

Переписка о Шмитте и политическом

*Анатолий Ахутин**
*Александр Филиппов***

Аннотация. Обсуждение концепции политического у Карла Шмитта принимает форму диалога. Философ Анатолий Ахутин ставит три вопроса: 1) О суверенитете: суверенен лишь тот, кто может ввести чрезвычайное положение, но не получится ли так, что чрезвычайное положение используется для утверждения и поддержания диктаторских полномочий? 2) О решимости. Что означает переключка между Шмиттом и Хайдеггером? Можно ли говорить, что полнота экзистенциальной автономии обретается в монолитной экзистенции народа? 3) О речи и демократии. Не следует ли понимать политическое скорее как сообщество существ-обладающих-словом? Социолог Александр Ф. Филиппов отвечает на эти вопросы.

Ключевые слова: Карл Шмитт, Хайдеггер, война, политическое, полис, диктатура, демократия, речь.

Этому письму, кажется, уже почти полгода. Так случилось, что мы с Анатолием Валериановичем никогда не встречались. Знакомство завязалось в социальной сети Facebook и, наверное, не могло не привести однажды к важному разговору. Признаюсь, сначала я недооценил собеседника. Его высокие достоинства как философа мне были хорошо известны, однако политическая философия — поле особое, взрывоопасное: перемещаться по нему сравнительно легко, да и подорваться нетрудно. Я ждал не то чтобы элементарных, но когда-то уже продуманных мною вопросов. Я рассчитывал ответить быстро. Я ошибался. Мгновенного ответа не получилось. Несколько поверхностных замечаний, которые должны хоть как-то оправдать мою медлительность, вот и все, что мне удалось. Пожалуй, ничего удивительного нет в том, что более пространно я смог высказаться по темам, которые философ счел менее важными. А вот на что я хотел бы рассчитывать, так это на то, что заочный диалог привлечет внимание более широкого круга читателей. Мы открыты для продолжения разговора: мы — это «Социологическое обозрение» и наш шмиттианский симпозион.

А. Ф. Филиппов

07.04.2013

* **Ахутин Анатолий Валерианович** — кандидат химических наук, доцент философского факультета РГГУ. Email: akhutin@gmail.com

** **Филиппов Александр Фридрихович** — доктор социологических наук, руководитель Центра фундаментальной социологии ИГИТИ им. А. В. Полетаева НИУ ВШЭ. Email: filippovaf@gmail.com

© Ахутин А. В., 2013

© Филиппов А. Ф., 2013

© Центр фундаментальной социологии, 2013

Уважаемый Александр Фридрихович!

Меньше всего хотел бы занимать Ваше время и отвлекать Ваше внимание на сюжеты, Вам, может быть, не очень интересные. Я в Вашей профессии мало сказать дилетант, могу увязнуть в тривиуме, не добравшись до квадравиума. По себе знаю эту досаду: отвечать надо, а не хочется, да толком и не о чем. Так вот, пожалуйста, не невольте себя: будем считать, что моя тропинка где-то вдалеке от путей Вашей науки бежит, а в Вашем расположении ко мне я уверен (может, и самонадеянно). Ежели захотите ответить, не стесняйтесь указывать на неосведомленность, меня Сократ давно научил, что невежда не тот, кто не знает, а тот, кто, не зная, думает, что знает.

«Политическое» меня занимает с трех сторон.

Одна — горячая и даже жареная: жутковатая *обратимость* шмиттовских определений в руках реальных политиков. Логика не позволяет обращать импликацию, но политики только это и делают. Если чрезвычайная ситуация всеобщей мобилизации для защиты бытия политического индивида (государство, народ) или конституционного строя (от внутренних врагов) требует экстраординарных полномочий Суверена, например, ЧК, то эти полномочия очень удобны, чтобы сохранить свое сверхзаконное положение в частных (корпоративных) интересах, создавая или выдумывая чрезвычайное положение, врагов вне и внутри и т. д. Государство, тем более народ — как нечто единое — требует представительства в Одном, но этот Один есть всего лишь один человек (или группа) [«Ты всего лишь человек, а не бог, / Я такой же человек, а не лох»]. Нужны какие-то дополнительные *политические механизмы*, предупреждающие возможность злоупотребления чрезвычайным положением (*право* на революцию ничего не меняет в структуре). Как в диалектику Левиафана входит наш (и не только) опыт: самое опасное для бытия государства, страны, народа — органы государственной безопасности: тайные, бесконтрольные, сверхзаконные, дьявольски всемогущие? Вопросы эти горячие, но тут не главные.

Вторая — *философская*. «Бытийственное учреждение собственной формы экзистенции» (5-я глава «Понятия политического»¹) (нет у меня оригинала, если под рукой, напишите, пожалуйста, это заклинание по-немецки). Entschließen, словно указующее на хайдеггеровский *экзистенциал* Entschlossenheit. Dasein — почти по-хайдеггеровски (Вы и переводите *тут-бытие*). Насколько явно и осознанно Шмитт отсылает этой лексикой к хайдеггеровскому контексту (оба текста в 1927-м опубликованы)? Или это все носилось в воздухе 1920–1930-х? Или — общее гнездо?

Трудность же тут вот в чем. У Хайдеггера экзистенциальная решимость предполагает экзистенцию, выход из своего всегда уже наличного бытия, но выход собственно в себя, в собственного себя, открытие (Erschließen) собственного себя как виновника собственного бытия. Экзистенция есть поэтому предельное «объединивание» — Vereinzelung. Такова экзистенциальная предпосылка всякого возможного Mit-Sein. Оно — со-бытие, со-общество экзистенциально само-бытных, авто-номных. Поэтому социально-политический регулятив: *позволить быть* экзистенции, которая

1. Шмитт К. (1992). Понятие политического // Вопросы социологии. 1992. № 1. С. 52.

есть *jemeinige* (почти Кант). Это 1927 год (БиВ) и в курсе «Основные понятия метафизики. *Welt — Endlichkeit — Vereinzelung*» (29/30). Однако дух времени стремительно меняется. В речи, произнесенной М. Хайдеггером 30 ноября 1933 г. в Тюбингене, он уточняет: ныне, в метафизических глубинах начавшейся революции происходит «полный переворот нашего немецкого бытия (*unseres deutschen Daseins*)»². «Субъектом» *Dasein* оказывается теперь *немецкий народ в своем государстве*. Он принимает на себя все бремя, риск и решимость экзистирования, собственного присутствия в бытии, истине которого он сам дает место присутствовать. Что же тогда выпадает на долю индивидуального *Dasein*, которому *случилось* быть фактически заброшенным сюда (*da*): в этот исторический момент, в этот народ? Разумеется, включиться в экзистенциальную революцию общенародного *Dasein*. Тот же, кто еще не включился в общенародное дело, есть *nicht daseinsfähig* (!). Способность к (собственному) бытию обретается только в со-трудничестве, в котором каждый *знает*, почему и для чего он занимает свое место. Только так он укореняется в народном *Dasein*, причаствует народной судьбе. («Единица — вздор, единица — ноль... <но вот> если в партию сгрудились малые...») Тот, кто таким образом — знанием и делом — находится в средоточии созидания, обретает полноту *des Daseins* и становится «совладельцем истины народа в его государстве». Эта антиномия экзистенциальной автономии становится реальным разделом-расколом общества: одни — экзистенциальные одиночки (как Беньямин, Арендт) — эмигрируют (диаспора), другие собираются в монолитную экзистенцию народа (*Volk-Reich-Führer*). Мир отчетливо разделяется на врагов и друзей, но в отличие от традиционных войн, мировая война впервые (так ли?), как ни смешно, «философская»: сталкиваются универсальные идеи человека, идеи *человечества*: человек-ариец (или человек-пролетариат) и человек-автономный, неопределимый. Он тоже мобилизован, выстроен в солдатское подразделение, но за спиной у него не «народ», а мой частный дом, даже просто — моя собственная — *jemeinige* — экзистенция.

Но и эта тема не главная.

Третья сторона — *философско-политическая*. Здесь, кажется, и возможны какие-то переклички. В основе «политического» лежит «философское»: не только антропология, но и онтология (лучше сказать, онто-логика) — потому и Гоббс (из современников Ш. ссылается на Шпрангера, Плеснера, но тут же были и Шелер, и Хайдеггер, и...). Довольно слово «естественное» понять не натуралистически, а антропо-онто-логически: «естество» как то самое «бытийное учреждение...». Тут два вопроса: 1) само политическое бытие в действительной истории (с войнами, революциями и пр.) может ли рассматриваться как опыт самопознания (на гегелевский или иной лад), т. е. имеет ли оно философские последствия? Или в его основе — универсальная метафизика (положим, гоббсовская), которая только уясняется? 2) Действительно ли политическое бытие (друг-враг-борьба) есть собственная форма бытийной экзистенции чело-

2. Цит. по кн.: *Safranski R.* (2011). *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit.* Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. S. 274. (*Сафрански Р.* [2005]. Хайдеггер: германский мастер и его время / Пер. с нем. Т. А. Баскаковой при участии В. А. Брун-Цехового. М.: Молодая гвардия. С. 320.)

века в его сообща-бытии? Или это только некая предельная абстракция такого бытия и есть другие формы отношения одного с другим, экзистенциально другим (без коннотаций с «другом»)?

Если я правильно понимаю, задается вопрос: что такое *политическое* — в отличие от юридического, экономического, этического, эстетического? Так сказать, в чистом виде. Можно сформулировать его по-кантовски: как возможно политическое? У Канта его надо было бы искать в сфере практического разума, в сфере свободы. Так и Вы в лекции говорите: «политическое есть только там, где есть свобода». Но, видимо, не везде, где есть свобода, есть и политическое. У Канта — практический разум «человеческого рода» содержит в себе идею (утопическую, но регулятивную) всеобщего гражданского общества, где нет друзей и врагов, а только мой ноуменальный дом — моя крепость. Политическое скрыто в стенах этой крепости, как в конституции США скрыты ковбойские кольчуги. Практический разум ничего чисто политического не предполагает. Закон тут — только право, юриспруденция. Политическое невозможно, это эпифеномен, обстоятельство, нечто историческое-фактическое-эмпирическое. Частный предмет историков, социологов, политологов.

Снова: как возможно политическое? В смысле: существует ли такое, независимое от других, измерение человеческого бытия. Задать этот вопрос с философской радикальностью (а так вроде бы он ставится К. Шмиттом) — значит, потребовать трансцендентальную дедукцию политического. Найти его в некоем перво-делении (Ur-teilen).

Почему меня этот вопрос занимает? Потому что философия с момента рождения внутренне соотносится с политическим. Коллеги в ФБ уже ссылались на Гераклитов *polemos*, можно было бы и самое раннее свидетельство привести, Анаксимандра (что-де всякое сущее гибнет, отдавая долг и право другим за неправоту своего возникновения). Платон же, пытаясь определить философию (философское), постоянно попадает либо в софиста, либо в политика. Причем не только в рассуждениях: он приехал в Сиракузы как политик и был изгнан (еле удрал) оттуда как софист. Итак, политическое (а с другой стороны, софистическое) — внутренняя граница, возможность и «опасность» философии.

Семерых мудрецов (*sophoi*) звали так за «искусство в государственных делах». Если поставить рядом *sophos* — *philosophos* — *sophistes*, внутреннее родство станет наглядным. Рискну сказать: тот оборот, та внутренняя склонность философии, которым она обращается в мудрость, это и есть ее политический оборот (в греческом смысле слова: занятия по устройению *полиса* (законодательство) и принятие решений, касающихся полиса). С другой стороны, традиционный *sophos* превращается в политического, когда он оставляет «мудрость» богам, сам же остается «другом» мудрости: фило-софом. Иными словами, политическое рождается вместе с философским. Общие темы: спор *physis* и *nomos*, внедрение *logos*'а в *nomos*. Сократ ловит Алкивиада на пути в политику («принимать решения о войне и прочем на благо Афин») и обращает его мысленный взор в умную «душу»: де там находится *правильность* правильных решений. Получается ликвидация политического — либо в бесконечных беседах о

благе, либо в учреждении окончательного Блага. Поэтому «Государство» — не политический трактат, а педагогический, и проектируется там исправительно-воспитательное учреждение, своего рода педагогический монастырь, а не полис.

Голос «политического» в его оппозиции «философскому» звучит разве что у Калликла («Горгий»).

Вот что здесь важно (кажется мне). Политическое возникает там, где в дело вступает «логос» — речи, краткие сократовские ли исследования, долгие ораторские ли убеждения, сейчас не важно, важна *bouleusis* — агора—форум—парламент. Политическое как сфера полемики, решающей вопрос здесь и сейчас (апелляция к разным «ценностям» — только аргумент, в центре — скипетр изономии). Это *нормальное* понимание политического (или политическое как нормальное). Вместе с тем проводится, конечно, и шмиттовское разделение, определение врага. Но существует совершенно определенное *основание* этого разделения (парадигма: слова Демарата Ксерксу) (Herod. VII, 102–103): эллины всему научились сами, эллины действуют из свободы, а не из страха.

Есть текст, в котором это панэллинское самоопределение-отделение выражено предельно ясно. Это «Панегирик» Исократы. Приведу кусочек, благо он у меня под рукой:

| | | |
|--|--|---|
| <p>[Пер. Н. Ф. Дератани]</p> <p>(47) Философия, приохотившая нас к общественной жизни, сделавшая более дружелюбными друг к другу, научившая остерегаться зла невежества и стойко переносить неизбежное, в нашем городе укоренилась по-настоящему прочно <была открыта, нашим городом (Наш город выучился философии)> [Афины обнаружили-раскрыли философию, которая сделала нас друзьями <Аристотель тоже дружескую филию общей фило-софией обосновывает>]. А красноречие <логос, искусство разумно рассуждать> у нас стало настолько почетным, что овладеть им стремится чуть ли не каждый,</p> | <p>[Isocrates. Vol. I. (1980) / Transl. G. Norlin. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann.]</p> <p>[(47) Philosophy,¹ moreover, which has helped to discover and establish all these institutions, which has educated us for public affairs and made us gentle towards each other, which has distinguished between the misfortunes that are due to ignorance and those which spring from necessity, and taught us to guard against the former and to bear the latter nobly—philosophy, I say, was given to the world by our city. And Athens it is that has honored eloquence,² which all men crave and envy in its possessors;</p> <p>¹ For «philosophy» in Isocrates see General Introd. p. xxvi, and Cicero's definition, De orat. iii. 16, «omnis rerum optimarum cognitio, atque in iis exercitatio, philosophia».</p> <p>² Cf. Isoc. 15.295–296; Plat. Laws 641e; and Milton: «mother of arts and eloquence».]</p> | <p>(47) Φιλοσοφίαν τοίνυν, ἣ πάντα ταῦτα φιλοσοφίу, кот. все это <панэллинство> συνεξέυρε καὶ συγκατεσκεύασεν (со)открыла и (со)учредила καὶ πρὸς τε τὰς πράξεις ἡμᾶς ἐπαίδευσεν и воспитала-образовала нас для совместных действий καὶ πρὸς ἀλλήλους ἐπράυνε καὶ τῶν συμφορῶν и сделала дружелюбнее в отношениях друг с другом τὰς τε δι' ἀμαθίαν καὶ τὰς ἐξ ἀνάγκης γιγνομένας διεἴλεν καὶ τὰς μὲν φυλάξασθαι, τὰς δὲ καλῶς ἐνεγκεῖν ἐδίδαξεν, — ἡ πόλις ἡμῶν κατέδειξεν, различила <зло> то, что происходит от невежества, и то, что происходит по необходимости, и научила остерегаться одного и стойко переносить другое — эту философию наш город открыл (показал) καὶ λόγους ἐτίμησεν, ὧν πάντες μὲν ἐπιθυμοῦσιν, τοῖς δ' ἐπισταμένοις φθονοῦσιν,</p> |
|--|--|---|

| | | |
|---|--|--|
| <p>(48) понимая, что только дар речи отличает (обособляет) человека среди животных, что во всем остальном по прихоти судьбы неудачу терпят и умные люди, а успеха добиваются часто глупцы, зато искусство речей глупцам недоступно, являясь уделом лишь одаренных <благо-разумных душ>,</p> | <p>[(48) for she realized that this is the one endowment of our nature which singles us out from all living creatures, and that by using this advantage we have risen above them in all other respects as well;¹ she saw that in other activities the fortunes of life are so capricious that in them often the wise fail and the foolish succeed, whereas beautiful and artistic speech is never allotted to ordinary men, but is the work of an intelligent mind,</p> <p>¹ For the power and function of λόγος see Isoc. 3.5–9; Isoc. 15.273; Xen. Mem. 4.3.]</p> | <p>(48) συνειδυῖα μὲν ὅτι τοῦτο μόνον ἐξ ἀπάντων τῶν ζῶων ἴδιον ἔφουμεν ἔχοντες καὶ διότι τούτῳ πλεονεκτήσαντες καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν αὐτῶν διηγέγκαμεν, ὁρῶσα δὲ περὶ μὲν τὰς ἄλλας πράξεις οὕτῳ ταραχώδεις οὖσας τὰς τύχας ὥστε πολλάκις ἐν αὐταῖς καὶ τοὺς φρονίμους ἀτυχεῖν καὶ τοὺς ἀνοήτους κατορθοῦν, τῶν δὲ λόγων τῶν καλῶς καὶ τεχνικῶς ἐχόντων οὐ μετὸν τοῖς φαύλοις, ἀλλὰ ψυχῆς εὖ φρονούσης ἔργον ὄντας,</p> |
| <p>(49) что мудрые и невежественные более всего отличаются им друг от друга, и те, кто изначально воспитан в качестве свободного <не аристократический род-physis, не порода-природа> распознается не по мужеству, богатству и прочим благам в этом роде, но по речам, что верным символом <опознавательным знаком> воспитанности-образованности является умение хорошо говорить, что владеющий словом уважаем не только у себя в городе, но и повсюду [умение хорошо говорить — знак благородства].</p> | <p>[(49) and that it is in this respect that those who are accounted wise and ignorant present the strongest contrast; and she knew, furthermore, that whether men have been liberally educated from their earliest years is not to be determined by their courage or their wealth or such advantages, but is made manifest most of all by their speech, and that this has proved itself to be the surest sign of culture in every one of us, and that those who are skilled in speech are not only men of power in their own cities but are also held in honor in other states.]</p> | <p>(49) καὶ τοὺς τε σοφοὺς καὶ τοὺς ἀμαθεῖς δοκοῦντας εἶναι ταύτη πλεῖστον ἀλλήλων διαφέροντας, ἔτι δὲ τοὺς εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ἐλευθέρως τεθραμμένους ἐκ μὲν ἀνδρίας καὶ πλούτου καὶ τῶν τοιοῦτων ἀγαθῶν οὐ γιγνωσκομένους, ἐκ δὲ τῶν λεγομένων μάλιστα καταφανεῖς γιγνωμένους, καὶ τοῦτο σύμβολον τῆς παιδείσεως ἡμῶν ἐκάστου πιστότατον ποδεδειγμένον, καὶ τοὺς λόγῳ καλῶς χρωμένους οὐ μόνον ἐν ταῖς αὐτῶν δυναμένους, ἀλλὰ καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἐντίμους ὄντας.</p> |
| <p>(50) В уме и красноречии Афины своих соперников опередили настолько, что стали подлинной школой всего человечества, и благодаря именно нашему городу слово «эллин» теперь означает не столько место рождения, сколько образ мысли и указывает скорее на воспитание и образованность, чем на общее с нами происхождение.</p> | <p>[(50) And so far has our city distanced the rest of mankind in thought and in speech that her pupils have become the teachers¹ of the rest of the world; and she has brought it about that the name Hellenes suggests no longer a race but an intelligence, and that the title Hellenes is applied rather to those who share our culture than to those who share a common blood.²</p> <p>¹ For Athens as the School of Greece see General Introd. p. xxviii; Isoc. 15.296; Thuc. 2.41.1.</p> <p>² See General Introd. p. xxxiv and Isoc. 9.47 ff. Cf. the inscription on the Genadeion in Athens: Ἕλληνες καλοῦνται οἱ τῆς ποεδεύσεως τῆς ἡμετέρας μετέχοντες.</p> | <p>(50) Τοσοῦτον δ' ἀπολέλοιπεν ἡ πόλις ἡμῶν περὶ τὸ φρονεῖν καὶ λέγειν τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, ὥσθ' οἱ ταύτης μαθηταὶ τῶν ἄλλων διδάσκαλοι γεγόνασιν, καὶ τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποίηκεν μηκέτι τοῦ γένους, ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι, καὶ μᾶλλον Ἑλλήνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδείσεως τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας.</p> |

От этого народа существ-обладающих-словом (основание дружбы) отделяются все прочие живые существа — животные, рабы, варвары — как не владеющие речью, не умеющие принимать решение о совместном бытии путем совместного обсуждения, то есть как *вне-политические* (вне-полисные).

Человек есть *zoon politikon*, поскольку он есть *zoon logon exon*.

Пока все. Набрал много и не очень системно, чтобы Вы видели, с каким *zoon* имеете дело, и могли провести сообразное разделение.

Не премину еще раз настоятельно повторить: уважаемый Александр Фридрихович! Пожалуйста, не вменяйте в обязанность Вашей вежливости не только входить в мои дебри, но даже и вообще отвечать сколько-нибудь подробно. Мне не трудно представить себе степень Вашей занятости и увлеченности собственным делом. Не отвлекайтесь. Много Вашего мною еще не читано, хватит времени и сил, вчитаюсь: или получу ответы, или пойду дальше починять свой примус.

Всяческих Вам успехов, здоровья и хоть отдаленных просветов на нашем общем небосклоне.

* * *

Уважаемый Анатолий Валерианович!

Немного странными кажутся наши личные обращения в научной публикации; впрочем, оба мы помним ироничный прогноз, сделанный, кажется, еще в ту эпоху, когда физики не то шутили, не то продолжали шутить. Специализация в науке, все более узкая, приведет к тому, предрекали тогда, что в мире найдется не больше двух человек, занимающихся одной проблемой, так что статьи в журналах будут начинаться с прямого личного обращения, принятого в переписке. Что ж, будем ли мы считать, что дожили до предсказанных времен? Как бы не так! Труды Карла Шмитта, его биография, да и связи одного с другим обсуждаются в тысячах публикаций, так что *быть специалистом* по Шмитту в наши дни столь же невозможно, как быть дилетантом. Личное обращение, скорее всего, имеет иной смысл: это интуитивное возвращение к форме «Республики писем», из которой когда-то выростала современная наука и к которой она, быть может, принуждена вернуться, минуя все преграды на пути мысли, будь то пресловутое анонимное рецензирование или загадочный «фактор влияния». Ученые все еще могут говорить о том, что им интересно.

Перейдем теперь к Вашим рассуждениям. Первое из них не то чтобы маловажно, отнюдь нет, но главное в нем — определение суверенитета, которое мы находим у Шмитта в «Политической теологии», то есть в определенный период, в определенном контексте. Этот период и этот контекст для лучшего понимания необходимо всегда иметь в виду. Определение Шмитта — внимание! — столько же теологическое, сколько и политико-юридическое, и современные дискуссии вокруг него обычно тем более плодотворны, чем более вовлекают в рассмотрение также и этот второй, теологиче-

ский план. Но попробуем временно вынести его за скобки. Останемся в пределах политико-юридического.

Ваши сомнения по поводу обратимости данного определения я бы переформулировал так: Шмитт говорит, что суверен — это тот, кто может ввести чрезвычайное положение и прекратить действие законов, но если чрезвычайное положение введено, суверен может его и не отменять, *потому что ему выгодно*. Конечно, это очень абстрактное представление. В самом деле, революция, во время которой создается упомянутая Вами ВЧК, сама по себе есть положение чрезвычайное, все или почти все прежние законы не действуют, потому что исчезло пространство нормы. Поэтому здесь требуется важное различие, которое Шмитт и вводит в книге «Диктатура», вышедшей за год до «Политической теологии». Это различие между диктатурой комиссарской и диктатурой суверенной. Слово «комиссар» у нас прочно ассоциируется со временами Октябрьской революции и Гражданской войны. Однако исторически оно, конечно, много старше и, в общем, означает «порученец». Диктатура порученцев «защищает конкретную конституцию от посягательств, которые грозят эту конституцию уничтожить. ...Акция диктатора должна привести к такому состоянию, при котором право может быть осуществлено, поскольку любая правовая норма предполагает нормальное состояние в качестве гомогенной среды, в которой она действует»³. Именно поэтому диктатура такого рода, во-первых, временная, а во-вторых, возможна для отдельных областей государства. И то и другое логически невыводимо из понятия о праве, но работает именно как исключение. И — в политико-правовом смысле — именно так и надо понимать рассуждения в «Политической теологии» о том, что нормальное не доказывает ничего, а исключение доказывает все. Суверен — тот, кто может временно, на ограниченных территориях приостановить действие конституции и дать поручение назначенному им диктатору, а при нормализации ситуации вернуться к рутинному конституционному порядку. Однако весь расклад меняет понятие *суверенной диктатуры*. «Суверенная же диктатура весь существующий прядок рассматривает как состояние, которое должно быть устранено ее акцией. Она не *приостанавливает* действующую конституцию в силу основанного на ней, и стало быть, конституционного права, а стремится достичь состояния, которое позволило бы ввести такую конституцию, которую она считает истинной конституцией. Таким образом, она ссылается не на действующую конституцию, а на ту, которую надлежит ввести»⁴. Но если конституции еще нет, то нет и действующего права, а если нет права, то все действия суверенного диктатора неправовые? Шмитт намерен доказать, что это не так. Правовой смысл имеет действие конституирования права, а тот, кто совершает это действие, получает право не от высшей инстанции, но от себя самого — как *власть конституирующая*. Народ, нация — по учению обильно цитируемого Шмиттом Сийеса (развивающего идеи Спинозы и Руссо) — не ограничены рамками права, потому что сами являются его источником. Оттого и *народные комиссары* — порученцы народа — имеют очень специфические полномочия.

3. Шмитт К. (2005). Диктатура / Пер. с нем. Ю. Ю. Коринца. СПб: Наука. С. 157, 158.

4. Там же. С. 158.

Эти полномочия не определены, однако их особенность состоит в том, что комиссары при суверенной диктатуре не получают точного персонального поручения, а вместе с тем ссылаются на такую власть, которой в принципе не может быть положено пределов. Собственно, тут мы и застаем ту беспокоящую Вас формулу, которая может быть повернута куда угодно. От имени народа можно натворить куда больше, чем по поручению суверена, это очевидно, но и это еще не все. Ведь вопрос не в выгоде, которую извлекают народные комиссары, а в самой конструкции, и если уже конструкция народного суверенитета у Руссо разоблачается как перманентная революция, разрушающая и вновь создающая правопорядок, тогда суверенная диктатура — это отнюдь не диктатура чрезвычайного положения, понимаемого как исключение. Тогда чрезвычайное положение и есть рутина. Собственно, вся более или менее релевантная критика Шмитта вертится вокруг этого вопроса: что создает суверенный диктатор: порядок или постоянную войну на уничтожение того, что сам порождает? И кто такой господин чрезвычайного положения: суверен, принимающий решения и дающий поручения диктаторам-комиссарам, или суверенный диктатор, при котором только чрезвычайное и полагается как право? В особенности сложен этот вопрос, когда речь заходит о современных демократиях.

Что касается «дополнительных механизмов», это слишком большая тема для переписки. Отсылаю к «Приложению» к «Диктатуре». История известная, но все равно мутная. В Веймарской Конституции была статья 48, предусматривавшая особые полномочия президента. Шмитт рассматривал диктатуру рейхспрезидента несколько раз, в том числе и в данной работе. Об ограничениях полномочий диктатора в правовом государстве он писал: «...Типичная картина регламентирования чрезвычайного положения в правовом государстве состоит в том, что здесь описываются и ограничиваются и предпосылки предоставления чрезвычайных полномочий, и содержание этих полномочий, а кроме того, учреждается особый контроль. При этом должно, конечно, оставаться некоторое пространство для маневра, потому что в противном случае преследуемая таким учреждением цель — допустить возможность энергичного вмешательства — не была бы достигнута, а государство и конституция могли бы погибнуть из-за своей «легальности». Предпосылки предоставления чрезвычайных полномочий могут быть ограничены путем перечисления особых обстоятельств... В качестве дальнейшего ограничения, проводимого в рамках правового государства, к определению предпосылок примыкает точное указание содержания чрезвычайных полномочий. Диктатору дается по возможности более точный перечень тех экстраординарных средств, к которым он может прибегнуть... усугублено введением более жестких наказаний за определенные преступления и т. д. Все эти перечни говорят о том, что помимо перечисленных в них полномочий диктатор не обладает свободой действий...»⁵. Но все дело в том, что у немцев президент в то время отнюдь не был ничем ограничен в таком смысле. Шмитт объясняет это тем, что в 1919 году надо было наделять его особыми полномочиями в особой ситуации, а теперь — уже в середине 20-х, — если считают, что нормальное состояние достигнуто, надо было бы пропи-

5. Там же. С. 273, 274.

сать ограничивающие моменты, и это ничуть не затрагивало бы самую конституцию. Вот тут мы подходим к самому неприятному. Потому что для укрепления порядка, находящегося под угрозой, возможно, как мы видим, предоставление опасно широких полномочий тому, кто выступает как шмиттовский суверен — господин чрезвычайного положения, заново учреждающий порядок. От кого он получил полномочия? От народа! Но в системе представительного правления воля народа не реализуется в решениях непосредственно. Значит, диктатор, казалось бы, действует как «народный комиссар»? Но действует он не на пустом поле, а там, где прежде было право, только вот оно не действовало. И для защиты права нарушаются права. В середине 20-х Шмитт, с позиций правового государства, показал, что президент — не суверенный монарх и не суверенный диктатор. Первый может переступить через конституцию, второй конституцию создает на пустом месте. Но логика рассуждений о суверенитете оказалась сильнее всех доводов. Эта логика привела Шмитта к тому, чтобы поддерживать тех, кто, по его мнению, мог хотя бы и путем чрезвычайных мер привести ситуацию в Германии — все более и более беспокойную в начале 30-х гг. — к новой нормализации. Так он, в конце концов, поддержал и Гитлера.

Перейдем теперь ко второму, философскому пункту. То место, на которое Вы ссылаетесь, в оригинале выглядит так: «Wenn eine solche Vernichtung menschlichen Lebens nicht aus der seinsmäßigen Behauptung der eigenen Existenzform gegeneüber einer ebenso seinsmäßigen Verneinung dieser Form geschieht, so läßt sie sich eben nicht rechtfertigen»⁶. Несомненно, перекличка с Хайдеггером внятна всем, кто читал обоих мыслителей⁷. Конечно, интерпретация «Бытия и времени» для меня слишком рискованное мероприятие, однако дело отчасти облегчается тем, что делает сам Хайдеггер в упомянутом Вами курсе лекций⁸. Этот текст — важнейший источник, касающийся отношения Хайдеггера к философской антропологии, которое мы кратко обсуждали в нашей прошлогодней переписке. Напомню, что широко распространено воззрение, которое не чуждо, кажется, и Вам, что Хайдеггер радикально «разобрался» с философской антропологией уже до «поворота». Однако сразу по выходе «Бытия и времени» все выглядело иначе, философское завещание Макса Шелера «Положение человека в Космосе» и монументальный труд Хельмута Плеснера «Ступени органического и человек» (впечатление от которого было сильно смазано, впрочем, по позднейшему признанию Плеснера, брошюрой Шелера) были одной из самых влиятельных альтернатив проекту Хайдеггера, в чем он, конечно, отдавал себе отчет. Вот в этом лекционном курсе он попытался пройти по той же самой литературе и той же самой проблематике, на которую делали упор основатели философской антропологии⁹.

6. Если такое физическое уничтожение человеческой жизни совершается не из бытийственного утверждения собственной формы экзистенции в противоположность столь же бытийственному отрицанию этой формы, то именно его и нельзя оправдать (*Schmitt C.* [1963]. *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot. S. 50).

7. Теперь бы я стал переводить «бытие-вот», но сейчас это неважно.

8. См.: *Heidegger M.* (1983). *Gesamtausgabe*. II. Abt. Bd. 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

9. Арнольд Гелен сильно запоздал, в это время он только защищал первую диссертацию.

Отношение человека к миру — в отличие от отношения животного к окружающему миру — представляет особую важность для философской антропологии. Хайдеггер корректирует антропологический подход, поскольку говорит об *образовании* мира, а не о мире как существующем до и независимо от человека. Он, однако, подхватывает самое проблематику, постановку вопроса. Отсюда проистекает, собственно, и возможность разных толкований того, что составляет один из основных мотивов его лекционного курса. Одни видят здесь специфическое развитие тезисов «Бытия и времени»¹⁰, другие — их ревизию¹¹. Дело заключается в том, насколько термины и ходы мысли Хайдеггера приобретают здесь значение, сравнительно более близкое к повседневному, поскольку в рассмотрение включается также и биологический материал. Биологическое устройство организма таково, каково оно *есть*. В философской антропологии, считает Хайдеггер, все ограничивается именно тем, что есть, наличным, *свойствами* человека. Это не совсем справедливо, но в данном случае неважно.

Посмотрим, что говорил в лекциях сам Хайдеггер. Проблему смерти он рассматривает, демонстрируя различие между философскими и научными понятиями и отсылая к соответствующим (46 и следующим за ним) параграфам «Бытия и времени». «Человек всегда некоторым образом относится к смерти, то есть [именно] к своей смерти. В этом заключено [следующее]: Человек *может* забежать вперед к смерти как предельной возможности своего бытия-вот и уже отсюда понять себя в самой подлинной и полной самостности своего бытия-вот»¹². Нас, однако, подстерегает опасность вульгарного, обиходного словоупотребления, продолжает Хайдеггер. Ведь получается, что человек, чтобы подлинно существовать, должен постоянно думать о смерти, а поскольку вынести такое существование невозможно, ему остается только самоубийство — вывод совершенно безумный. Но откуда же взялось это недоразумение? Дело в том, что так можно было бы сообщать о *свойствах* человека, существующего наряду с камнями, растениями и животными. У человека *наличествует* некое отношение к смерти, и вот: это наличное выставляют в качестве требования, чтобы отношение к смерти было постоянно именно таким. Однако же при этом упускают из виду, что основной характер человеческой экзистенции составляет *решимость*, причем не я обладаю решимостью, но она овладевает мною¹³. Это решающее мгновение действия, и оно остается затем в воспоминании, сохраняя важность, хотя и не будучи в наличии. Вульгарный же рассудок не видит, что есть разница между повседневным существованием и мгновениями решимости. Итак, повседневность — это наличное, продолжительное, это неподлинная экзистенция, и ее связь с подлинной не есть нечто наличное, происходящее в человеке так же, как совершаются любые процессы.

10. См.: *Beelmann A.* (1994). *Heideggers hermeneutischer Lebensbegriff*. Würzburg: Königshausen & Neumann. См. в особенности S. 237 ff. (исследование «генетических связей» с поздними трудами Шелера).

11. См., напр.: *Wunsch M.* (2010). *Heidegger — ein Vertreter der Philosophischen Anthropologie?* // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Bd. 58. № 4. S. 553.

12. *Heidegger M.* Op. cit. S. 426.

13. См.: *Ibid.* S. 426 f.

Понятия смерти, решимости, истории имеют значение *не свойств* наличествующего, но указаний на понимающее самопреобразование бытия-вот¹⁴.

Вы пишете: «У Хайдеггера экзистенциальная решимость предполагает экзистенцию, выход из своего всегда уже наличного бытия, но выход собственно в себя, в собственного себя, открытие (Erschließen) собственного себя как виновника собственного бытия. Экзистенция есть поэтому предельное «объединивание» — *Vereinzelung*. Такова экзистенциальная предпосылка всякого возможного *Mit-Sein*. Оно — со-бытие, со-общество экзистенциально само-бытных, авто-номных (суверенных)». Я позволю себе здесь небольшое добавление. Совместное с другими бытие Хайдеггер в «БиВ» описывает не как сообщество «экзистенциально само-бытных», а как область «*das Man*». То, что из этого можно сделать целую социологию, в то время мало кто понял. Но все описания бытия-в-мире у Хайдеггера очень социологичны. Но это все-таки бытие-в-мире. А может ли быть сообщество самобытных, самостей? Впоследствии — справедливо или нет, это другой вопрос, — Ханна Арендт упрекала Хайдеггера: «... Самость, взятая в ее абсолютной изоляции, бессмысленна; если же она не изолирована, то, падшая в повседневность людей, она уже больше не самость»¹⁵. А если в понятие человека не входит совместная жизнь с другими людьми, атомизированные самости могут быть примирены только механическим образом, на гетерогенной им основе некоторой сверхсамости¹⁶. Это политический вывод, политическая критика того, что является имманентно политическим в самой сердцевине философии Хайдеггера, потому что сверхсамостью у него, как можно предполагать, оказывается — в понимании Арендт — «немецкий народ, знающий себя в своем государстве»¹⁷. Это именно то самое время, дух которого, как Вы пишете, менялся. Но Хайдеггер оказывается тогда, как и Шмитт, не более чем игрушкой духа времени. «Что же тогда выпадает на долю индивидуального *Dasein*, которому *случилось* быть фактически заброшенным сюда (*da*): в этот исторический момент, в этот народ? Разумеется, включиться в экзистенциальную революцию общенародного *Dasein*», — пишете Вы. Но если нечто «выпало на долю» тому, кто «заброшен», при чем тут его «решимость»? Как толкуется его «*Dasein*»? Как «*in-der-Welt-sein*»? Но тогда коллективность продолжает быть столь же неподлинной, как и наличное индивидуальное существование.

Именно здесь мы можем вернуться к Шмитту. Связь между ним и Хайдеггером, конечно, была, и сочинения друг друга они читали, и переписывались, в том числе и в роковом 1933 году, начиная активное политическое сотрудничество с нацистами. Немаловажно, что продолжалась эта связь и после войны, но в нашем случае этой стороны дела мы не касаемся. Чуть ли не первая из послевоенных критических работ посвящена как раз анализу *решения* как того, что объединяет Шмитта, Хайдеггера

14. См.: *Ibid.* S. 428 f.

15. *Arendt H.* Was ist Existenzphilosophie? S. I. S. a. S. 35.

16. *Ibid.* S. 38.

17. Формула, использованная Хайдеггером в ректорской речи «Самоутверждение немецкого университета», при вступлении в должность в 1933 г. См.: *Heidegger M.* (2000). Gesamtausgabe. Abt. I. Bd. 16. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. S. 108.

и Эрнста Юнгера¹⁸, есть и более поздние работы того же рода¹⁹, так что в некотором роде вопрос хорошо исследован. Но я бы добавил сюда еще и то, о чем пишу выше, то общее, что есть у раннего Хайдеггера, философской антропологии и Шмитта. Прежде всего, конечно, у Шмитта свои серьезные отношения с философской антропологией, его переключки с Шелером достаточно известны, а что касается Плеснера, то это, пожалуй, наиболее показательный случай. Плеснер в начале 30-х публикует книгу «Власть и человеческая природа», где одобрительно цитирует Шмитта, а Шмитт в переиздании «Понятия политического» в виде брошюры в то же время столь же одобрительно цитирует Плеснера. Антропология Плеснера содержит утверждение о человеке как существе не столько слабом и недостаточном, сколько неопределенном. «Человек как власть» называется одна из глав книги Плеснера. Можно было бы сказать, что понимание человека как власти есть перетолкование понятия свободы. Но в традиционное понятие свободы не входит то, что закладывает в понятие власти Плеснер: опасность и угроза, которые представляет человек для человека. Не заложено в него и то конкретное борение и решение, о которых говорит Плеснер. «Это самоопределение человека не имеет ничего общего с кантовской автономией, если считать эту последнюю вневременным основным актом свободного самостояния (Selbstnahme), выше которого ничего нет»²⁰. Выше человека, — пишет Плеснер, — его история, история решений, *которые уже были приняты прежде*. По отношению к ним всякий раз, принимая решения, приходится определяться: держаться ли уже принятых прежде решений или нет. «В этом отношении неопределенности применительно к самому себе человек опознает себя как власть и выявляет себя для своей жизни, теоретически и практически, как открытый вопрос. В чем он себе в этом отречении [от определенности] отказывает, то снова прирастает у него как сила можествования. То, что тем самым обретоно в полноте возможностей, одновременно решительным образом отграничивает его от бесконечного множества иных возможностей понять себя и постигнуть мир, тех возможностей, которых он теперь уже не имеет»²¹. Приращение и ограничение возможностей сопряжены друг с другом, прошлое не детерминирует настоящее и будущее — это Плеснер называет принципом «открытой имманентности». В конце концов, он приходит — внимание! — к тому, что человек может реализовать себя только в своем народе²². Взаимосвязи философской антропологии Плеснера и политической философии Шмитта хорошо изучены²³, и я только напоминаю об этом. Главное для нас сейчас вот что: если есть такая линия, которую я условно называю линией философской антропологии, то к ней в данном случае относятся и Шмитт, и

18. См.: *Krockow Chr. v.* (1958). *Die Entscheidung: Eine untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*. Stuttgart: Enke.

19. См.: *Rother R.* (1993). *Wie die Entscheidung lessen? Zu Platon, Heidegger und Carl Schmitt*. Berlin, Wien: Turia & Kant.

20. *Plessner H.* (1979). *Macht und menschliche Natur // Plessner H. Zwischen Philosophie und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 319.

21. *Ibid.* S. 321.

22. См.: *Ibid.* S. 361 ff.

23. См., напр.: *Kramme R.* (1989). *Helmuth Plessner und Carl Schmitt*. Berlin: Duncker & Humblot.

Плеснер, и Хайдеггер. Здесь решимость, решение и самореализация через политическое единство народа — один из устойчивых мотивов, которые надо рассматривать и как дань духу времени, и как попытки на него, этот дух времени, повлиять. Таким образом, я оспариваю у Вас именно это: нет никакого столкновения человека-одиночки и человека-арийца. Все, что должно было произойти, по самой логике мысли, происходит именно с одиночкой, который с готовностью обращается к политическому единству, потому что сам для себя невыносим.

Обращаясь к третьему пункту, я нахожусь в затруднении. То, что я сумел для себя уяснить, не вызывает желания спорить. Вот это место в Вашем письме суммирует все важное: «От этого народа существ-обладающих-словом (основание дружбы) отделяются все прочие живые существа — животные, рабы, варвары — как не владеющие речью, не умеющие принимать решение о совместном бытии путем совместного обсуждения, то есть как *вне-политичные* (вне-полисные).

Человек есть *zoon politikon*, поскольку он есть *zoon logon echon*».

Так и есть. Но здесь мы вступаем в совершенно новую область. Для Шмитта политическое есть противостояние одного народного единства другому. Если речь заходит о внутренней политике, эта конструкция ничего не дает. Единственная попытка Шмитта рассмотреть внутреннюю жизнь как политически напряженную — его работы, посвященные устройству тоталитарного государства²⁴, в то время как знаменитые работы о кризисе парламентаризма сводятся к тому, чтобы продемонстрировать невозможность конституирования политического в разумной речи в современную эпоху. Здесь обращение к античности нам поможет лишь отчасти. Мы должны были бы привлечь к рассмотрению и труды Ханны Арендт, в которых читается скрытый ответ Шмитту, и инспирированные как Шмиттом, так и Арендт, сочинения Хабермаса, и критику Хабермаса в работах Лумана о процессуальном характере демократии.

Но все это увело бы нас слишком далеко от темы.

Наверное, в этом месте следует просто поставить точку.

С уважением,
А. Ф. Филиппов

24. См., напр.: *Schmitt C.* (1933). *Staat — Bewegung — Volk*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.