

Политическая гетерогенность и «конституция свободы»

Алексей Глухов*

Аннотация. В статье рассматриваются условия реализации политического проекта «конституции свободы» на основании опыта XX в. Жесткое противостояние на протяжении всего столетия философских логик различия и репрезентации позволяет сформулировать основную политическую проблему — взаимную неперевоодимость языков свободы и справедливости. Основанием конституции свободы должны стать автономные «формы жизни», которые справедливо распределяются в сложной некартезианской текстуре политического бытия.

Ключевые слова: конституция, свобода, справедливость, либерализм, коммунитаризм, политическая логика, различие, репрезентация.

В книге «О революции» Ханна Арендт представляет идеальное основание нового государства — «конституцию свободы», *constitutio libertatis*. Выдающимся свидетельством этого философского замысла стала история создания и ратификации американской конституции. Несмотря на свой культовый статус, сама американская конституция всего лишь текст, который читают, копируют и переводят на другие языки. Наш основной закон — локальная адаптация одной из копий этого текста. Конституция как текст у нас уже есть. Но возможно ли возобновление исходного замысла «конституции свободы»?

Арендт цитирует Джона Адамса: конституция становится опорой, когда ее понимают, одобряют и любят, без этого она «мыльный пузырь, парящий в воздухе» (Арендт, 2011: 200). Текст, вообще слово в широком смысле, логос, не действует сам по себе, как бы хорош он ни был. Чтобы иметь вес в политической реальности, логос должен сочетаться с внелогическим элементом (например, с всенародной любовью и одобрением). Внелогический элемент придает силу и действенность слову или аргументу в политике. Арендт усматривает «огромную разницу между конституцией, навязанной народу... и конституцией, посредством которой народ конституирует свою собственную форму правления» (Арендт, 2011: 199). В последнем случае и возникает то, что можно назвать «конституцией свободы»: конституируется не просто текст, но мифопоэтическая среда («текстура», буквально «ткань», обволакивающая среду обитания), в которой народ живет, наслаждаясь своей свободой. В качестве недавнего

* Глухов Алексей Анатольевич — кандидат философских наук, старший научный сотрудник НИУ ВШЭ. Email: agloukhov@hse.ru

© Глухов А. А., 2013

© Центр фундаментальной социологии, 2013

вдохновляющего примера можно упомянуть новорожденную исландскую конституцию, созданную при активном участии жителей страны методом «краудфандинга»¹. Прежняя конституция Исландии — технический документ, регламентировавший работу государственных институций и лишь в последних статьях упоминавший о простых гражданах. Новая конституция начинается с описания прав и свобод, характеризующих некоторую идеальную форму современной европейской жизни, и лишь в конце говорится о государственных институциях. Обратный порядок символизирует политический переворот, мирную революцию, превращение граждан из читателей текста в его авторов. Инициатива новой исландской конституции выделяет этот текст как оригинал среди копий. Но можно вспомнить также о недавних событиях нашей истории, о кратком периоде времени, буквально нескольких днях декабря 2011 г., когда политическая система зависла в невесомости, как мыльный пузырь, о котором говорил Адамс.

Почему в нашем случае не удалось то, что удалось исландцам? Ответ очевиден: наше общество больше и сложнее. Но что означает этот ответ и как оценить меру сложности? Активное участие граждан в общем деле предполагает, что у них есть общий язык, на котором они формулируют идеи, понятные для всех членов сообщества. Успех исландцев основан на том, что они владеют одной и той же «языковой игрой», общим логосом. «Языковая игра», по Витгенштейну, соответствует некоторой «форме жизни» (*Lebensform*). Исландцам удалось создать новую конституцию, потому что у них есть языковая игра, в которой выразимо то, как они живут и хотят жить, наслаждаясь своей свободой, — их желанный образ существования, та самая «идеальная форма современной европейской жизни». Получилось как в хайдеггеровском идеале: народ создал свой «поэтический эпос», новую конституцию, которая теперь оберегает его свободное бытие. Будучи реалистом, Арндт, конечно, не рассчитывала на подобное единодушие в сложных случаях. Она искала опорные свободные элементы политической жизни, из которых состоит сложная реальность. Если знаешь эти элементы свободы, можно мыслить об их собирании в «конституцию свободы». Решение Арндт было основано на плане Джефферсона создать «элементарные республики», систему районов (*ward system*) (Арндт, 2011: 346–349). Благодаря своей территориальной связности эти элементы политического бытия должны были гарантировать в государственных масштабах сохранение и учет особого мнения граждан каждого «района». План Джефферсона не был реализован, и Арндт не достигла большого успеха в его реабилитации. Ее вера в магическую связь между общей землей и общим мнением, которую она разделяла со своим учителем, не выдерживает критики. Тем не менее в этом решении также просматривается идея о соответствии формы жизни и некоторой логики. Как и Хайдеггер, Арндт считала, что форма жизни определяется территорией. Но каково основание формы жизни в общем случае? Мы сталкиваемся с проблемой фундамента политической теории и оказываемся перед необходимостью включиться в спор фундаменталистов и антифундаменталистов

1. Этого слова еще не хватает в словаре Арндт; по ее мысли, конституционное фундирование есть краудфандинг.

(Анкерсмит, 2011: 201). Обращение к понятию «форма жизни», которой соответствует некоторая форма рациональности, «логика» («языковая игра»), позволяет уклониться от этого обременительного выбора. Политическая реальность, разумеется, строится на некоторых основаниях, но внешний наблюдатель, политический мыслитель, никак не распоряжается этими основаниями даже на уровне теории. И, конечно, он не может предлагать от себя никакие априорные основания. Рассмотрим классический пример такого основания — принцип «безопасности», согласно которому все люди стремятся прежде всего или по большей части сохранить свою жизнь. Случаи героизма и самопожертвования не способны опровергнуть это основание, потому что они исключительны, их можно не принимать в расчет. Что, однако, опровергает этот принцип — так это существование особого образа жизни, подчиненного исключительно испытанию своего мужества и преодолению опасностей. Здесь исключением становятся не отдельные героические события в жизни нормальных людей, ничем не отличающихся от других, но сама форма жизни, соответствующая этой аномальной логике. В итоге элементом реальности можно назвать скорее гетерогенную пару силы и слова, определяющую самодостаточный образ жизни, фундированный в себе, который суверенно предъявляет себя сообществу в своем непонятном для других эзотерическом логосе.

Предлагаемая теоретическая разметка не претендует на новизну. Напротив, идея о гетерогенности политической реальности — это базовый уровень политического реализма, неизменно воспроизводящий себя на протяжении всей истории. В этом убеждают, например, исследования по типологии политического мышления в пост-ницшеанской «интеллектуальной волне». Это философское движение — локомотив одного из двух ведущих направлений современной мысли, так называемого континентального. Интеллектуальная история XX в. — это летопись отношений этого движения с конкурирующим — «аналитическим». Дата здесь важна — XX в. — ведь сегодня общепризнано, что бывшее противостояние закончилось, началась новая эпоха мысли. Однако философия всегда отличалась тем, что влияла скорее на будущее, чем на настоящее. Нам будет непросто освободиться от интеллектуального багажа предшествующего столетия. Между тем это наследие ставит нас перед неожиданной проблемой. Два доминантных направления современной мысли опираются на несоизмеримые между собой логики и говорят на разных языках. Они ставят разные вопросы и получают разные ответы, даже если на первый взгляд занимаются одной темой. Так, в политической философии ведущим понятием в одном случае стала «свобода» (Арендт пишет главные тексты о свободе в XX в.), в другом случае — «справедливость» (Дж. Ролз создает базовый текст англосаксонской политической мысли — книгу «Теория справедливости»). Естественные языки (например, русский) счастливо избавляют нас от проблем с использованием этих слов. Но общность, даруемая естественным языком, — это обманчивое и обычно никогда не исполняемое обещание политической гармонии. При всем интеллектуальном богатстве, доставшемся нам от прошлого века, нам сегодня не хватает в нем одной мелочи: в начале XXI в. у нас нет единого языка философской мысли, на котором можно одновременно

вести речь о свободе и справедливости. Последствия этого немедленно сказываются в момент «политической невесомости». С помощью элементарного текстологического анализа нетрудно убедиться в том, что большинство политических манифестов зимы 2011/12 г. относятся к одной из двух групп: в них либо говорится о свободе с цитатами из европейских авторов, либо о справедливости с цитатами из американцев. Так наследие прошлого удерживает контроль над нашим будущим.

* * *

Для иллюстрации ключевого тезиса нашего рассуждения о доминировании двух логик уместно привести некоторые примеры из истории современной политической мысли. Нелюбовь Арндт к слову «справедливость» декларируется и объясняется в послевоенном тексте «Философия и политика», где Платону, философу справедливости и государственного администрирования, противопоставляется Аристотель, философ дружбы (Arendt, 1990: 83). Претензии, предъявляемые к арндтовской интерпретации Античности, не должны отвлекать внимание от ее весьма современной политической логики, характерной также для М. Хайдеггера и К. Шмитта. Арндт отказывается от апелляции к справедливости ровно потому, что для нее это слово-маркер системы предписаний и контроля за независимым мнением, основанной на использовании рациональных методов мышления и универсального знания. Арндт достаточно наивно пытается противостоять этой системе с помощью систематической цензуры отдельных слов в словаре политического мыслителя (в список запретов помимо слова «справедливость» попадает также слово «философия»). В результате одной логике рассуждения противостоит другая логика с не менее жесткими правилами.

Другой показательный случай — диалог М. Фуко с Н. Хомским, кульминацией которого становится спор о характере власти, возникающей после победы освободительного движения. У Хомского нет сомнений, что новая власть должна быть справедливой. Но Фуко демонстрирует упорную несговорчивость в этом пункте. «Справедливость» — слово чужого языка, на котором французский философ отказывается мыслить. Он утверждает, что пролетариат бросает вызов капитализму ради установления своей власти, а не ради справедливости, и вполне допускает, что диктатура пролетариата может обернуться кровавым насилием в отношении других классов (Chomsky, Foucault, 2006: 51). Единственное, что интересует Фуко, — это несправедливость, которую пролетариат допускает по отношению к себе, отказываясь взять власть (Chomsky, Foucault, 2006: 52). Установление справедливости в ином смысле потребовало бы соизмерения между собой всех частей общества. Любая фиксированная система легальных отношений, сколь бы несправедливой она ни была, позволяет не имеющим власти проигравшим классам подчиняться правилам социальной игры и тем самым уклоняться от прямых репрессий. Но победа пролетариата не приводит к рациональной фиксации правовых норм, охватывающих все общество, поэтому чисто логически ничто не способно воспрепятствовать самым кровавым

эксцессам. Фуко откровенно признается: «Я не вижу, что тут можно возразить». В политической логике различия, к которой он апеллирует, не предусмотрено средств для выстраивания аргумента против насилия по отношению к другим классам, поскольку в основе такого аргумента должна лежать некоторая мера, соотносящая разные части общества между собой. Однако даже если согласиться с Фуко, что его логика безупречна, она нисколько не избавляет нас от политической проблемы, которую он маскирует своей превосходной аргументацией.

В англосаксонском мире обнаруживается на первый взгляд совершенно иной интеллектуальный ландшафт. Однако у этого несходства можно заметить определенный паттерн, превращающий его скорее в сложную разновидность антитезы к ведущим европейским позициям. В кульминационный момент континентальной рефлексии после мировой катастрофы с другого берега пролива можно было услышать, что политическая философия окончательно умерла (Laslett, 1956: vii). Это был период абсолютного доминирования аналитической мысли, лишенной восприимчивости к истории. Другая форма антилогии артикулировалась спустя 20 лет с выходом книги Дж. Ролза «Теория справедливости». Политика вновь оказалась в центре внимания философии, однако язык, на котором она говорила, словно оправдывал худшие опасения Арндт, связанные с теоретической формой жизни. Как ни в чем не бывало в книге Ролза излагается теория обустройства политического бытия на основе априорных и универсально значимых умозаключений. Ролза, как и Арндт, относят к либеральным мыслителям, однако ролзовское понимание свободы имеет мало общего с арндтовским. Скорее нужно вести речь об омонимии свободы и требовать разъяснений в тех случаях, когда эти мыслители без разбора причисляются к «либералам». Здесь можно вспомнить, например, легкость, с которой С. Жижек причисляет Арндт к «либерально-демократическому универсуму» (Žižek, 2009: 121). В книге «Политический либерализм» Ролз перечисляет три момента свободы: 1) граждане обладают самостоятельным и рациональным пониманием блага; 2) они являются автономной инстанцией требований к институтам, обеспечивающим достижение блага; 3) они считаются свободными, поскольку способны взять на себя ответственность за достижение своих целей, что влияет на оценку их требований (Rawls, 1996: 29). Очевидно, что институционально-правовой характер такой свободы весьма далек от предложенного Арндт понимания свободы как виртуозности. Парадоксально, что Ролз, как и Арндт, предпочитает политическое, а не метафизическое обоснование свободы. Но и в этом случае тождественные термины снова имеют противоположное значение: у Ролза политическое бытие фундируется наличными институтами и формальными процедурами, которыми в первую очередь пренебрегает Арндт, приглашая вместо этого искать истоки свободы в античных гражданских практиках. Определения свободы и блага у Ролза вторичны и подчинены главной цели — решению задачи распределительной справедливости, которое предвосхищается уже выбором самой «исходной позиции». За это Ролза критиковали коммуитаристы (М. Сэндел, М. Уолцер, Ч. Тейлор), полагавшие, что основой общественного бытия являются сложившиеся практики существования и автономное понимание блага, свойственные

солидарным сообществам. Они повторяют ход мысли Арендт, фактически закрывая тему справедливости. Это замечание может показаться чрезмерным, учитывая, например, популярность учебного курса «Justice», который М. Сэндел на протяжении десятилетий читал в Гарварде (Sandel, 2009). Но судя по записям, в курсе не столько излагается теория справедливости, сколько показывается недостаточность либерального и утилитарного подходов при решении конкретных вопросов текущей политики. Коммунитаристы отказываются от главной идеи, двигавшей Ролзом, — единой и всеохватной теории. М. Уолцер удачно выразил эту мысль, озаглавив свою книгу «Сферы справедливости» (Walzer, 1983). Дистрибутивная справедливость сама подвергается здесь распределению по отдельным областям социального бытия. Тот же самый прием применяется не только в синхронном срезе, но и диахронии. Коммунитаристы обращают внимание на исторические примеры различных сообществ, каждое из которых обладает произвольной структурой, образующей «существенный фон» для конкретной матрицы распределительной справедливости (Taylor, 1985: 294). Интеллектуальное многообразие отдельных политических сфер и замкнутых исторических сообществ, примеры которых используются для субверсии универсальной теории, заставляет вспомнить топографию мысли, предложенную в «Тысяче плато» Ж. Делезом и Ф. Гваттари, или несколько неуклюжий термин, посредством которого Рорти определял это направление американской политической мысли: «постмодернистский буржуазный либерализм» (Рорти, 1999: 96). Для наших целей достаточно зафиксировать, что англосаксонские коммунитаристы и континентальные мыслители думают в сходной логике: они указывают аномалии, выпадающие за рамки любой единой и общезначимой репрезентации общества, находят исключительные «места», не учитываемые в декартовом пространстве, освещаемом светом разума. Для коммунитаристов такие аномалии — это выражение «общего блага» некоторого сообщества. Поскольку общее благо автономно, оно также является манифестацией свободы сообщества. Но связь блага и свободы остается в этой теории недостаточно раскрытой, что и позволяет коммунитаристам довольствоваться расчленением проблемы справедливости, которое, по сути, является отказом от ее решения.

Напрашивающиеся параллели с Арендт позволяют указать, где их логика доходит до своих пределов. Арендт также пыталась противостоять доминированию универсальной политической теории, причем ее мысль черпала вдохновение в исторических примерах хорошо устроенных сообществ и прежде всего — в античных образцах. Но если коммунитаристы возражали против этической нейтральности, которую декларировала универсальная политическая теория (например, у Ролза), то Арендт была глубоко убеждена в пагубности всякой большой теории, полагая, что любой общезначимый вердикт разума ведет к установлению тоталитарного режима мысли. Это заставляло Арендт проявлять строгость к собственному стилю мышления и в конечном счете даже расстаться со статусом философа. Однако опасность политическому бытию угрожает и с другой стороны, ведь суверенное выражение своей свободы неизбежно оборачивается тиранией по отношению к другим людям и сообществам. Сложное лавирование между угрозами, подстерегающими политика, привело Арендт

к требованию мыслить свободу без суверенности. Ведущим примером такой свободы у нее становится не общее благо суверенного сообщества, но театральная перформанс, например, виртуозная игра на флейте. Арндт решала политическую проблему, ее мало интересовало соперничество философских школ. Поэтому ее собственная теоретическая позиция оставалась открытой для рефлексии и самокритики, а вопрос о соотношении ангажированного политического действия и беспристрастного суждения об исторических событиях был одним из главных побудительных мотивов внутренней эволюции ее мысли. В конечном счете Арндт оставляет своему суждению весьма скромный шанс на реализацию не только вследствие непреодолимого ощущения исторического пессимизма, присущего всем постнищезанцам, но также из опасения оказать деформирующее влияние на чужое мнение. Коммунитаристы не были склонны к проблематизации политического значения собственной философской теории. Переход от утилитаристской калькуляции потерь и приобретений к этическим оценкам представлялся им несомненным выигрышем для политического мышления. Но любая этическая оценка обычно незаметно превращается в инструмент социального воздействия, применяемого со стороны сообщества к маргиналам. Ч. Тейлор ссылается на Аристотеля в обоснование тезиса о том, что достоинство человека обеспечивается только в сообществе людей (Taylor, 1985: 292). Этот аргумент неопровержим, но загвоздка именно в том, что его практическому опровержению не всегда предоставляется справедливый шанс. Биография другого древнегреческого философа, Сократа, свидетельствует, что даже образцовое сообщество уничтожает тех, кто пытается преодолеть его ограниченность. В этом пункте аналогии между американскими коммунитаристами и европейскими «постмодернистами» заканчиваются. По сути, коммунитаризм отказывается от решения не только проблемы дистрибутивной справедливости, но и проблемы радикальной свободы, довольствуясь опорой на исторически сложившиеся групповые идентичности. В свою очередь, европейский взгляд на свободу (в частности, взгляд Фуко) кажется Тейлору «ужасно односторонним» (Taylor, 1985: 164). А. Янг делает вывод, что стремление к идеалу коммунитарного бытия неизбежно подавляет социальные различия, в которых выражает себя свобода (Young, 1990: 227). Однако в отличие от либеральных мыслителей вроде Ролза, коммунитаристы в меньшей степени озабочены реализацией некоторого идеала в будущем, чем описанием реальных сообществ и социальных «сфер» в настоящем и прошлом. Отсутствие утопических планов не всегда оказывается достоинством теории. Политическая проблематика нередко сводится к конфликту прошлого с будущим за положение в настоящем, поэтому искусственное ограничение временного горизонта в научном исследовании говорит скорее о том, что важные вопросы оставляются без внимания. Ролз мог легко ответить, зачем он представляет публике свою теорию справедливости, — чтобы изменить общество к лучшему. Основным адресатом коммунитаристской аргументации оказывается академическое, а не политическое сообщество, и без того уже обладающее автономным представлением о собственном благе, которое философ лишь помогает артикулировать. Изменению подвергается стиль научного мышления, поэтому для развития аргумента совершенно необходи-

мо наличие конкурирующей теории, грозящей исказить естественные представления общества о самом себе. Коммунитаризм, по сути, возвращает сообществу его же интеллектуальную собственность после того, как идеология Просвещения выхолостила знание людей о самих себе. Философ оперирует в академической среде, а не в политическом пространстве. Это оберегает его от конфликта с остальными гражданами, но закрывает для него возможность реформы сообщества и свидетельствует об отсутствии самостоятельного суждения о благе. Ролза можно назвать либералом, но отнюдь не за то, что он дал сколько-нибудь удовлетворительное определение свободы, а за то, что его исследование призвано было оказать эмансипирующее воздействие на сограждан. Парадоксальным образом его теория справедливости была расценена критиками как средство подавления человеческой природы. Однако в любом случае ни у кого не было сомнений в политической эффективности либеральной философской позиции. В коммунитаристском варианте философия склонна к превращению в описательную науку, не рассчитанную ни на решение, ни тем более на создание масштабных политических кризисов. Но поскольку философия все же сохраняет интерес к фундаментальной политической проблематике, в которой судьба самого общества оказывается одной из ставок, а не надежным ориентиром, она сталкивается с выбором политической логики — аномальной свободы или коммунитарной справедливости. Поэтому наиболее последовательным противником распределительной логики в американской мысли оказываются не коммунитаристы, но, например, Айрис Мэрион Янг, определявшая справедливость через различие. Ее концепция справедливости — «city life», «жизнь большого города» — кажется случайной находкой или попросту тавтологией: сам полис объявляется идеальной политией. Янг считала, что пространство большого города образует благоприятную среду для совместного бытия чужаков («being together of strangers»), образы жизни и представления о благе которых несоизмеримы между собой (Young, 1990: 237). Тем не менее идея о том, что решение проблемы справедливости связано с конструкцией, сохранением и трансформацией некоторого сложно устроенного и неоднозначно интерпретируемого пространства, представляется плодотворной, и мы вернемся к ней в финале статьи.

* * *

Отказаться от интеллектуального наследия XX в. было бы роковой ошибкой. В нашем распоряжении сегодня есть две блестяще разработанные политические логики (которые на техническом философском наречии называются логикой различия и логикой репрезентации). Это ставит нас исторически в привилегированное положение, поскольку позволяет ясно сформулировать основную проблему, на которую должен ответить замысел «конституции свободы». Она связана с гетерогенностью политической реальности, которая конституируется встречей несоизмеримых логик — логики различия и логики репрезентации. Сегодня ее также можно сформулировать как проблему взаимной непереводимости языков свободы и справедливости. При всем многообразии языков описания на протяжении европейской истории эта проблема

сохраняется неизменной. Ее поставил еще Платон в «Государстве», а в наше время ее вновь поднимает, например, та же Арендт в книге «О революции», когда говорит о двух основаниях и двух несоизмеримых языках политической мысли — либеральном и консервативном. Наличие двух гетерогенных языков политической мысли не просматривается изнутри лишь одной из упомянутых школ современной философии. Начало нового века, ознаменовавшее ослабление бывшего интеллектуального противостояния, дает нам сегодня исключительный шанс увидеть крупномасштабный паттерн европейской мысли и придать ему смысл сквозной проблемы политической и философской истории. В иных обстоятельствах эта проблематичная преемственность затемняется второстепенными резонами академических, национальных, переводческих и прочих традиций.

В момент «политической невесомости» у оппозиции всегда имеются две возможности: заявить о себе как о новой политической силе (т.е. действовать через свое различие с другими) либо, «не выделяясь» среди других, требовать соблюдения установленного для всех закона. В декабре 2011 г. был выбран второй вариант. Протестующие вышли на площадь, продемонстрировав свою силу, но не сказали своего слова. Лозунг «Вы нас даже не представляете» был обращен к депутатам, но по иронии судьбы его следовало бы отнести к самим протестующим, которые так и не пришли к единому мнению о том, как они представляют сами себя. Не разобравшись в этом, они не смогли заговорить на своем языке, выразить в свободной речи экстраординарное требование участия в политической жизни. Как только оппозиция заговорила на языке власти, власть без труда распорядилась этим языком по своему усмотрению. Законодательная рамка стала пластичной: правительство раздавало обещания по либерализации режима. Отказавшись от своей речи, оппозиция предпочла более простой путь, но он сделал невозможным ее реализацию как политической силы. Единственный шанс был в утверждении своей особенной речи в общем политическом дискурсе. Это сделало бы общение с другими силами сложным, но зато было бы меньше поводов для произвольной интерпретации движения. Сегодня же все термины, которые в ходу по отношению к протесту, — это ярлыки, а не самоназвания. Отсутствие своего имени и своего языка делает невозможным логическую защиту движения. Оно проигрывает уже потому, что говорит внутри чужой речи.

Можно возразить, что язык описания политической реальности, которым пользуется власть, порой настолько примитивен, что невозможно всерьез обсуждать преимущества ее логики над новейшими теориями, которыми оперирует образованная публика. Действительно, разве это не «скандал разума», если тактика власти на выборах в крупнейшей стране мира в начале XXI в. убедительнее всего описывается в терминах, заимствованных из жизни города Флоренция XVI в.? Однако никакая новая теория общества не способна утвердить себя в реальности лишь по причине своих интеллектуальных достоинств. Теория остается ничтожной, если не отдает себе отчета в том, какой социальный механизм обеспечивает доказательную силу ее умозаключений. В то же время в условиях монополии одной политической силы нет нужды в сложных теориях, а значит, и в том, чтобы навязываемая картина реальности соот-

ветствовала идеалу справедливости. Качественное усложнение политического языка возникает с появлением новых сил, которые предъявляют свою речь, несоизмеримую с прежним набором логик.

В нашей ситуации мы столкнулись, с одной стороны, с монополией силы и следующей отсюда вариативностью политической логики, с ее неизбежным упрощением, а с другой стороны, с неудачей эксперимента по превращению спонтанно возникшего движения в свободную речь. Все это можно, конечно, изучать нейтрально, с позиции внешнего наблюдателя, как динамические процессы в сложных биологических системах. Однако настоящий ученый не может мириться с ролью резонера, ему важно, чтобы его теория получила одобрение не только в академической среде, но и в самой реальности. Но для этого его слово должно опираться на некоторую автономную силу. Ученый может внести свой вклад в то, что поздний Фуко называл «политическим советом». Ученый рассчитывает, что его модель будет замечена теми, кто принимает решения. Но нельзя придерживаться иллюзии, что теория получает признание, поскольку отвечает реальности. Скорее теория впервые касается реальности в момент признания. Здесь возникают концептуальные сложности того же порядка, с которыми бьется квантовая механика. Речь не идет о том, чтобы строить политическую науку по образцу математики. Напротив, концептуальные проблемы, с которыми мы имеем дело в естественных науках, имеют «политический» характер, в их основе тот же инвариант европейского движения в истории, который в политической реальности выражается в непереводаемости языков свободы и справедливости, а в физике — в непереводаемости языков квантовой и классической механики. В любом случае возникает аналог проблемы «наблюдателя». Расчет на то, что политологу удастся сохранить дескриптивную нейтральность, в конечном счете ошибочен. В любой нейтральной описательной работе сохраняется нередуцируемый остаток политического действия.

Политический совет — это диалог с властью, он еще не обеспечивает ученому собственной свободной речи. Ученый не обладает свободной речью, если не утверждает радикальный приоритет истины. Своей речью об истине он выделяется среди всех и становится аномальным участником сообщества. Это особое место ученого в политической жизни не фиксируется ни его зарплатой, ни его принадлежностью к числу работников бюджетных организаций, ни средой обитания и ни уровнем образования, но только тем, что он всегда отдает приоритет истине перед прочими соображениями, обязательствами и лояльностями. Это аномальное положение невычислимо методом социологических опросов, так как требуется умение слушать не ответ на заданный вопрос, но спонтанную речь. Точное указание места в политической реальности, которое занимает ученый, выразимо только на его языке. Оно звучит в момент «каминг-аута». То, с чем общество вынуждено мириться после всякого акта саморепрезентации, — это особый образ жизни, то есть гетерогенный элемент реальности, сочетающий самореферентную логику с самодостаточной позицией, дающей право на высказывание того, что расходится с ожиданиями других людей.

Одним из первых образов жизни, возникших после перестройки, были «новые русские». Это особый тип рациональности, еще малоизученный, основанный на логике «понятий», чуждый большинству людей, смеявшихся над анекдотами про «малиновые пиджаки». Это был период саморепрезентации экономического образа жизни, отдающего радикальный приоритет накоплению капитала. В этом смысле между «белыми лентами» и «малиновыми пиджаками» есть много общего из-за их обособленности от повседневного бытия остальных людей. Политическая реальность состоит из такого рода несоизмеримых между собой автономных форм жизни. Из других известных типов стоит упомянуть религиозный (составляющий основу американского культа «разнообразия») и милитантный, «героический», известный с Античности, о котором нам напоминают Делез концептом номадической «машины войны» (Deleuze, Guattari, 1980: 351) и Фуко концептом «воинственная жизнь» (Foucault, 2011: 184). Сельский образ жизни — язык с множеством диалектов, сросшихся каждый со своим местом на почве. Разнообразные коммунитарные формы жизни, например, левое движение, оказавшееся более жизнеспособным в кружках единомышленников, нежели в масштабе целого государства. Самое многообещающее в исследовании форм жизни — это непредсказуемость и открытость. Мы узнаем о какой-либо новой логике лишь после ее саморепрезентации. Это эксперимент, в котором мы участвуем как активные наблюдатели, не предвосхищая полностью его результат, однако сохраняя возможность воздействия на него. Формы жизни связаны каждая со своей логикой, а умение обращаться с разнообразными логиками — это то, чем философ отличается в своем сообществе.

Замысел «конституции свободы» проясняется, поскольку реальность конструируется из элементов свободы — особых форм жизни. Кроме того, становится очевидной основная политическая проблема — встреча свободы и справедливости, различия и репрезентации. Эта проблема не имеет теоретического решения, но некоторые догмы теории способны стать препятствием для решения. Есть тривиальный случай, которым не следует обременять философию. Внутри каждой формы жизни правит свой тип рациональности, своя языковая игра. Установление внутренней справедливости — это задача для вычислительного алгоритма, дело утилитарной логики, а не политики, как показал еще Платон в «Государстве», а затем Кант в трактате «К вечному миру», где автор берется навести порядок даже среди «народа дьяволов» (Кант, 1994: 419). Подлинная проблема возникает лишь в коллизиях между свободными элементами реальности. Почему различные формы жизни не уничтожают друг друга? Разумеется, так случается сплошь и рядом. Философия не всемогуща. Однако есть одна философская догма, которая заранее ставит крест на замысле «конституции свободы», объявляя его невыполнимым. Это догма о том, что подлинная свобода негативна, она утверждает себя только лишь в отрицании. Так, Делез, искуснейший мыслитель прошлого века, утверждал, что всякая свобода — это тираническая дерзость, не оставяющаяся перед репрессией чужой свободы (Deleuze, 1962). Этот вывод прямо следует из его логики: несоизмеримые формы жизни способны лишь на коллизию. Чтобы оставить шанс для «конституции свободы», от этой догмы необходимо изба-

виться. Свобода не просто позитивна (Taylor, 1985: 211), она имеет логическую форму. У различных форм жизни нет реального повода для конфликта в силу их уникальности. Каждая из них обладает особым местом в политическом пространстве, причем это место оказывается тем более автономным, чем более свободен некоторый образ жизни. Вопреки мнению Делеза насилием чревато не стремление к свободе, но отказ от нее. Для конфликта необходим контакт «тел» в «пространстве». Но философия XX в. научила нас различать пространство и место (Хайдеггер, 1993: 312). Если формы жизни связаны каждая со своим местом, у них минимальные возможности для пересечения в едином пространстве. Чем более автономны формы жизни, тем меньше у них шансов конфликтовать. Если формы жизни — «ортогональны», их пересечения ограничены. В платоновском государстве воины получали от населения фиксированную плату для закупки продовольствия в течение года, и платить им больше не имело смысла. В этом случае нарушался базовый закон экономической формы жизни: чем больше денег, тем лучше. Но то же самое происходит с научным сообществом. Оно выпадает из экономической логики. Ученому нужна достойная оплата, деньги на исследования, но от большего он откажется ради сохранения своего образа жизни. Образы жизни ортогональны друг другу, если все расчеты теряют силу при переходе между ними. Замысел «конституции свободы» реализуется, когда все разновидности свободы, заявившие о себе в сообществе, обретают свою законченную логическую форму. При этом нельзя рассчитывать на то, что процесс формирования автономных сфер бытия в целом завершен. Прошрое, безусловно, многое знает о том, чем мы стали, но будущее обладает всеми средствами для переписывания истории.

В итоге конституируется не текст, но «текстура» — сложное некартезианское пространство, собирающее в себе места свободных образов жизни. Логическая проекция этой текстуры — текст «конституции свободы», который принципиально не предполагает единой интерпретации. Конфликта интерпретаций не возникает, потому что каждое толкование свободы говорит на своем языке и адресовано своей публике. Напротив, различие интерпретаций следует считать успехом распределительной справедливости, установленной в сообществе. Текстура свободы не производится на основе манипуляций с текстом, включающим в себя общий список ценностей, присущих социальным подсистемам. Текстура свободы не есть иерархия или иная функция этих параметров, поскольку наряду со связыванием она должна обеспечивать их разнесение, несоизмеримость и ортогональность друг другу. Подобная логическая сложность требует философского усилия: изобретения новых социальных, политических, научных логик, искусного использования уже имеющихся. Так, при всей критике, которую адресуют идеологии Просвещения, было бы фатальной ошибкой пренебречь этой теоретической установкой. Можно даже вести речь о постепенном прогрессе мысли, но, конечно, не в прежнем просвещенческом духе. Одна логика не поглощает другую кумулятивно, как свой частный случай, а подчиняет ее себе в силу наличного политического расклада. Преодоление актуальных форм господствующих идеологий не выстраивается в гладкую траекторию человеческого прогресса. Но даже отсутствие ясного ориентира еще не освобождает от обязанности движения.

Литература

- Анкерсмит Ф. Р.* (2011). Политическая репрезентация / Пер. с англ. А. А. Глухова. М.: НИУ ВШЭ.
- Арендт Х.* (2011). О революции / Пер. с англ. И. Косича. М.: Европа.
- Кант И.* (1994). К вечному миру / Пер. с нем. Л. А. Комаровского // *Кант И.* Сочинения в 4-х тт. на немецком и русском языках. Т. 1: Трактаты и статьи (1784–1796) / Под ред. Н. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. М.: Ками. С. 353–477.
- Рорти Р.* (1999). Постмодернистский буржуазный либерализм / Пер. с англ. И. Джохадзе // *Логос.* № 9. С. 96–104.
- Хайдеггер М.* (1993). Искусство и пространство // *Хайдеггер М.* Время и бытие / Пер. с нем. В. В. Библихина. М.: Республика. С. 312–316.
- Arendt H.* (1990). Philosophy and politics // *Social Research.* Vol. 57. № 1. P. 73–103.
- Deleuze G.* (1962). Nietzsche et la philosophie. Paris: PUF.
- Deleuze G., Guattari F.* (1980). *Mills plateaux.* Paris: Minuit.
- Foucault M.* (2011). The courage of the truth (The government of self and others II): lectures at the Collège de France, 1983–1984 / Trans. G. Burchell. N. Y.: Palgrave Macmillan.
- Laslett P.* (1956). Introduction // *Philosophy, politics and society* / Ed. P. Laslett. Oxford: Blackwell, 1956. P. vii–xv.
- Chomsky N., Foucault M.* (2006). The Chomsky–Foucault debate: on human nature. N. Y.: New Press.
- Rawls J.* (1996). *Political liberalism.* N. Y.: Columbia University Press, 1996.
- Sandel M. J.* (2009). *Justice: what's the right thing to do?* N. Y.: Palgrave Macmillan.
- Taylor Ch.* (1985). *Philosophy and the human sciences.* N. Y.: Cambridge University Press.
- Walzer M.* (1983). *Spheres of justice: a defense of pluralism and equality.* N. Y.: Basic Books.
- Young I. M.* (1990). *Justice and the politics of difference.* Princeton: Princeton University Press.
- Žižek S.* (2009). *In defense of lost causes.* L.: Verso.