

В.Ю.БЫСТРОВ

*Доктор философских наук, профессор,
Санкт-Петербургский государственный университет,
Санкт-Петербург, Россия*

УДК 101

**ПОЛИТИЧЕСКАЯ АНГАЖИРОВАННОСТЬ
ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ¹**

Статья посвящена проблеме политической ангажированности философии, ее вовлеченности в социально-политические проблемы соответствующей исторической эпохи. Показано, что на смену марксистским представлениям о партийности философии приходят концепции, согласно которым философия выражает способы идентификации различных социальных групп, концепции, опирающиеся на тот же самый социологический редукционизм. Рассматривается гегелевская концепция соотношения политики и философии.

Ключевые слова: философия, партийность, социологический редукционизм, политика.

V.Y.BYSTROV.

*Doctor of Science (Philosophy), Professor
Saint-Petersburg State University*

**POLITICAL COMMITMENT OF PHILOSOPHICAL
KNOWLEDGE**

The article is devoted to a problem of political commitment of philosophy, of its involvement into social and political problems of the relevant historical era. It is shown that Marxist ideas of partisanship of philosophy are succeeded by concepts according to which the philosophy expresses ways of identification of various social groups, concepts relying on the same sociological reductionism. The Hegelian concept of interrelation of policy and philosophy is considered too.

¹ Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Проект № 19-011-00779 «Нелиберальные концепции толерантности: история, практика, перспективы».

Keywords: philosophy, partisanship, sociological reductionism, policy.

Читателя наших дней рассуждения о политической ангажированности философского знания неизбежно переносят в не очень далекие времена обязательного выполнения требований «партийности» и «классовости» той позиции, которую в своем исследовании должен был занимать философ, и, как следствие, философское знание. Историко-философский процесс изображался тогда в виде борьбы двух партий, одна из которых восходила к Платону, другая – к Демокриту. В конечном счете партийность философии предполагала ее политическую ангажированность, ее осознанное, целенаправленное участие в многовековой деятельности партии Демокрита, неизменно содействовавшей политической борьбе прогрессивных сил.

Эту бесхитростную схему можно было бы оставить навсегда в прошлом и вспоминать как одно из очевидных недоразумений, если бы она не возрождалась вновь и вновь в самых неожиданных формах. Характерный пример - это гендерные исследования (в той мере, в какой они примыкают к радикальному феминизму), связанные с переосмыслением роли женщин в истории. Задача заключается не в том, чтобы найти место для истории женщин, но чтобы на основе нового понимания роли женщин в истории осуществить самую широкую реконструкцию привычного понимания прошлого. Исходный тезис - наша традиционная концепция истории – это история, рассматриваемая с точки зрения белого мужчины, представителя среднего класса, европейца. С точки зрения женщины, или представителей низших классов, различных социальных и национальных меньшинств, или азиата, африканца, латиноамериканца история будет выглядеть совершенно иначе. Задача, следовательно, состоит не в том, чтобы расширить существующую систему координат и включить в нее новые проблемы и новые подходы, а в том, чтобы деконструировать принципы, на основе которых эта система создавалась, а затем реконструировать ее в совершенно ином виде. Создание истории – это политический акт, он не репрезентирует прошлое, а скорее создает его модель, исходя из текущих политических и социальных интересов. Подобно тому, как в свое время концепт класса дал основание для глобального переосмысления истории в рамках марксистской парадигмы, так сегодня концепт гендера дает основание для радикальной переоценки всего прошлого. Несложно представить, каким образом такая схема может быть эксплицирована и в историко-философской науке.

Все это доказывает, что дискурсивная формация, созданная в свое время марксистской концепцией партийности философии (и истории, и истории философии) имеет значительный концептологический потенциал, и утверждения, что современная европейская мысль является лишь повто-

рением «пройденного» в отечественной науке о человеке 20-х годов, не являются такими бесосновательными, какими они могут показаться на первый взгляд. С другой стороны, время показывает, что связь представлений о политической ангажированности философа и философии с классовой «психоидеологией» не является обязательной, и класс может быть столь же эффективно заменен гендером, возрастной группой и т.д. Поэтому изучение генеалогических истоков концепции партийности историко-философского знания является весьма важной задачей, которая предполагает, что человеческое сознание рассматривается как внутренний голос определенного общественного субъекта. Есть множество таких голосов, одинаково истинных, одинаково ложных и единых лишь в том, что все они подчинены зависимости от своего места в социальном пространстве, от определенной социальной позиции. Реализуется древний принцип *omnia recipiuntur secundum recipientem*, то есть «все воспринимается согласно тому, кто воспринимает». Основной прием такой методологической схемы - социологическая редукция, поиск определенного общественного слоя, который своей «психоидеологией» мог бы объяснить общий смысл и особенность той или иной философской концепции. В предельном случае подобный социологический анализ может превратить все классическое наследие истории философии в собрание каких-то забытых предрассудков и глупостей, в «музей взаимной свары различных общественных групп, тем более мелких, чем более точным стремился быть исследователь»[4; С. 108.].

Любопытно, что в свое время и сама теория партийности с ее явно выраженным социологическим редукционизмом подвергалась критике с позиций той же самой теории партийности философии. "Эпоха империализма выдвинула стандартный тип мещанина большого города, с его всезнайством, мелочной пронизательностью и жадностью ко всему, что сулит дешевое объяснение жизни. Отсюда чудовищная распространенность таких явлений, как вульгарная социология или психоанализ. Эти гримасы культуры популярны и навязчивы, как религиозные поветрия времен упадка Древнего мира. В годы тяжелых общественных потрясений особенно дикий характер приобретают такие поветрия. Мирная, объясняющая социология уже не удовлетворяет, и нарождается широковещательная историческая публицистика в стиле Шпенглера, неистовая, громоздящая друг на друга века и народы, предсказывающая светопреставление и близость «третьего царства». Нет в настоящее время ни одной буржуазной партии, которая не имела бы в своем распоряжении карманной философии истории, не создавала бы для оправдания своих действий специального «исторического» мифа. Бойкие фельетонисты рыщут по страницам истории в поисках аналогий, «вожди» и министры деликатно выражают свои намере-

ния при помощи символов, взятых из римской, германской или даже японской древности. Официальные юбилеи, на которых великие писатели прошлого гримируются на разные лады в зависимости от политической конъюнктуры, стали обычным явлением. Из Шиллера делают предшественника национал-социализма, из более осторожного Гете — покровителя германского генерального штаба и монархического чиновничества. Писателей прошлого заставляют высказываться по поводу текущих событий, благословлять территориальные захваты и мнимые национальные преимущества, рассуждать современным языком, и притом рассуждать по радио и на страницах мировых газет. Фабрика исторических аллегорий работает безостановочно. Это поворот к лживому, реакционному схематизму» [3; С. 59-60]. В историко-философских исследованиях тот же схематизм можно обнаружить, например, у Б.М. Гессена, стремившегося «применить метод диалектического материализма и концепцию исторического процесса, созданную Марксом, к анализу генезиса и развития работ Ньютона в связи с той эпохой, в которую он жил и работал» [2; С. 4], или у В.М. Шулятикова, убежденного, что «философия... говорит не о чем ином, как о своих ближайших классовых выгодах и стремлениях, но говорит очень своеобразным, трудно понимаемым языком. Все без остатка философские термины и формулы, которыми она оперирует, все эти «понятия», «идеи», «воззрения», «представления», «чувства», все эти «абсолюты», «вещи в себе», «ноумены», «феномены», «субстанции» «модусы», «атрибуты», «субъекты», «объекты», все эти «духи», «материальные элементы», «милы», «энергии» служат ей для обозначения общественных классов, групп, ячеек и их взаимоотношений. Имея дело с философской системой того или другого буржуазного мыслителя, мы имеем дело с картиной классового строения общества, нарисованной с помощью условных знаков и воспроизводящей социальное profession de foi известной буржуазной группы» [5; С. 6].

Можно утверждать, что такого рода схематизм существует и в современных историко-философских исследованиях, сделав при этом две оговорки. Во-первых, социологический коррелят философских концепций стал гораздо более разнообразным, он не сводится исключительно к классовым характеристикам и распространяется на половые, возрастные, национальные, профессиональные и другие определенности. Это не меняет сути дела, так как и в этой оптике философия воспроизводит в своих концепциях способ идентификации, коллективной сборки той или иной группы. Во-вторых, ранее критика буржуазной партийности философии всегда сопровождалась конструированием некой пролетарской, социалистической партийности, которая, в силу специфического положения пролетариата и его особой исторической миссии, фактически должна совпадать с объективно-

стью историко-философского исследования. Поскольку такое совпадение имело декларативный характер и поэтому откладывалось в неопределенное будущее, а на смену исторической миссии пролетариата пришла аналогичная миссия маргинальных меньшинств, то критический аспект описываемой схемы закономерно стал доминирующим.

Хотя, оказавшись в этом новом положении, философ, признающий свою политическую ангажированность, и продолжает утверждать, что усматривает свою задачу в освещении социального и нравственного контекста развития философии, ему не стоит верить на слово. Фактически он лишает традиционную историко-философскую науку права на обладание объективным знанием о философии, так как эта наука оказывается априорно связанной с социальной позицией исследователя, с его принадлежностью к той или иной социальной группе. История философии оказывается лишь наукообразным выражением нравственного и социального опыта индивида. Таким образом, историко-философская наука с самого начала является «партийной» наукой, «выражающей интересы» доминирующей (или стремящейся к доминированию) социальной группы и игнорирующей интересы и идеалы всех остальных групп. В качестве «классовой», «партийной» науки философия важна исследователю ее истории не столько своим концептуальным содержанием, сколько возлагаемыми на нее функциями регулирования интеллектуальной деятельности индивидов и конструирования таких способов идентификации представителей образованных классов, которые по умолчанию признавали бы привилегированное положение доминирующей (или стремящейся к доминированию) группы. Как сама философия, так и историко-философская наука обречена играть на стороне команды власти, а изучение исторического многообразия философских концепций предполагает последующий переход к постижению тайны успехов и достижений тех групп, которые наделены властными полномочиями. В арсенале методов и технологий господства историко-философской науке отводится решение специфической задачи: ей требуется показать, что вся история человеческой мысли есть ни что иное, как масштабное приготовление появления на вершине социальной иерархии той группы, которая в данный момент обладает всей полнотой власти. Такая потребность в историко-философской апологетике возникает не из внутренних ресурсов развития самой философии, а в силу того обстоятельства, что власть на такой непривычной территории, как пространство метафизики, умопознания, интеллектуальной интуиции, чувствует себя пока еще не очень уверенно. Именно этим можно объяснить прерывистый, дисконтинуальный характер исторического развития философии, - она исчезает и появляется по мере того, как исчезает и появляется потребность в ней властвующих групп.

Но вопрос о политической ангажированности философии требует обращения к более общей проблеме, к проблеме соотношения политики и философии. Даже если описанная выше версия партийности философии, как в ее старом, так и в новом вариантах, принципиально неверна, из этого еще не следует отрицательное решение проблемы в целом. В философии Гегеля (атеистическая интерпретация которой, как известно, являлась одним из источников формирования марксизма), в силу систематического характера этой философии, постановке проблемы соотношения философии и политики предшествует рассмотрение отношений между религией и политикой. Как формы духа, религия и политика имеют немало общего. И религия и политика для Гегеля определяются присущим им внутренним стремлением быть выраженными во внешнем, это внешние выражения духа, и их ключевая характеристика выражается в распространенности, в целостности, в интенции к всеобъемлющему. В этой интенции обнаруживается основа их возможных конфликтов, возможных в той мере, в какой, под видом этого частичного целого, здесь или там, господствующая воля склоняется к достижению автономии относительно иного. Гегель, подходя в «Философии права» к развитой форме своего учения о государстве, настаивает на том, что было бы нетерпимым – и не этичным – господство религии над политическим аппаратом; что не мешает ему определить, во второй инстанции, обязанности государства по отношению к религии, в которой само государство должно признать свое автономное выражение. Таким образом, с одной стороны, политика свободна по отношению к религии, но, с другой стороны, именно религия является выражением автономии политического.

Это положение религии явно двойственно, так как «в новейшее время часто повторяли, что религия — основа государства, и так как это утверждение притязает также на то, будто тем самым наука о государстве исчерпана, нет утверждения более способного внести такую путаницу, более того, возвести саму путаницу в ранг государственного устройства, в форму, которую должно иметь познание» [1; С. 294]. В то же самое время именно к религии, как полагает Гегель, прибегают во времена кризиса, когда политика оказывается неспособной преодолеть некоторые внутренние противоречия; религия тогда предлагается в качестве альтернативы, однако, ценой отказа от мира: обвиняя государство в том, что оно не преодолело «немаловажный» произвол», она пытается сделать преобладающим более существенное видение человека и его судьбы. Такие обвинения основаны на девальвации подлинно духовной природы политики.

Описываемая таким образом ситуация свидетельствует, что отношения религии и политики не поддаются однозначной оценке, и для выясне-

ния природы их взаимосвязи необходим диалектический концептуальный анализ. «Религия имеет своим содержанием абсолютную истину, и тем самым к области религии относятся высшие убеждения. В качестве созерцания, чувства, представляющего познания, имеющего своим предметом Бога как неограниченную основу и причину, от которой все зависит, религия содержит в себе требование, чтобы все постигалось в таком аспекте и находило в нем свое подтверждение, оправдание, достоверность.» [1; С. 295]. Государство может без ущерба подчиниться этому требованию и найти в религии «высшую обязательность для сознания». Однако, опираясь на религию, государство, как политический институт, от религии отличается и должно получить свою собственную духовную квалификацию. Здесь обнаруживается тип связи, который образует саму основу позиции Гегеля: религия – это, в сущности, внутренний порядок, тогда как политика является порядком исторической феноменальности – и то и другое в одинаковой мере требуется для реальности понятия. Одно напоминание, которое, главным образом, относится к приверженцам идеи абсолютного и священного: «Те, кто хотят остановиться на форме религии, противопоставляемой государству, поступают подобно тем, кто полагают, что обладают правом в познании, останавливаясь на сущности и не переходя от этого абстрактного к наличному бытию, или подобно тем, кто хотя и лишь абстрактного добра, предоставляя произволу определять, что есть добро» [1; С. 296]. Гегель настаивает на том, что государство имеет свои собственные законы, и что именно благодаря обращению к ним индивид обязан определить истинность своего поведения во всем многообразии повседневной жизни. Религия сама по себе не является «достаточной» реальностью: «Истинное же в отличие от этой истины, скрывающейся под субъективностью чувства и представления, есть огромное перемещение внутреннего во внешнее, встроение разума в реальность, над чем трудилась вся всемирная история и благодаря чему образованное человечество обрело действительность и сознание разумного существования, государственных учреждений и законов» [1; С. 297]. Подчиняясь этому отношению взаимодополнительности религия и избегает той деградации, какой была бы для нее ее замкнутость в мире чувства.

Когда такое распределение ролей соблюдается, можно на здоровой основе рассматривать отношения между религией и политикой на уровне их взаимных переходов от внутреннего к внешнему. Иначе говоря, предотвращая опасность, порождаемую желанием превосходства религии, государству необходимо предоставлять религии ту свободу, которую она требует для отправления своего культа и своей собственной деятельности. Сильное государство не будет бояться действовать таким образом; оно будет действовать так от имени своей собственной *нравственной* реальности.

Оно будет еще больше демонстрировать терпимость по отношению к таким частным запросам религиозного сознания, когда они не стремятся быть навязанными в качестве универсального правила.

Вообще говоря, религия, когда она создается в «сообществе», подчиняется государству и его законам - за исключением того случая, когда религиозная доктрина претендует на то, чтобы быть высшим судом во всех вопросах. Но не следует недооценивать, что государство также имеет свою доктрину, поскольку его учреждения, юридическая материя, являющаяся основой его деятельности, конституция, - все это существует в форме мышления, в качестве закона. Гегель постоянно подчеркивает, что «государство — не механизм, а разумная жизнь самосознающей свободы, система нравственного мира». [1; С. 300] Для Гегеля государство представляет собой более высокую реальность, нежели религия, так как для него только на основе государства может возникнуть нечто *большее*, чем религия *в качестве религии*, то есть, как форма духа, ограничивающая себя выражением и разработкой *только* представления об абсолютном. Государство же есть свободный и разумный дух, нравственный в себе самом. Гегель расценивает как ложную распространенную религиозную концепцию, согласно которой только религия и церковь обладают монополией на сферу духа, тогда как все остальные области человеческой деятельности имеют мирской, профанный характер. Наука, познание вообще действует на той же территории, что и религия, и они имеют не меньшие права на то духовное начало, которое религия объявляет своей исключительной собственностью. История демонстрирует множество примеров, когда государство и наука объединялись против религиозного обскурантизма, как в эпизоде обвинения Галилея, который Гегель на страницах «Философии права» обстоятельно анализирует. Относительно отношений государства и церкви, политики и религии следует вывод, что «государство должно ...выступать против церкви, притязавшей на неограниченный авторитет, и в данном случае поддерживать формальное право самосознания на собственное понимание, убеждение и вообще на право прийти посредством мышления к тому, что следует считать объективной истиной» [1; С. 304]. Так раскрывается содержание конфликта между религией и политикой как внешними формами целостности духа; преодоление же этого конфликта Гегель связывает с философией. «Именно философское понимание познает, что церковь и государство противоположны друг другу не по содержанию истины и разумности, а по различию формы» [1; С. 302].

Довольно часто встречается представление, что в философии, как в высшей форме духа, снимаются все односторонности предшествующих форм, в том числе и политики и религии. Однако, это представление не

подтверждается самой реальностью, так как и после Гегеля, то есть после того, как на смену исторической форме философии (истории философии) пришла логическая ее форма, и религия и политика продолжают существовать. Религия и политика не преодолеваются, но требуют, каждая в отдельности и в их отношениях друг к другу, повторного *философского* истолкования. Доступ к философии, если он понимается концептуально, как переход к новым формам понимания, не выражается во взлете к какому-то иному региону духовной реальности; философия не зависит от какого «где-то»: она является способностью выражать неопределенность политического и религиозного в осмысленной речи, является процессом истолкования, не имеющим ни начала, ни конца и ни возможности завершения в каком-либо конечном образе. Тем более философия не является таковым образом, содержащим в себе истину как для религии, так и для политики. Поэтому политическая ангажированность философа не противоречит природе философского знания; не противоречит этой природе и возможность философии получить объективную истину об историко-философском процессе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г.В.Ф. Философия права. - М. Мысль. 1990. - 524 с.
2. Гессен Б.М. Социально-экономические корни механики Ньютона. - М. Л. Государственное техно-теоретическое издательство. 1933. - 79 с.
3. Лифшиц М.А. Заметки об оптимизме Пушкина \ \ Альтернативы. 1999. № 2, С. 59-90.
4. Лифшиц М.А. Очерки русской культуры. - М. «Наследие», 1995. - 246 с.
5. Шулятиков В.М. Оправдание капитализма в западноевропейской философии. От Декарта до Э.Маха. - М. «Либроком», 2012. - 152 с.

TRANSLIT

1. Gegel' G.V.F. Filosofiya prava. - M. Mysl'. 1990. - 524 s.
2. Gessen B.M. Social'no-ekonomicheskie korni mekhaniki N'yutona. - M. L. Gosudarstvennoe tekhn-teoreticheskoe izdatel'stvo. 1933. - 79 s.
3. Lifshic M.A. Zametki ob optimizme Pushkina \ \ Al'ternativy. 1999. № 2, S. 59-90.
4. Lifshic M.A. Ocherki russkoj kul'tury. - M. «Nasledie», 1995. - 246 s.
5. SHulyatikov V.M. Opravdanie kapitalizma v zapadnoevropejskoj filosofii. Ot Dekarta do E.Maha. - M. «Librokom», 2012. - 152 s.