

ТЕЗИСЫ О ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ¹

Еще в середине 1990-х годов я сделал набросок программы формирования политической философии, которые затем реализовывалась в монографиях, две из которых были посвящены ключевым условиям существования политической философии. Позволю себе кратко воспроизвести суть этой программы.

1. Исходный пункт – тезис о том, что политические предметы не существуют как «объективные факты», не зависящие от восприятия их, отношения к ним, обращения с ними людей. Еще менее правильно было бы сказать, что их политическая «природа» обусловлена их принадлежностью особой сфере общественной жизни, называемой политической, которая объективно дана нам – с ее законами, механизмами, функциями – наряду со сферами экономики, культуры, интимной жизни и т.д. Напротив, политические предметы становятся таковыми вследствие наделения их политическими смыслами определенным образом ориентированными действиями людей. Политика и есть специфический вид духовно-практической деятельности людей, создающей некоторые предметы в качестве политических, равно как и границы, а также структуру той зоны общественной жизни, на которой политика осуществляется. К данному утверждению можно было бы относиться как к малополезной тавтологии, если бы оно не ставило знак «Осторожно!» на некоторых основательно протоптанных путях мысли. Например, всякий ли предмет, называемый государством, является «политическим»? Добавим к списку таких предметов партии, парламенты, реформы, выборы и т.д. Напротив, всегда ли предметы, полагаемые неполитическими как бы по определению (семья, церковь, фабрика, спортивный клуб и т.д.) являются таковыми? Смысл той почти тавтологической формулировки, которую я привел выше и с которой начинается политическая философия, заключается именно в том, чтобы серьезно поставить эти вопросы и не оставаться в плену фиктивных самоочевидностей².
2. Каковы же особенности того вида духовно-практической деятельности, которым является политика? В первую очередь, они обусловлены тем, что политика имеет дело с конфликтами между людьми, причем такими, которые затрагивают «общие условия» их совместной жизни. К тому же такие конфликты не допускают чисто «рационального» их разрешения посредством убеждения одной силой аргументов и добровольного принятия открывающейся таким образом «истины» всеми сторонами конфликта при их полном равенстве. В этом состоит различие, если воспользоваться терминами Бертрана де Жувенеля, между «научными проблемами» и «политическими»³. Если бы политические проблемы были сводимы к «научным», то политика стала бы (пусть «в конечном счете») не нужна. Представлениями о такой сводимости питались и питаются все утопии о *пост*политической общественной гармонии, – марксистские («отмирания государства»),

¹ Данные тезисы вынесены на обсуждение открытого семинара Центра политической теории при ИнОП, которое состоится 1 октября 2009 года в Государственном университете – Высшей школе экономики.

² Можно сказать, что методологически первым шагом, который делает политическая философия, если продолжить наш пример с государством, является принятие следующей формулы Макса Вебера. Государство «перестает “существовать” в социологическом (мы скажем – в политическом. Б.К.) смысле, как только исчезает *возможность* функционирования определенных типов осмысленно ориентированного социального действия». Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990, с. 631.

³ См. Jouvanel B. de. *The Pure Theory of Politics*. Indianapolis (IN): Liberty Fund, 2000, pp. 268-269.

либеральные («конца идеологии», «постиндустриализма» и т.д.), консервативные и националистические (упирающиеся на высшее единство «народа», сообщества единоверцев, нации и т.д.). Признание же несводимости политических проблем к «научным» (техническим, административным, моральным и т.д.) делает власть и насилие – в качестве основополагающего метода реализации власти – ключевыми категориями политической философии. При этом нужно иметь в виду два обстоятельства. Первое. Тенденции и практики «деполитизации» («нейтрализации» политики), классически описанные Карлом Шмиттом, – реальные и очень важные явления современного мира, в которых выражается определенный тип господства, консолидированный и «технологически» отлаженный настолько, что он перестает нуждаться в политике, более того, стремится вытеснить ее как потенциально «подрывной» тип деятельности, чреватый инверсиями позиций власти. В этих условиях политика как таковая, а не только определенный вид ее, приобретает освободительное значение. Второе. Насилие как ключевую категорию политической философии, конечно же, нельзя отождествлять с «физическим принуждением». Последнее при его актуальном применении вообще есть показатель неэффективной, незрелой и даже, по Никласу Луману, «исчезающей» власти⁴. Свое фундаментальное и широкомасштабное значение в политике насилие обнаруживает в его символической и структурной ипостасях.

3. Сказанное выше отнюдь не означает то, что разум и рациональное, говоря точнее – «политическая рациональность», малосущественны в политике, будто она является «иррациональным» процессом *par excellence*. Напротив, разум и рациональность также выступают ключевыми категориями политической философии. В случае так называемого инструментального разума это почти самоочевидно. В конце концов, все политические акторы действуют или стремятся действовать стратегически – в соответствии с логикой максимизации или оптимизации своих так или иначе понятых интересов, и, игнорируя эту логику, мы окажемся в плену самых фантастических представлений о политике. Однако политический реализм не есть синоним политического цинизма, сводящего всю политику к игре стратегических интересов. Лютеровское «на том стою, и не могу иначе» - отнюдь не уникальное явление в политическом мире, и оно – в его многообразных и конкретных формах – особенно значимо, когда история совершает крутые повороты, когда рождается качественно новое – нации, государства, модели общественного устройства, господствующие мировоззрения... Конечно, нравственное долженствование, побуждающее идти дальше черты, к которой подводят интересы, или даже действовать в определенных обстоятельствах вопреки им, не обязательно проявляется в столь драматичной форме, как та, символом которой стала позиция Лютера на Вормском съезде церковных иерархов. Нравственное долженствование может влиять на наши действия, вполне «вписывающиеся» в рутину политической жизни, хотя в чем-то, пусть в малом, «корректирующие» ее. Это может быть безвозмездный сбор подписей в пользу оппозиционного кандидата, анонимное пожертвование на полагаемую нами благородной целью, участие в санкционированном митинге, даже если слаба надежда «достучаться» до власть имущих... Но и в первом, и во втором случаях нравственное долженствование играет свою роль, хотя очевидно, что в большой политике радикальных перемен и в малой политике «корректировки рутины» его роли будут существенно различны.

Поэтому неперменной задачей политической философии является раскрытие форм и способов участия нравственного (а не только инструментального) разума в осуществлении

⁴ См. Луман Н. Власть. М.: Практикс, 2001, с. 97 и далее.

разных видов политики. И без такого раскрытия невозможен подлинный политический реализм – в его отличии от цинизма. Ведь в том и дело, как писал Гегель, что «долженствование есть в такой же мере и бытие»⁵. Именно таким образом понятие «бытие» выступает общим предметом политической философии – с двумя уточнениями. Первое. «Должное» – это конкретная воля, а не пустое мечтание или неокантианская «норма», или «ценность», к которой безучастный наблюдатель «относит» явления действительности. Второе. «Действительность» есть соотношение общественных сил⁶, даже если устойчивая традиция сообщила ему кажимость «естественного порядка вещей». Такая действительность не допускает, говоря языком Ницше, «удвоения» на «мир сущностей», трансцендентных или имманентных, и «мир явлений». Иными словами, в свете сказанного любые представления о детерминации политики чем-то внеположенным ей – от Провидения до «императивов экономического роста» - представляются ложными. Политика – «первичная реальность» общественной жизни людей. Но это отнюдь не означает, будто все в этой жизни есть политика, или будто специфические для каждой исторической ситуации обстоятельства не кладут ей пределы и не придают ей определенную направленность.

4. Сказанное позволяет прояснить отличия политической философии от «смежных» с ней теоретических дисциплин, в первую очередь – моральной философии, философии политики и политической науки. Исторически философствование о политике складывалось и существовало в виде отрасли моральной философии – как *приложение* к вопросам государственного и правового устройства учений о нравственно должном, обычно восходящих к теологии. Закат в условиях Нового времени представлений об онтологичности морали (еще вдохновлявших влиятельные доктрины «естественного права» периода ранней Современности) привел к двоякому эффекту. *С одной стороны*, мораль в приложении к политике отодвигается в область нравственного *оценивания* последней и – в более радикальных версиях – *требований* ее (максимально возможного) соответствия нормам морали⁷. Эта область оказывается *потусторонней* политике как таковой. Находясь в ее пределах, невозможно ни вывести (генеалогически или функционально) моральные оценки и требования из логики самой политики, ни показать действительные политические механизмы, благодаря которым такие оценки и требования необходимым образом могли бы входить в «реальную жизнь». Политическую философию, конечно, можно отождествить с таким «нормативным» подходом к политике и благодаря этому сохранить ее производность от моральной философии. Но ценой такой операции будет ее неспособность описывать и объяснять политику, включая отмеченную выше роль в ней нравственного разума⁸. Иными словами, ценой будет *деполитизация* политической

⁵ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М.: Мысль, 1977, с. 339.

⁶ А. Грамши убедительно показывает, что такое понимание «действительности» развивает Макиавелли и закладывает его в фундамент *современной* политической философии. См. Грамши А. Никколо Макиавелли. В кн. Грамши А. Искусство и политика. Т. 1. М.: Искусство, 1991, с. 285 и далее.

⁷ Так, Кант требует, чтобы политика «преклонила колени» перед правом и, следовательно, моралью. Он даже ищет «эмпирические» условия «согласия политики с моралью» (об обратном не может быть и речи!), которые, с его точки зрения, обеспечиваются только «федеративным союзом». См. Кант И. К вечному миру // Кант И. Собр. соч. в восьми томах. Т. 7. М.: Чоро, 1994, с. 49, 54.

⁸ Сказанное ярко иллюстрирует хабермасовская версия «дискурсивной этики» и попытка создания на ее основе политической теории. Эта операция является двухступенчатой. Первая ступень – обоснование моральных норм (эрац классической моральной философии). Вторая ступень – их приложение к политическим явлениям. Но и на этой ступени «моральные правила валидируют *абстрактное* состояние дел, способ регулирования содержания практики». О самом ее «содержании», не говоря уже об объяснении того, *что* может сделать его податливым для морально валидированного регулирования, речь не идет

философии, регрессирующей в морализаторство «по поводу» политики. Политической философии, чтобы остаться политической, необходимо преодолеть свою производность от моральной философии и подойти к нравственному должествованию под своим специфическим углом зрения, а именно – поставив вопрос о том, каким образом оно *работает* (или почему оно не работает) в политике. Именно он приходит на смену традиционным для моральной философии вопросам о том, как правильно нравственно оценивать политику или какой она должна быть в соответствии с нормами морали.

С другой стороны, закат теорий онтологической морали привел к поиску иных «сущностей», детерминирующих политику. В разные эпохи и в разных теоретических школах на их роль претендовали «неизменная природа человека», провиденциальный «план истории», неумолимые законы прогресса или (уже социологически интерпретированной) эволюции, что угодно – вплоть до грубых мифологем Шпенглера о «морфологическом строении» историко-культурных форм и их неотвратимой судьбе. Все это – разные версии философии политики. Всем им политическая философия противопоставляет не только видение политики как действительности, не редуцируемой к до- и внеполитическим «сущностям» и не выводимой из них. Она может делать это, только выявляя политическое происхождение самих таких «сущностей». Она должна показать, каким образом необходимость и разумный порядок образуются из того, что в ретроспективе, с точки зрения сложившейся «системы» выглядит «случаем» и внеразумной и «доисторической» коллизией⁹. Но именно благодаря этому политическая философия может утверждать достоинство человеческой деятельности в качестве «первопричины» всего сущего в истории. И вместе с этим – возможность свободы как творчества, а не «познанной необходимости».

Политическая наука как *наука*, а не как общая рубрикация всякого возможного знания о политике, есть объективирующий и квантифицирующий подход к ней, который по сути дела усматривает в ней только необходимость или, говоря кантовским языком, «причинность природы», но никак не «причинность свободы». Ведь для нее противоположностью и парной категорией необходимости будет «иррациональность», а не свобода. Политическая наука не знает субъектов – она знает только агентов процессов, которые принято в ее рамках считать политическими, даже не задаваясь вопросами о том, в чем именно состоит их политическое качество и при каких условиях оно может быть утрачено или обретено вновь. Свобода, как и любое другое понятие политической нравственности, выступает в политической науке эвфемизмом. Свобода оказывается уже не характеристикой деятельности, в качестве которой она может иметь единственный смысл

вообще. (См. Habermas, J. "Remarks on Discourse Ethics", in Habermas, J. *Justification and Application*, tr. C. Cronin. Cambridge (MA): MIT Press, 1993, p. 36 ff. Курсив мой. – Б.К.). Попытки же социологического описания содержания практик (современного «демократического капитализма») выявляют лишь их вопиющие противоречия морально предписанным способам их регулирования. Такими антиномиями «фактов» и «норм» изобилует одна из самых значительных книг позднего периода творчества Хабермаса, носящая в высшей мере выразительное название «Между фактами и нормами». (См. Habermas, J., *Between Facts and Norms*, tr. W. Rehg. Cambridge (MA): MIT Press, 1996).

⁹ Суть генеалогического метода, пишет Фуко, состоит в познании того, что разум «рождается совершенно "разумным" образом – из случайности...». «То, что можно найти у исторического истока вещей, – это не нерушимая идентичность их происхождения, а разлад между другими вещами. Их несоответствие и неравенство». (Foucault, M., "Nietzsche, Genealogy, History", in Foucault, M., *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*. Ed. D.F. Bouchard and S. Simon. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1977, p. 142). В этом плане генеалогия Фуко есть специфическая, но характерная версия метода политической философии.

освобождения, всегда неокончательного и условного преодоления некоторой «гетерономии», а предметом обладания. В этом смысле говорят, например, о «свободном обществе», которое ведь в любом случае есть совокупность некоторых механизмов социальной спайки и уже поэтому – институтов субординации и принуждения, или даже о «партии свободы», что уже совсем беззастенчиво объявляет о приватизации свободы определенной группой лиц, данную партию образующих. При всем своем презрении к метафизичности и беллетристичности философии политики политическая наука отмечена той же печатью эссенциализма, как и ее в этом отношении мнимый антипод. Для нее политика тоже – лишь проявление неких не- и внеполитических сущностей. В настоящее время в роли такой сущности обычно выступает экономика. Вследствие этого сама политическая наука все больше становится «экономорфной»¹⁰, подобно тому, как, скажем, томистская философия политики была «теологичной». Ленинская формула – политика есть «концентрированное выражение экономики»¹¹ – представляет собою лишь четкое и емкое выражение магистральной тенденции трансформации современной политической науки как таковой. Раскрытие же того, что «экономика завоевала титул королевы социальных наук, выбрав в качестве своей области проблемы, уже решенные политически»¹², стало важной задачей политической философии, а также одним из направлений ее борьбы с методологическим эссенциализмом.

5. Антиэссенциализм политической философии обуславливает ее полемичность по отношению к доминантным сциентистским и сохраняющимся метафизическим формам общественнознания. Но такая полемика выходит за рамки собственно академических дискуссий. Это означает, что политическая философия воспринимает своих оппонентов не в качестве самодостаточных явлений изолированной сферы академической жизни, а как необходимые (интеллектуальные) моменты производства и воспроизводства общества – со всеми присущими ему структурами неравенства, угнетения и насилия. Само выявление способов участия теоретических продуктов в производстве и воспроизводстве общества означает их идеологическую критику, т.е. критику реифицированных форм их существования в качестве якобы «только знания» и «чистой теории». Реализуя эту функцию, политическая философия существует в логике «критической теории», как ее описывал Хоркхаймер, – в противопоставлении логике «традиционной теории»¹³. Последовательный антиэссенциализм есть критика форм и условий господства в обществе, проведенная и на уровне их культурного и теоретического инструментария. Поэтому последовательная политическая философия с необходимостью есть критика статус-кво, есть оппозиционная мысль – мысль в оппозиции к господству, даже если она не отождествляет себя с идеологией и программой той или иной партии и движения. (Но это не равнозначно утверждению о том, что оппозиционная мысль – даже в современном «постметафизическом» мире – не может быть эссенциалистской).

¹⁰ См. Shapiro, I., *The Evolution of Rights in Liberal Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 198 ff.

¹¹ Ленин В.И. Еще раз о профсоюзах, о текущем моменте и об ошибках т.т. Троцкого и Бухарина // Полн.собр.соч. Т. 42, с. 278.

¹² Эта формулировка принадлежит американскому экономисту А. Лернеру. Цит. по *Capitalism and Democracy: Schumpeter Revisited*, ed. R.D. Coe and C.K. Wilber. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 1985, p. 154.

¹³ Классическое изложение этого противопоставления см. Horkheimer, M., “Traditional and Critical Theory”, in *Critical Sociology. Selected Readings*, ed. P. Connerton. Harmondsworth (UK): Penguin, 1976, pp. 212 ff.

6. Критичность и оппозиционность политической философии означают, что она сознательно становится, или стремится встать, на точку зрения тех общественных сил, чье сопротивление определенным существующим институтам и явлениям культуры позволяет опознать их в качестве институтов и культурных явлений господства. По большому счету, политическая философия – в самых новаторских и глубоких своих выражениях – была рационализированной и акцентированной артикуляцией сознания таких сил. В этом отношении политическая философия сохраняет верность той общей, базовой установке критической философии как таковой, которую еще Кант, обращаясь к своим оппонентам, формулировал следующим образом: «Но неужели вы требуете, чтобы знание, касающееся всех людей, превосходило силы обыденного рассудка и открывалось вам только философами? ...В вопросе, касающемся всех людей без различия, природу нельзя обвинять в пристрастном распределении своих даров, и в отношении существенных целей человеческой природы высшая философия может вести не иначе как путем, предначертанным природой также и самому обыденному рассудку»¹⁴. Политическая философия сохраняет, таким образом, демократизм кантовского привязывания критической философии к «обыденному рассудку» и размежевания с любой эзотерикой. Но политическая философия делает сам этот «рассудок», а вместе с ним – универалистские претензии Канта, объектом идеологической критики. Историческая и политическая контекстуализация и конкретизация «обыденного рассудка» показывают его как определенную структуру гегемонии (которая – в тех или иных ее формах – может быть «прогрессивной» для данной исторической ситуации) и потому ставят задачу перехода от его (мнимой) универсальности к партикулярности «точек зрения» борющихся социальных сил.

Относительно связи политической философии с такими «точками зрения» следует отметить два момента, создающих для нее немалые трудности и вызывающих активные дебаты. Первый. Эта связь вовсе не сводится к «улавливанию», систематической «тематизации» и публичному оглашению мнений, высказываемых с позиций тех сил, с которыми политическая философия в качестве оппозиционной мысли ассоциирует себя¹⁵. Напротив, политическая философия оставляет за собой право критики и тех мнений, которые исходят от сил сопротивления. В отличие от льстивого и всегда манипулятивного «народопоклонства» такая критика сама по себе есть свидетельство демократического признания равными тех, кому она адресована, и тех, кто ее высказывает. Она есть важный показатель отказа политически ангажированных интеллектуалов от элитизма и политического авангардизма¹⁶. Второй момент. Политическая философия может оказаться в сложной ситуации, в которой она утрачивает свои социологически идентифицируемые референты. Говоря прямо, она может не находить силы сопротивления, артикуляция сознания которых является ее *modus operandi* и сообщает ей политически актуальное значение. В такой ситуации политической философии остается критиковать статус-кво с

¹⁴ Кант И. Критика чистого разума. Пер. Н. Лосского. М.: Мысль, 1994, с. 485-486.

¹⁵ В этом плане наше понимание политической философии противоположно трактовке «публичной сферы» и описывающей ее «демократической теории» (поздним) Хабермасом. Напомним, что с его точки «публичная сфера» является в первую очередь «сенсором» мнений общественности, а также каналом трансляции таких мнений в «правительственные сферы». См. Habermas, J., “Civil Society, Public Opinion, and Communicative Power”, in *Between Facts and Norms*, pp. 359-387.

¹⁶ Быть демократом, как верно отмечает Касториадис, означает «быть способным сказать людям “вы ошибаетесь”, если таково его суждение». Castoriadis, C., “Intellectuals and History”, in Castoriadis, C., *Philosophy, Politics, Autonomy. Essays in Political Philosophy*, ed. D.A. Curtis. NY: Oxford University Press, 1991, p. 12.

точки зрения *абстрактной* возможности освобождения, честно признавая таящуюся в этом угрозу собственной трансформации в «еще одну» академическую дисциплину, политически выхолощенную истеблишментом и инкорпорированную в него. Это неизбежно создает двусмысленность ее положения. Единственной реакцией на него, если политическая философия желает спасти себя как таковую, будет следование максиме, которую Мерло-Понти формулирует следующим образом. «Мы должны сохранить свободу (как практику критической дискуссии и как ориентир общественной практики. – Б.К.), ожидая новый исторический импульс, который может позволить нам *без двусмысленности* включиться в народное движение»¹⁷.

7. Но *что* в плане познания социальной действительности дает ассоциация политической философии с силами сопротивления даже тогда, когда такая ассоциация возможна? Может ли принятие партикулярной «точки зрения» вести к раскрытию истины, если последней приписываются такие (так или иначе понятые) свойства, как объективность, общезначимость, достоверность? Современной политической философии приходится отказаться от того утвердительного ответа на этот вопрос, который в наиболее решительной форме дает «ортодоксальный марксизм» Лукача: «...Только тогда, когда появляется пролетариат, познание общественной действительности приобретает завершенность. Это достигается благодаря тому, что классовая точка зрения пролетариата и есть тот наконец-то найденный пункт, откуда становится обозримым общество в целом»¹⁸. Теоретически такой отказ вызван не окончательным разочарованием в освободительной миссии пролетариата. Он мотивирован тем соображением, что *ничья* освободительная миссия – при самом успешном ее осуществлении – не способна установить «царство целей» на земле («бесклассовое общество», прибегая к марксистскому вокабуляру). Иными словами, недостижим тот «пункт», в котором особый интерес особой социальной силы отождествится с «интересом человечества», что позволило бы беспристрастно (в интересах *всех*) и объективно обозреть «человечество в целом»¹⁹. Коли так, мы всегда будем оставаться с «перспективами» (в ницшеанском смысле) тех или иных общественных сил и никогда не выйдем на «объективную истину». А это значит, что невозможно общезначимым образом ответить на вопросы типа «в чем состоит в данном деле правильная политика?», «каков (обще-) национальный интерес данной страны?», «в чем, *в самом деле*, суть нашей (этнической, национальной или иной) идентичности?». Абстрактности всех этих вопросов будет противостоять перспективизм конкретизаций «для кого (правильна данная политика)?», «с чьей точки зрения (это является национальным интересом)?», «кто (определяет границы «мы», о чьей идентичности идет речь)?» И дело политической философии настаивать на необходимости таких конкретизаций.

Но означает ли сказанное, что перспективизм политической философии делает бессмысленным само понятие «истины», коли достижение в делах людей истины

¹⁷ Merleau-Ponty, M., *Humanism and Terror*, tr. J. O'Neill. Boston: Beacon Press, 2001, p. xxiii (курсив мой. – Б.К.).

¹⁸ Лукач Д. Что такое ортодоксальный марксизм. В кн. Лукач Д. Политические тексты. М.: Три квадрата, 2006, с. 69-70.

¹⁹ Будь это возможно, особый интерес, сливающийся с «интересом человечества», в полном смысле слова превратился бы в чистый моральный (в кантовском смысле) долг. Веря в это, Лукач совершенно серьезно, вовсе не играя словами, пишет о том, что пролетариат превращает «игнорирующий все земные связи этический идеализм» (Канта и Фихте) в практическое «действие». См. Лукач Д. Большевик как моральная проблема. В указ. соч., с. 8.

объективной и общезначимой невозможно? Франц Фанон как-то написал: «Что же касается феллаха, безработного, голодного, то он не претендует на истину. Он не говорит, что представляет истину, поскольку является истиной в самом своем бытии»²⁰. «Быть истиной» можно только в истории, только принадлежа конкретной ситуации. Это, конечно, не более, чем иносказание гегелевской концепции историчности и конкретности истины. Но у Фанона достоинство историчности и конкретности бытующая истина обретает уже не в качестве определенной ступени развития духа, «руководящего ходом мировых событий». Поэтому у него истина не *воплощается* в исторически определенных коллективных «индивидуумах», а *является* ими. Причем такими «индивидуумами» выступают уже не «духи народов» – с атрибутом «единства», обусловленного их «духовными сущностями» (sic!)²¹. В качестве их выступают угнетенные. Соответственно, достоверность истине (данной исторической ситуации) сообщает страдание, а *политической* ее делает борьба с тем, что это страдание вызывает.

Такая экзистенциальная трансформация исторической, но остающейся эссенциалистской истины Гегеля не просто выводит за рамки его (и любой другой) философии истории, но создает прямо противоположную ей политическую перспективу. У Гегеля «частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим: индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов»²². Историческая истина страдания и борьбы есть бунт против любой «идеи», провиденциальной или технократической, заставляющей расплачиваться за свое осуществление «страстями» других и полагающей, что этот трюк не компрометирует ее «разумность и необходимость». Этот бунт опровергает ее претензии на «всеобщность» и низводит ее к статусу частного – одной из возможностей исторического движения, одной из «точек зрения» на него, а именно – «точки зрения» господствующих. «Точка зрения» поднимающихся угнетенных, конечно, тоже является частной и не совпадает, как отмечалось выше, с «интересом человечества». Но в ней есть момент всеобщего. Он заключается в отношении к угнетению, осознаваемому угнетенными в качестве такового, как к *недолжному*. История как общее поле бытия людей и как нравственная надприродная реальность сохраняется до тех пор, пока такое отношение воспроизводится. И именно поэтому поднимающийся угнетенный есть конкретная историческая истина, которую в каждой специфической ситуации должна раскрывать политическая философия, остающаяся верной себе. И Гегель прав – «периоды счастья являются в ней [истории] пустыми листами»²³. Ибо это – периоды, когда такое отношение к угнетению отсутствует. И это – время от времени наступающие и завершающиеся периоды «конца истории».

Москва, сентябрь 2009 года.

²⁰ Фанон Ф. О насилии (пер. М. Федоровой). В кн. Мораль в политике. Хрестоматия. Отв. ред. Б.Г. Капустин. М.: изд-во Московского университета – Книжный дом Университет, 2004, с. 75.

²¹ См. Гегель. Философия истории // Гегель. Сочинения. Т. VIII. М.-Л.: Соцэкгиз, 1935, с. 50.

²² Там же, с. 32.

²³ Там же, с. 26.