

МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА

Эта тема представляет собою уравнение с несколькими переменными. Во-первых, нам нужно различать, по крайней мере, два вида морали, называемые обычно кантианской и утилитаристской, которые по-разному относятся к политике. Во-вторых, нам следует иметь в виду различие между двумя видами политики — назовем их условно «политикой воспроизводства статус-кво» и «трансформационной политикой» (или «малой» и «большой политикой»). В каждом из этих видов политики мораль присутствует по-разному и играет разные роли. В-третьих, связь морали и политики окажется совершенно разной в зависимости от того, с какой *жизненной позиции* она строится — позиции отстраненного наблюдателя за политикой или ее участника. Изменение каждой из этих переменных — типа морали, типа политики, типа жизненной позиции — будет трансформировать картину связи морали и политики.

Мы пойдем следующим путем. Во-первых, мы рассмотрим то, как оба вида морали соотносятся с двумя отмеченными нами типами политики. Во-вторых, мы проясним то, как влияет на связь морали и политики занятие той или иной жизненной позиции — наблюдателя или участника. В-третьих, мы сосредоточимся на ключевой проблеме связи морали и политики, в качестве какой предстает проблема политического насилия и ненасильственной альтернативы ему.

Данная проблема является ключевой, потому что именно в ней с максимальной рельефностью выступают и *противоположность* морали и политики и *необходимость их сопряжения*. Мы говорим «противоположность», ибо любая политика неотделима от власти, всегда предполагающей принуждение, а оно есть как минимум насилие над чьей-то волей (не обязательно в виде телесного насилия). В то же время мораль, даже в ее исходном и самом содержательно бедном определении, есть *добровольная* саморегуляция людей на основе принципов, которые считаются всеобщими, т. е. распространяющимися *на всех*, в ком мы также предполагаем способность к добровольной са-

морегуляции на тех же принципах. Принцип добровольности морали, таким образом, оказывается в прямом противоречии с принципом власти и принуждения, без которого политика не есть политика.

Но ведь верно и то, как настойчиво подчеркивала Ханна Арендт, что насилие разрушительно для политики¹. Последняя есть род человеческой деятельности, которая всегда — так или иначе — строится на сознательном отношении человека к себе, окружающим и своему делу, а такое отношение невозможно вне оценивания, в том числе — в категориях добра и зла. Если все это теряет какое-либо практическое значение, если человек сводится к механическому исполнителю команды, как происходит в крайних случаях насилия, то это означает утрату человеком способности быть человеком и дегенерацию политики к тому, что Арендт называла технологиями «банального зла» (это для нее и был «тоталитаризм»). Здесь и возникает с особой остротой вопрос о сопряжении политики и морали как «последнем рубеже» обороны человеческого в человеке против политики, превращающейся в чистые технологии манипуляции. В этом смысле мораль, сопротивляясь такому перерождению политики, необходима последней для того, чтобы она могла оставаться самой собой.

Но прежде, чем мы двинемся по пунктам нашего плана, нам нужно отмежевать тему «мораль и политика» от того, с чем ее часто смешивают, и в первую очередь — «профессиональной этики политиков» и «политической этики» как таковой.

Воспользуемся классическим дюркгеймовским описанием профессиональной этики. Она есть правила, регулирующие поведение людей в их «особом качестве», определяемом их принадлежностью к той или иной профессиональной группе. Это — правила исполнения роли. С одной стороны, они не универсальны (не предназначаются для тех, кто в данную группу не входит), а с другой — они не предполагают ту саморефлексию, то самозаконодательство и ту свободу, которые неотделимы от морали как таковой. Однако они — не «технологические инструкции» для исполнения роли (типа правил «техники безопасности» или списка должностных обязанностей), а «общие предписания» относительно пределов допустимого для членов данной группы и «общие принципы, регулирующие отношения между ними. Поэтому профессиональную этику можно считать обобщенным выражением условий воспроизводства данной группы, рассмотренных с ее собственной точки зрения как целого. На уровне про-

¹ См. Арендт, Х. О насилии // Мораль в политике. Хрестоматия. Отв. ред. Б. Г. Капустин. М.: КДУ — МГУ, 2004.

фессиональной этики имеется только «моральный партикуляризм», т. е. множество не тождественных и не сводимых к общему знаменателю (за исключением банальностей) правил существования разных профессиональных групп². Профессиональная этика медиков, юристов, офицерский кодекс чести и т. п. служат тому хорошими примерами.

Заметим попутно, что знаменитая веберовская «этика ответственности» ни в коей мере не может считаться профессиональной этикой политиков как особой группы или корпорации. Она — глубоко личный, по сути трагический выбор человека, оказавшегося в положении политика и принимающего на себя бремя этого положения в свете того понимания «судьбы» современного мира, для постижения которой отнюдь не обязательно быть политиком. В то же время к группе профессиональных политиков можно принадлежать, придерживаясь противоположной ей «этики убеждений». Можно также, что еще удобнее, не придерживаться никаких убеждений и не испытывать никакой ответственности.

Тема «профессиональная этика политиков» является частной по отношению к нашей теме. Связь морали и политики в качестве общей проблемы может быть рассмотрена только «снизу», а не «сверху», т. е. в виде проблемы моральной ориентации массовых действий, людей в их общеполитическом определении «граждан», а не в частном и специфическом определении «профессиональных политиков». Иными словами, нам нужно понять, каким образом (потенциально) любой человек может оказаться способным к морально ориентированному политическому действию и что такое действие дает для политики. Только таким путем, имея дело с общим, а не особенным, мы можем достичь политико-философского осмысления отношения морали и политики.

Заметим попутно, что таким же путем мы можем освободиться от сервильных по своей сути и антидемократических упований на «моральных политиков» и их «профессиональную этику» как единственных гарантов пристойности политики. Конечно, «моральные политики» тоже встречаются. Но если общетеоретический анализ темы «мораль и политика» чему-то учит, так это тому, что Давид Юм назвал «максимой» политического мышления. «...При продумывании любой системы правления и определении конституционных сдержек и форм контроля в каждом человеке нужно предпо-

² См. Durkheim E. Professional Ethics and Civic Morals. Tr. C. Brookfield. L.-NY.: Routledge, 1992, chapter 1 (особенно с. 3–8).

лагать мошенника, не имеющего в своих действиях никакой цели помимо частного интереса»³. Демократический пафос этого суждения заключается в том, что пристойность политики, т. е. ее направленность на «общее благо», может быть обеспечена только нами, а не теми, в ком благоразумие всегда должно подозревать склонность к мошенничеству.

Теперь об отличиях нашей темы от «политической этики». Существует восходящая к Гегелю традиция, различающая мораль и нравственность. Первая говорит о должном, вторая — о благом. В плане практики первая есть установка сознания, вторая — деятельно-практическое отношение к действительности. Такие различия удачно конкретизируются в том описании политической этики, которое дает Шанталь Муфф: политическая этика «занимается нормативными аспектами политики, ценностями, которые реализуются посредством коллективных действий и благодаря общей принадлежности к некоторой политической ассоциации. Это — предмет, который необходимо отличать от морали, занимающейся индивидуальными действиями»⁴. Какие основные различия между темой «мораль и политика», с одной стороны, и «политической этикой» — с другой фиксирует данная формулировка?

Первое. Политическая этика — это нормативные ориентиры действий, причем действий коллективных. Мораль — нормативные ориентиры мышления, причем мышления индивидуального. Конечно, моральные ориентиры и моральное мышление приобретают политическое значение лишь тогда, когда они совпадают или близки у достаточно большого числа людей. Тем не менее совпадение или сходство индивидуальных ориентиров отнюдь не тождественны единству ориентиров организации — носителя коллективного действия. Мы будем заниматься первым — как возникают моральные установки в сфере политики, как они оказываются схожими у многих людей и как все это создает возможность коллективных действий. «Политическая этика» занимается самими такими действиями с точки зрения их нормативного обеспечения.

Второе. Ориентиры коллективного действия так или иначе (даже в случае его неудачного исхода) запечатлеваются на институциональных структурах общества и в этом смысле «опредмечиваются». Они

³ Hume D. Of the Independency of Parliament // Hume D. *Essays Moral, Political, and Literary*. Ed. E. F. Miller. Indianapolis, Liberty Fund, 1985, p. 42.

⁴ Mouffe C. On the Articulation between Liberalism and Democracy // Mouffe C. *The Return of the Political*. L-NY: Verso, 1993, p. 113–114.

оставляют след в той «материи» общественной жизни, которая на ее очередном витке становится новым предметом индивидуального мышления с его (перестраивающимися) нормативными ориентирами. Мораль сама по себе этой способностью «опредмечиваться» не обладает, хотя она может влиять на обладающие такой способностью коллективные действия.

ФУНКЦИИ МОРАЛИ В «БОЛЬШОЙ» И «МАЛОЙ ПОЛИТИКЕ»

Если мы хотим понять связь морали и политики как их практическое отношение, не сводимое к моральному оцениванию политики, то перед нами встает вопрос о функциях морали в политике. Чтобы подойти к пониманию этого вопроса, нам нужно ясно различить то, что мы решили именовать «большой» и «малой» политикой⁵. Такое различие необходимо иметь в виду именно потому, что функции морали в политике в первом и во втором случаях оказываются далеко не тождественными. Определяющую черту «малой политики» можно передать известной формулировкой Никласа Лумана. В рамках этой политики даже «из крупных тем... невозможно сформировать альтернативы для политического решения»⁶. Соответственно, это политика, *воспроизводящая* (с теми или иными корректировками, вокруг которых и идет полемика) существующее общественное устройство. «Большая политика», напротив, формирует и реализует альтернативы и в этом смысле является *производящей*.

В «малой политике» роль морали, действительно, невелика. Обычно ей приписывают значение в плане легитимации существующей власти, в самой же легитимации видят важное условие сохранения и воспроизводства власти. Однако думается, Бэррингтон Мур прав в обобщении своего грандиозного компаративного исследования причин и условий социального протеста. Статус-кво обычно поддерживают не моральные обязательства и оценки, а то, что он назвал «рутиной повседневности» и «императивами обычной жизни»⁷. Они не легитимируют власть, но позволяют понять то, почему и как

⁵ Подробнее об этом см. Капустин Б. Г. Что такое «политическая философия»? // Полис. 1996, № 6, с. 94–95.

⁶ Луман Н. Честность политиков и высшая аморальность политики // Вопросы социологии. 1992, т. 1, № 1, с. 74.

⁷ См. Moore B., Jr. Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt. White Plains (N. Y.): M. E. Sharpe, 1978, p. 13–18, 480.

даже устойчивые и распространенные негативные моральные оценки существующих порядков столь редко — в масштабах всемирной истории — прорываются открытой борьбой низов.

Что остается? То, что Луман обозначает понятием «внешней страховки» моралью функциональных систем общества, в том числе — политики, чьи «коды» как таковые никоим образом не сводятся к «моральному коду». Речь идет о том, что «моральная цензура» со стороны публики и политических конкурентов заставляет «игроков» *в целом* придерживаться правил «честной игры». Луман проводит аналогию со спортом. Спортивный результат тоже нельзя оценить в категориях добра и зла, но можно благодаря моральной цензуре отличить «честную победу» от той, которая обеспечена применением допинга. Сходным образом успех в политике (партии на выборах, проталкивания законопроекта в парламенте и т. д.), не поддаваясь нравственным квалификациям, должен достигаться без применения тех средств, которые могут разрушить саму принятую политическую игру (Луман, с. 75–76).

Эту функцию морали в политике можно истолковать более широко и «оптимистично», как делает Пьер Бурдьё. Сама (корыстная) утилизация морали политиками или, по Бурдьё, «узурпация универсальности» открывает возможности для демистификации власти — «официальных лиц» ловят в их собственной игре, им расставляют ловушки с помощью их собственных нравственных определений своих функций (вроде «служения народу», «заботы об общем благе» и т. д.). Но важнее то, что «интерес к универсальному и выгода от универсального» оказываются даже «двигателем прогресса по направлению к универсальному». «Тест на универсализируемость» политических идей, подходов, решений (вспомним кантовское понимание «законосообразности») становится своего рода нормой политической жизни, действенность которой, естественно, задается ее нарушениями. Сколь бы велика ни была в таком «тестировании» роль лицемерия и интриганства с обеих сторон (властных мистификаторов и их разоблачителей), это «тестирование» имеет эффект, обратный «разрушению иллюзий». Ведь оно само может проводиться лишь «от имени» и «во имя» моральных ценностей. Чем большая важность за ними признается, тем выше значимость «тестирования», в том числе — как орудия борьбы⁸.

Однако, говоря о незначительной роли морали в «малой политике», мы имели в виду ту ее самостоятельную роль, в которой она спо-

⁸ См. Бурдьё П. За политику морали в политике. В кн. П. Бурдьё. Социология политики. М.: Socio-Logos, 1993, с. 326–330.

собна выступать в качестве особой причинности человеческого поведения, отличной от интересов и даже противостоящей им. На такую роль претендует кантианская мораль. Но утилитаристская мораль на такую роль и не претендует. Напротив, она стремится обеспечить «правильное» понимание людьми своих интересов и их гармонизацию — как на уровне индивидуального сознания, так и на уровне межчеловеческих отношений. Она есть мораль «просвещенного эгоизма», мораль пользы — в отличие от кантианской морали долга.

В качестве таковой она буквально пронизывает «малую политику». Причем это верно, хотя в разной степени, для обеих основных трактовок принципа полезности: более грубой — как эгоистический расчет «выгод и убытков» (в духе позднего Бентама) и более возвышенной — как ориентации на «наибольшее счастье наибольшего числа людей» при предпочтении духовных благ телесным (в духе Джона Стюарта Милля)⁹. Если гениальное название книги Гарольда Лассвелла «Политика: кто получает что, когда, как»¹⁰ действительно схватывает общую формулу «малой политики», то становится понятно «избирательное родство» между ней и утилитаристской моралью. Эта мораль призвана осуществить интериоризацию данной формулы на уровне самопонимания и общих установок «рационального субъекта» «малой политики» как «просвещенного эгоиста», ее же — обеспечить адекватными ей действующими лицами.

Но то, что не может обеспечить утилитаристская мораль, — это именно готовность идти до конца ради принципа, из сознания абсолютного долга и вопреки всем советам благоразумной расчетливости. Почему? Потому что вообще рассчитывать можно то, что есть. «Есть» — глагол настоящего времени. Но рассчитывать можно и такое будущее, в котором то, что есть, только увеличивается или уменьшается. Правда, это не вполне будущее, а только пролонгированное настоящее. Более же радикальное будущее, в котором может возникнуть нечто, которого нет сейчас, и нет того, что есть сейчас, не поддается расчету — тем более с точки зрения пользы и вреда как ключевых категорий утилитаризма. И вдвойне оно не поддается расчету, если может исчезнуть сам рассчитывающий — «просвещенный» утилитарист. Бентам в одной из своих работ поэтому и пришел к честному и последовательному — с точки зрения его философии — выводу о том, что определить целесообразно или нет сопротивле-

⁹ См. Mill J. S. *Utilitarianism* // Mill J. S. *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*. Ed. H. B. Acton. L.: J. M. Dent & Sons, 1972, p. 7 ff.

¹⁰ См. Lasswell H. D. *Politics: Who Get What, When, How*. NY: Wittlesey House, 1936.

ние власти (читай — революция) невозможно совсем. Эта невозможность — в логике благоразумия — означает необходимость подчинения власти, каковы бы ни были ее прегрешения¹¹. Едва ли возможно более убедительно показать несовместимость утилитаристской этики и «большой политики», суть которой — именно трансформация настоящего.

В «большой» политике мораль обретает иные функции в отличие от «малой». «Большая» политика — это закладывание новых начал, новых правил для новой игры. Эти новые правила не вытекают логически ни из старых правил, ни из рутинного функционирования вновь сложившейся политической структуры. Но они сообщают этой структуре ту «идентичность», которая позволяет ей функционировать — даже при бесчисленных на практике отступлениях от базисных правил.

Поясню сказанное примером. Энтони Даунс, классик теории «рационального выбора», исходящей из того, что «рациональные люди не могут интересоваться политикой как таковой — помимо собственной выгоды [которую они получают от занятий ею]», задается вопросом о значении для демократии такого «политического приспособления», как правило «один человек — один голос». С одной стороны, очевидно, что лишь поскольку такое правило существует, постольку политики, заинтересованные сугубо в «собрании голосов», а не в «служении общему благу», будут хотя бы в какой-то мере учитывать в своей деятельности предпочтения и нужды избирателей. Лишь поскольку все это происходит, демократическая система может функционировать и воспроизводиться. С другой стороны, ясно, что само правило «один человек — один голос» сугубо «иррационально». Оно вопреки всякой логике уравнивает тех, кто не равен во всех отношениях, значимых в реальной жизни, причем в реальной «демократической жизни» с ее принципом конкуренции талантов и характеров (добавим от себя — денег, связей, статусов и прочего) — *в особенности*.

Основание, по которому таким образом уравниваются столь различные люди, содержательно противоположно тем принципам конкуренции и дифференциации «рациональных эгоистов», на которых строится вся работа современной представительной демократии. Даунс полностью прав: для современной демократической организации правило «один человек — один голос» выступает «этическим суждением» и «*фактом*», принимаемым как есть. Но его нельзя «рацио-

¹¹ Bentham J. A Fragment on Government. Ed. J. H. Burns and H. L. A. Hart. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 55, 96–97.

нально» обосновать исходя из реальной логики функционирования этой организации¹².

Однако данное правило не всегда было «фактом». Более того, даже после века Просвещения оно не только оспаривалось лучшими умами (Гегелем или Джоном Стюартом Миллем, например), но и опровергалось оружием лучших армий. Кто-то должен был умирать за это «иррациональное» равенство. Кто-то должен был столь сильно верить в него, чтобы идти наперекор всему очевидному неравенству людей и записать в основополагающем документе: «Все люди созданы равными, и они наделены их Создателем определенными неотчуждаемыми правами». Но именно так было положено начало той организации, в которой правило «один человек — один голос» стало фактом.

Чем важна «большая» политика? Тем, что позволяет понять, *как* стала возможной «малая». Скромная роль морали в «малой политике» — следствие, точнее — одно из следствий, ее выдающейся роли в «большой политике». Пользуясь гегелевским жаргоном, можно сказать: «большая политика» с ее моральной составляющей есть политика в ее «истине», тогда как «малая политика» есть политика как «кажимость». Это останется верным, даже если мы согласимся с тем, что наш повседневный опыт формирует именно «малая» политика. Шмиттовская теория «чрезвычайного положения» и его отношения к «нормальному случаю» политики именно об этом¹³.

Признавая близость описания «большой» политики концепции «чрезвычайного положения» Шмитта, нельзя не подчеркнуть и существенное различие между ними. Для Шмитта «чрезвычайное положение» есть освобождение от *всякой* «нормативной связанности», а не только от норм как процедур, воплотившихся в «механике» общественного устройства. Спаянность «нас» как политической силы, противостоящей «им» как «врагам», предстает у него в виде «бытийственной изначальности», той экзистенциально-онтологической заданности, которая лишена *какого-либо* нормативного смысла. Мораль в этой логике целиком принадлежит «сфере неполитического безопасно-приватного» существования — ведь *политическая* готовность к смерти, своей и чужой («врага»), никак не может быть нормативно обоснована и санкционирована¹⁴.

¹² См. Downs A. An Economic Theory of Democracy. N. Y.: Harper & Brothers, 1957, p. 18–19, 42.

¹³ См. Шмитт К. Политическая теология. М.: Канон-пресс-Ц, 2000, с. 15, 24–29.

¹⁴ См. Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии, 1992, т. 1, № 1, с. 43, 52, 59.

Здесь проходит водораздел. У Шмитта «бытийственно-изначальная» детерминированность политики подразумевает не свободу, а «естественную необходимость», ничем не лучшую, чем та, которая присуща презируемой Шмиттом либеральной экономике «гешефта» и частных эгоизмов. Шмиттовская политика ничего нового не производит. Она лишь *воспроизводит* первозданную связь и оппозицию «друг-враг» (то, что у «врага» могут изменяться имена, никак не влияет на содержание этой категории). В этом смысле она столь же *тривиальна* (при всем своем мрачном героизме), как и то, что мы назвали «малой политикой».

Вопрос в том, может ли мораль выйти и вывести за собой тех, кто верен ей, из сферы «безопасно-приватного» существования? Может ли она нормативно санкционировать готовность к смерти — самопожертвованию и уничтожению «врага»? Наконец, может ли она — в виде сформированных ею идеалов — спланировать людей «поверх» или «поперек» первозданных разделительных линий, в результате чего возникают *новые политические субъекты*, не уходящие корнями ни в какое «бытийственно-изначальное»? Иными словами, может ли мораль функционировать как *политическая мораль*?

МОРАЛЬ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ УЧАСТНИКА ПОЛИТИКИ И С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ЕЕ ЗРИТЕЛЯ

Собственно, некоторые из этих вопросов, точнее, некоторые возможные ответы на них не представляют большой теоретической трудности. Достаточно перейти с позиции безопасной созерцательности на позицию деятельного участия (в делах людей) и сделать соответствующие выводы из тех же классических формулировок моральных принципов.

К примеру, кантовский категорический императив (в одной из его версий) гласит: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»¹⁵. Следуя этому императиву, «относиться» к «другому» можно *безрезультатно*, т. е. не меняя реальное положение «другого», если угнетатель или неблагоприятные обстоятельства уже редуцировали угнетенного к роли «средства». Например, можно выказывать самое большое уважение

¹⁵ Кант И. Основы метафизики нравственности // И. Кант. Сочинения в шести томах. Т. 4, ч. 1. М.: Мысль, 1965, с. 270.

к стоическому философу Эпиктету и даже внимать его мудрым речам, однако ничего не делать практически для того, чтобы он перестал быть рабом. Это соответствует тому, как сам Кант относится к французской революции: он не вовлечен в «эту игру», он, как и другие «благоразумные люди», лишь «зритель», не смеющий и думать о (самостоятельном) «повторении подобного эксперимента». Это не мешает Канту быть в восторге от того *сочувствия*, которое «зрители» испытывают к революции.

Получается, что моральный «поступок» здесь есть выражение сочувствия, а не участие в деле. Результаты революции меряются *впечатлениями*, которые она производит на обывателей, остающихся в сфере «безопасно-приватного», а не ее свершениями в сфере публично-опасного (по Канту, несущественно даже то, «победит ли она или потерпит поражение»). «Продвижение к лучшему», а лучшим является «царство целей», целиком сводится к изменению «умонастроений» праздных «зрителей», обитателей сферы частного. Они в их политическом ничтожестве узурпируют право представлять «человечество», к которому нужно относиться как к цели и ради самодовольства которого собственным сочувствием должны идти на смерть гладиаторы революции¹⁶.

Но тот же императив можно понять как предписание не допускать отношения к другому только как к средству или (что то же самое) деятельно утверждать другого в качестве цели. Следование *так* понятому моральному долгу непременно заставит поступать вопреки тем, кто аморально сводит «другого» к роли только средства. Поскольку моральный долг предписывает действовать, невзирая на последствия, мы должны любой ценой, в том числе — *ценой нашей жизни*, сопротивляться попранию человеческого достоинства «другого» и его превращению в «средство».

Это и есть *необходимый* вывод из моральных принципов, как только мы перешли с позиции кантовского «зрителя» на позицию участника жизни. Разве проблема для Ганди или Че Гевары отдать свою жизнь за торжество моральных принципов? Как писал Че Гевара, «дело не в том, чтобы желать успеха жертве агрессии, а в том, чтобы разделить его судьбу; необходимо быть вместе с ним вплоть до его смерти или победы»¹⁷. И он реально так и поступал! Эти слова Че (как и его дела) есть *практически развернутая* формула кантовского

¹⁶ См. Кант И. Спор факультетов // И. Кант. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 7. М.: изд-во «Чоро», 1994, с. 102–104.

¹⁷ Che Guevara E. Venceremos! Ed. J. Gerassi. L.: Panther Book, 1969, p. 572.

категорического императива, от которой сам Кант — в качестве «зрителя» и обитателя сферы «безопасно-приватного» — увертывается.

Увертка состоит в том, что «зритель» исходит не из принципа универсализации, проверяя им на приемлемость или неприемлемость те или иные возможные максимы поступков. В действительности он исходит из определенной максимы, данной ему как *его* жизненная позиция, максимы «благоразумного» неучастия в политике, и *ей* придает форму универсального.

Шмитт принял увертку за «сущность» морали. В результате получилось, что «моральная ориентация» замыкает человека в сфере «безопасно-приватного», тогда как в действительности *исходная замкнутость* в этой сфере приводит к тому *политическому выхолащиванию морали* и соответственно — к тем ее противоречиям, которые характерны для «зрительской» морали. Именно политическая мораль, обязывающая сделать действительной в действительном мире цель, заданную понятием свободы, есть разрешение тех противоречий морали, от которых «зрительская» мораль может только увертываться.

Означает ли это, что политическая мораль сама непротиворечива? Отнюдь нет. Только ее противоречия — не формально-логического свойства. В них столь много плоти и крови, что их нельзя даже понять, мысля «априорно» и отвлекаясь от ситуаций и контекстов, в которых они и возникли, не говоря уже о нахождении способов их преодоления. Более того, многие из них такого рода, что у них совсем нет «окончательных и единственно правильных решений». С ними скорее можно научиться «правильно» жить, чем познать, как их правильно решать. Посмотрим на некоторые, возможно, важнейшие среди них.

Итак, относись к *каждому* как к цели... Но как относиться к тем, кто превращает «других» в (только) средства? Относиться к угнетателям как к целям, т. е. признавать их в качестве целей *в этом их социальном качестве*, значит соглашаться с тем или даже потворствовать тому, что «другие» превращены в средства. Такое соглашательство аморально по определению. Оно не проходит тест на универсализацию. Но его не проходит и максима противодействия угнетателям. Отношение к угнетателям не может стать универсальным, содержать максиму отношения к «любому другому».

Означает ли это крах принципа универсализации — в том смысле, что к *наличному бытию* он не применим, что никакое отношение к отдельным людям, их группам или институтам, *как они есть*, не может пройти тест на универсальность, не может быть универсальным? Да, это так. Но это еще не говорит о том, что данный принцип столь же не применим к *становлению*, к освобождению сегодняшних рабов от се-

годняшнего вида рабства, даже если завтра это приведет к появлению новых форм неравенства и угнетения. Свобода не может *быть* — как совокупность готовых общественных форм (институтов, законов, обычаев), в которых она якобы воплощена. Свобода может только *становиться*, она действительна только как освобождение, как противодействие всему тому, что подчиняет людей и превращает их в средства¹⁸.

Сказать это — значит установить связь свободы с несвободой. Такая связь, разочаровывающая строгих моралистов, уже есть в политике достижение! Ведь она означает, что полное, монопольное господство несвободы не допущено. Что альтернативы сохраняются (вспомним лумановское понимание исчезновения альтернатив), а значит сохраняется свобода. Не в этом ли — в прямом смысле — моральный долг? Его универсальная формула (переиначивая Канта) могла бы гласить: «Поступай так, чтобы ты всегда (каждым своим действием) способствовал утверждению тех, кто превращен (только) в средства, в качестве целей с точки зрения их свободы, являющейся, пока борьба продолжается, точкой зрения свободного человечества».

Включение «точки зрения» в приведенную формулировку уже указывает на то, что в ней речь идет об *иной универсальности*, чем та, которая характеризует кантовские моральные принципы. Применительно к ним «точка зрения» есть лишь своеобразный эвфемизм, каковым она оказывается, к примеру, у Джона Роулса, когда он описывает то, *как* мораль рассматривает человеческие дела: «Видеть наше место в обществе в перспективе этой позиции значит видеть его *sub specie aeternitatis* (с точки зрения вечности): это значит рассматривать положение человека не только со всех социальных, но и со всех темпоральных точек зрения»¹⁹.

¹⁸ Мишель Фуко формулирует схожее понимание этих вопросов так: «Я не думаю, что есть что-либо функционально — по самой своей природе — абсолютно освободительное. Свобода есть *практика*. В действительности всегда может быть некоторое множество таких проектов, которые нацелены на изменение определенных ограничений, ослабление или даже слом их, но ни один из них не может, просто в силу своей природы, гарантировать, что люди будут иметь свободу, что сам данный проект установит ее. Институты и законы, призванные гарантировать ее, никогда не обеспечивают свободу людей. Поэтому почти все такие законы и институты можно поворачивать туда-сюда. И дело не в том, что они двусмысленны, просто „свобода“ — это то, что должно практиковаться» (Foucault M. Space, Knowledge, and Power. In *The Foucault Reader*. Ed. P. Rabinow. Harmondsworth: Penguin Books, 1991, p. 245).

¹⁹ Rawls J. *A Theory of Justice*. Cambridge (MA): Harvard Univ. Press, 1971, p. 587.

В отличие от этого мы же говорим об определенной точке зрения определенных общественных групп, задающей направленность их *делу*, которое, поскольку только благодаря ему человечество сегодня, в данной исторической ситуации может испытывать свободу, является делом человечества. В этом и только в этом смысле можно говорить об универсальности сформулированного нами *морально-политического императива* — *конкретной и исторической универсальности* осуществляемого дела.

Однако вернемся к противоречиям политической морали. Без помощи теории понятно, что злую силу можно только *осилить*, т. е. совершить над ней насилие. Конечно, не обязательно и не всегда в форме физической репрессии, но непременно — принуждая «свободную волю» злодея к тому, что она, будучи предоставлена самой себе, не сделает собственным определением. А это и есть общее понятие насилия, лишь частной формой которого является физическое принуждение.

С точки зрения морали великий парадокс насилия состоит в том, что оно снимает принуждение с одних лишь ценой принуждения других. Сколь бы ни было весомо историческое или этическое оправдание такого действия, оно всегда остается в разительном несоответствии тем целям всеобщего равенства и свободы, которые его вдохновляли. Можно, по-гегелевски, оправдать «прогрессивное» насилие его «поднимающими историю» результатами. Но такое оправдание равносильно упразднению «точки зрения» морали как более низкой по сравнению с «точкой зрения» Абсолютного духа. Иными словами, оно равносильно утверждению невозможности морального отношения к «ходу истории» и к «большой политике» как ее общей форме.

Вряд ли этот гегелевский ход мысли может считаться приемлемым после ужасов XX века (и в преддверии ужасов века XXI). Необходимо сохранить перспективу морали, не отказываясь от нее в пользу (гегелевской) «нравственности». Ход истории должен быть судим! Но в таком случае зло освободительного насилия останется злом, не сублимированным в «момент» продвижения к торжеству добра (которого к тому же в полном и окончательном виде не будет никогда). Зло должно быть понято и оценено как таковое именно теми, кто все же решается его творить во имя добра. В противном случае господство несвободы может стать, действительно, тотальным.

Как определить допустимую и необходимую меру зла? Как нейтрализовать обратное действие зла на тех, кто решается на него ради добра? Что позволяет взять себе право творить зло, когда — по Шмит-

ту — «приостанавливается действие всего существующего порядка», анонимно, «объективно» и принудительно устанавливаемого допустимые меры добра и зла? Наконец, как искупить совершенное, пусть ради добрых целей, зло, ибо, если мы остаемся на позиции морали и не берем индульгенцию гегелевской «нравственности», даже достигнутые цели не могут заменить личного искупления и очищения от зла? Это и есть те «проклятые» вопросы, которые делают насилье *ключевой проблемой* теории морали вообще и ее связи с политикой — в особенности.

НАСИЛИЕ / НЕНАСИЛИЕ КАК КЛЮЧЕВАЯ ПРОБЛЕМА ПОЛИТИЧЕСКОЙ МОРАЛИ

Мучительность этих вопросов рождает соблазн простых решений. Первое и с точки зрения морали наиболее привлекательное из них — отказаться от насилия вообще. В этом видят суть так называемой политики ненасилия, примеры которой находят в деятельности таких лидеров, как Махатма Ганди в Индии или Мартин Лютер Кинг в США. Верна ли такая трактовка ненасилия?

Если освободительное действие отказывается от насилия без уверенности в том, что такой отказ является *достаточно эффективным орудием* искоренения насилия угнетателей, то мы имеем дело либо с *аполитичным* морализаторством, либо с *аморальным* соучастием в безнравственности существующих порядков. К Ганди или Кингу все это не имеет никакого отношения. Суть гандистского учения о сатьяграхе (буквальное значение — «упорство в истине») в том, что *ненасилие есть сила*, способная осилить силу оружия и любых физических репрессий. Именно и только поэтому ненасилие признается правильным, *самым эффективным* методом искоренения зла. Ганди не уставал подчеркивать: «Ненасилие, по существу, есть оружие сильного». В руках слабого — перед лицом вооруженного насильника — ненасилие есть всего лишь трусость²⁰. Ненасилие *как оружие* — вот чем велик Ганди в отличие от тех «слабых», которые толкуют о «безоружном» ненасилии.

Но если ненасилие есть оружие, а не безоружность, сила, а не бессилие, то в каком же смысле оно является «ненасилием»? Ведь оружие поражает, а сила насилует. Иначе они не были бы оружием и силой. Гандистский ненасильственный бойкот английского текстиля весь-

²⁰ Ганди М. К. Моя жизнь. М.: Наука, 1969, с. 506 и др.

ма больно ударил по его ланкаширским производителям — не только фабрикантам, но и рабочим. И Ганди отлично понимал причиняемую этим ударом боль. Руководимое им гражданское неповиновение властям как кислота разъедало каркас машины британского управления Индией. Рейнгольд Нибур, анализируя гандистское ненасилие, справедливо заключает: оно «приводит к социальным последствиям, не столь уж отличным от тех, к которым ведет насилие... Ненасилие, действительно, принуждает и разрушает»²¹.

Означает ли это, что нам не удалось преодолеть указанные парадоксы политической морали? Ведь политически действенное ненасилие тоже есть насилие, хотя и проводимое «другими средствами». С этим приходится согласиться, но тут же внося существенное уточнение. Есть огромная разница между уничтожением противника и его переубеждением, на что в конечном счете делает ставку «насильственное ненасилие». Разница эта не сводится к тому, что противнику оставляют шанс совершить нравственное действие, более того, подталкивают его к тому, чтобы воспользоваться им. Разница и в том, что обратное действие «насильственного ненасилия» на его практиков скорее нравственно возвышает, чем разлагает их.

Но эти преимущества «ненасильственного насилия» над грубым насилием сугубо *ситуативны*, а не имманентны ему. Прежде всего, противник должен быть способен «переубедиться», хотя бы испытывал урон своим материальным интересам, наносимый ненасильственными сопротивлениями. А если противник игнорирует такой урон, равно как и свет нравственной истины? В начале Второй мировой войны Ганди совершенно серьезно советовал бороться с Гитлером методом отказа защищать свободу силой оружия, что должно было послужить нравственному возвышению покоренной Европы. Ему потребовалось лишь два года, чтобы яснее понять *ситуативную* обусловленность политики ненасилия. В обращении «Всем японцам» Ганди не без горечи писал: «Надежд на то, что вы откликнитесь на мое воззвание, у меня гораздо меньше, чем на отклик из Британии. Я знаю, что британцы не лишены чувства справедливости...»²².

Но свой главный ограничитель политика ненасилия имеет на стороне *угнетенного*. Он может быть не готов не только к ненасильственному сопротивлению, а к любому освободительному действию вообще.

²¹ Niebuhr R. *Moral Man and Immoral Society*. N. Y.: Charles Scribner's Sons, 1960, p. 241.

²² Ганди М. К. Указ. соч., с. 512, 517.

Нередко этот (кажущийся) парадокс именуют проблемой «счастливого раба», «раба, не осознающего, что он — раб»²³. Морально ориентированная политика сталкивается здесь с неразрешимыми противоречиями. Во имя кого, от имени кого, в чьих интересах может осуществляться такая политика? Не говоря уже о том, *кто* будет ее осуществлять? В таких условиях моральная личность, стремящаяся к осуществлению нравственного поступка, не нужного тому, кому он предназначен, волей-неволей встает на «точку зрения вечности». Ей необходимо обосновать те стандарты свободы и человеческого счастья, которые позволят квалифицировать данное общественное состояние как рабское. Однако этих стандартов нет в актуальном сознании и культуре данной эпохи (ни у рабов, ни у господ).

В рассматриваемой ситуации моральный революционер противостоит как «счастливым» или бессознательным рабам, так и господам. Его одиночество (одиночество его группы) нередко выражается в терроре — индивидуальном против господ, как у русских народо-вольцев и эсеров, *поскольку* эти революционеры были «оппозицией», или в тотальном, как у якобинцев, *поскольку* они были «правительством». Террор потому и оказывается необходимым проявлением «чистого» морального разума в политике, что этот разум не имеет иной связи с действительностью кроме террора. П. Н. Ткачев совершенно верно — с данной позиции — подчеркивал, что смысл террора — даже не столько «дезорганизовать» полицейское государство, сколько благодаря такой «дезорганизации» «нравственно переродить *холопа-верноподданного в человека-гражданина*»²⁴. Такая политика не освобождает кого бы то ни было. Она стремится *создать* того, чьим освобождением она могла бы заняться *потом*. В этом, а не в самих по себе смертях, которые она несет, — ее фундаментальная аморальность.

Парадокс «счастливого» или бессознательного раба — фальшивая проблема. Рабство, как и другие понятия такого рода, — этико-политическая, а не объективно-научная категория. Ее содержание — не просто зависимость, сколь угодно сильная, одного существа от другого. Фирс из чеховского «Вишневого сада», скорбящий об от-

²³ Marcuse H. Ethics and Revolution, in Ethics and Society: Original Essays on Contemporary Moral Problems. Ed. R. de George. Garden City (N. Y.): Doubleday, 1966, p. 137.

²⁴ Ткачев П. Н. (Грахх). Терроризм как единственное средство нравственного и общественного возрождения России. В кн. Революционный радикализм в России: век девятнадцатый. М.: Археографический центр, 1997, с. 438.

мене крепостничества, — зависим. Но он не раб, а «младший» член (распавшейся) «семьи», связанный с нею *естественными* узами преданности и служения. В той мере, в какой Аристотель социологически и психологически прав в своих рассуждениях о «естественном рабстве», оно, действительно, находилось вне сферы отношений людей, поскольку эта сфера определяется их способностью к свободно-му самоопределению («автономии»).

Эту способность, конечно, можно подавлять — и тогда мы имеем рабов в собственном смысле слова. Но когда ее нет (а она, по Гегелю, *вырабатывается* историей), мы имеем дела не с рабами, а с еще или уже неразумными людьми. В отношении их рабство не является «абсолютной несправедливостью»²⁵. Несправедливостью, как для Фирса, будет отмена рабства. Рабство потому и есть этико-политическая категория, что в ее содержание входит и *определяет его* (крайнее) подавление воли, а не просто тяжкий труд, побои и т. п. Рабство может быть и без тяжкого труда и побоев, а они могут иметь место, не создавая состояние рабства (есть секты, в которых это — норма и *добровольный* выбор). Фальшь проблемы «счастливого» или бессознательного раба²⁶ в том, что бессознательная или «счастливая» зависимость не есть рабство, от которого нужно освобождать, а рабство как подавление воли и испытываемой потребности в самоопределении не может быть бессознательным и «счастливым». Этого не понимают террористы, стремящиеся создать террором субъектов освобождения и свободы.

Более тонкий подход к проблеме освобождения раба мы находим у Фанона. У Фанона раб может осознавать свое рабство, но как *лишенность* — материальную, рождающую зависть к благополучию господина, и духовную, вызванную попранием родной культуры. Зависть и ненависть — две великие силы протеста фаноновского «туземца».

Но если они — необходимое условие начала борьбы за освобождение, то являются ли они достаточным условием ее успешного завершения? Здесь разворачивается главная драма освобождения. У истока революции — тот (раб), кто способен ее начать как отрицание, но кто (в качестве нравственного и исторического субъекта) не способен ее завершить как утверждение. Однако иного движителя революции нет. Отсюда ключевой вопрос: как возможно нравственное

²⁵ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук в трех томах. Т. 3. М.: Мысль, 1977, с. 246.

²⁶ См. об этом в связи с критикой Маркузе: Уолцер, М. Компания критиков. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999, с. 258 и далее.

преобразование раба, не способного изначально ни к какому иному действию, кроме пронизанного завистью и ненавистью насилия?

Подчеркнем: в ситуации, которую описывает Фанон, о стратегии ненасилия не может быть речи уже потому, что ее начало *уже* предполагает наличие высоко моральных личностей, а колониализм делает их существование невозможным, развращая и озлобляя людей. Тогда само насилие и только оно может их перевоспитывать и оказаться силой, позволяющей «человеку восстановить себя»²⁷. В результате оно оказывается практически таким же универсальным методом освобождения, каким у Ганди было ненасилие. Политическая мораль вновь теряет контекст, ситуативную обусловленность и тем самым изменяет себе, начиная вещать тем же языком «принципов» и своеобразных «императивов», какой характерен для «морали сферы безопасно-приватного».

Но, как мы уже говорили, политическая мораль ситуативна. В отличие от «морали безопасно-приватного», она не может выносить априорных решений о рассматриваемых ею предметах. *Что* есть насилие, *какова* его допустимая мера, *как* возможно его искупление — ответить на эти и другие принципиальные для политической морали вопросы можно, лишь конкретно изучая то, *кто* стремится к освобождению, *каковы* условия и цена освобождения. Политическая мораль покидает сферу трансцендентного и входит в историю.

ПОДВЕДЕМ ИТОГИ

Политическая мораль, которая и есть результат сопряжения «морали и политики», существует в *стратегиях* действующих лиц политики (будь то стратегии мирного гражданского неповиновения, кровопролитной революции или бдительности «трибунала общественного мнения»), а не в оценках *самих по себе*, будто бы отражающих точку зрения вечности.

Но, признавая это, нам не следует путать стратегии политической морали с аморальными стратегиями. Первые отличаются от вторых тем, что, во-первых, ведут к нравственному «восстановлению» угнетенного. Во-вторых, они направлены на достижение эффектов «здесь и сейчас», а не на торжество «царства целей» в неопределенном будущем. В-третьих, они способствуют преобразованию угне-

²⁷ Sartre J-P. Preface, in F. Fanon. The Wretched of the Earth. Harmondsworth: Penguin Books, 1970, p. 18.

тателя — пусть через его политическое поражение — в равноправного члена сообщества, создаваемого освобождением. *Моральными* эти стратегии делают не «интенции» их исполнителей, а практические результаты действий. Главная функция морали в политике заключается в том, чтобы мобилизовывать людей на борьбу, позволяя им идти дальше того пункта, до которого могут доводить конъюнктурные «частные интересы». Она делает это посредством создания *утопии*, так или иначе воплощающей классическую триаду французской революции — «свобода — равенство — братство». *Практический*, действительный смысл такой утопии в том, что, как выразился Макс Вебер, «возможного нельзя было бы достичь, если бы в мире снова и снова не тянулись к невозможному»²⁸.

Отсутствие у политической морали неизменных, пригодных на все случаи жизни рецептов делает благоразумную осторожность единственным противоядием против ее деградации в аморальный «моральный фанатизм». Общей установкой этого благоразумия можно считать то, что пишет об условиях участия морали в политике Рейнгольд Нибур: «Моральный разум должен научиться делать принуждение своим союзником, но избегая риска пирровой победы, в случае которой союзник присваивает ее себе и ликвидирует ее»²⁹.

²⁸ Вебер, М. Политика как призвание и профессия. В кн. М. Вебер. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990, с. 706.

²⁹ Niebuhr R. Op. cit., p. 238.