

ИНТЕЛЛЕКТУАЛ В ПОЛИТИКЕ: ПРОБЛЕМА ИЛИ БЛАГО

Сморгунов Л.В.

г. Санкт-Петербург, Россия

Тематика роли интеллигенции в развитии общества и культуры приобретает особое значение в 20-м веке в связи с повышением роли знания как ресурса различных процессов и трансформаций. Однако соотношение интеллектуалов и политики порождает ряд сомнений о плодотворности таких связей, если не понимать под интеллектуальными сообществами связи людей, занятых умственной деятельностью вообще без разделения ее на различные виды. Если же брать слово интеллектуальные в прямом смысле как производное от способности интеллекта, то в политической философии существует подозрение относительно того, можно ли принимать верные решения в политике, руководствуясь только интеллектом. По этому вопросу сомнение высказывали такие философы, как Ханна Арендт, Лео Штраус, Ален Бадью. Значимость эта тема приобрела потому, что 20-й век был веком господства такого политического знания, которое базировалось на научных предпосылках, а политическая философия оказалась вытесненной на периферию. Кризис сциентизма вообще в конце века продемонстрировал границы науки и порождающей ее способности интеллекта для решения человеческих дел. Слово «интеллектуал», однако, стало обозначать не только, и даже не столько, человека науки, сколько любого, кто занимается сферой умственной деятельности. Интеллектуалом можно было назвать человека широких взглядов, который выходил в своих размышлениях о различных предметах за рамки своей профессиональной умственной работы, однако руководствовался в своих суждениях часто критериями профессии. В политическом смысле задача интеллектуала состояла в эмансипации сферы науки и культуры от политики, так как 20-й век был по преимуществу веком политическим, т.е. демонстрировал приоритет политической жизни над любой ее другой формой. Интеллектуал выражал естественное общее желание политической эмансипации от политики. Это довольно хорошо выразили постмодернисты с их идеей плюрализации и культурной политикой освобождения от власти. И кризис тоталитаризма часто рассматривался как разрушение политики вообще, т.е. чего-то, что требует единства в достижении общественного блага. Однако появившиеся новые опасности (терроризм, неравенство, экология, болезни) вновь вызвали желание политики и восстановили потребность размышлять о ее нужности. В связи с этим возникает напряжение между интеллектуальным отношением к политике и ее новым философски обоснованием.

Философ по сравнению с интеллектуалом придает решающее значение политике как сфере человеческих дел. Со времени появления политической философии вопрос о том, должен или нет философ включаться в политическую жизнь, в самой откровенной форме поставленный как способность философа управлять государством, был актуальным. Для классической политической философии он был решен в виде определения возможности для политического философа учить правильному законодательству, а не непосредственно быть в политике. Для Нового времени, если учитывать мнение И. Канта, философ должен освещать путь политика, хотя и служить ему. Кризис модерна обострил проблему, и уже марксизм требовал от философа не только изучать мир, но и изменять его. Особенно популярной тема стала во времена постмодерна, когда проблема философа и политика была повернута в сторону соотношения интеллектуала и политики. Но одновременно радикальным образом изменялась цель включения в политику. Для традиции политической философии философ включался в политику для того, чтобы указать политическому деятелю на лучшее государственное устройство для поддержания власти во имя всеобщего блага. Воспитательная функция политического философа была в этом отношении центральной. Конечно, философы изгонялись из государства, иногда их лишали жизни, но если философам удавалось провести такую философскую политику, чтобы доказать полезность философии для государства (философы – хорошие граждане), то их допускали и к воспитанию. Для философа предпочтительной всегда была жизнь созерцательная, но именно как философ он вынужден был каким-то образом относиться к миру практическому, ибо только последний мир был перед ним в наличии, о котором он мог думать и истину которого пытался обнаружить. Философ не был пустым мечтателем, которому воображение застилает глаза; не был он и теологом, принимавшим бога догматически; конечно, он не был мудрецом, знающим истину. Банальность ответа на вопрос, кем же является философ, как не любителем мудрости, тем не менее, до сих пор требует интерпретации, так как его смысл довольно не очевиден. И Лео Штраус в полемике с Александром Кожевым предоставляет множество нюансированных ответов (Штраус, 2000, с. 162-197).

Забвение политической философии в 20-м веке привело, в частности, к тому, что место философа как учителя хорошим законам занял интеллектуал, чья позиция по форме сходна с положением философа, но отличается от последнего по существу. Захват политики интеллектуалами выражает, конечно, потребность политики в ценностных смыслах и нужду политических деятелей в понимании политической добродетели более точно. Однако интеллектуальная насыщенность политики часто не свидетельствует о достижении этих целей. Символом широкого включения интеллектуалов в политическое действие выступают студенческие волнения второй половины 1960-х годов в ряде западных стран. С этих пор люди науки, искусства и культуры стали самостоятельной и независимой частью протестного движения. Идеологически этот протест выразил Мишель Фуко в его определении политической позиции интеллектуала как борца с микрофизическими проявлениями власти в самом знании и освобождении сферы интеллектуальной активности от любого внешнего контроля. Со времени революции шестидесятых, которая оказала значительное влияние на мир постматериальных ценностей, власти стали опасаться интеллектуалов, а последние потянулись в политику, ощущая удовольствие от обладания политическим влиянием. Это-то взаимное проникновение и создало ситуацию «захваченной интеллектуалами политики». Объективными основаниями интеллектуали-

зированной политики служили информационно-коммуникационная революция, формирование общества знаний, возрастающее значение интеллектуального капитала в конкурентоспособности фирм и государств. Преобладание здесь морального интеллектуализма, когда мораль проистекает из знания, а не из способности соотносить свои намерения и цели с намерениями и целями других, т.е. размышлять, является основным критерием политики и ее морализирования. В этой связи способность размышлять является по преимуществу условием морали, а не столько знание. Штраус как раз и ценит Кожева за эту способность в противоположность интеллектуалу: «Кожев принадлежит к тем очень немногим людям, кто знает, как думать, и кто любит это делать... Одним словом, Кожев – философ, а не интеллектуал» (там же, с. 170). Обратимся в этой связи к некоторым идеям Ханы Арендт, которая придавала различию интеллекта и разума решающее значение для политики.

Различая жизнь деятельную (в которой политика занимала самое высокое место) и жизнь созерцательную (где доминировала философия), Арендт исследует способности человека размышлять о метафизических темах, которые являются преимущественным интересом философов, в их значении для человеческого мира. Речь идет о значении не в смысле описания некоторого образца или идеала, а в том отношении, что человек есть одновременно и мыслящее и деятельное существо. Конечно, философ может занять позицию отрешения от мира людских дел, но, как считает Арендт, это – в значительной мере иллюзия. Проанализированная ею история философской мысли убедила ее в том, что как бы ни обоснованной являлось разделение между деятельностью и мышлением, все же это обоснование исторически объяснимо и часто границы здесь нарушались естественным образом. Размышляя, например, о Платоне и Пармениде, а также о Солоне и Сократе, подчеркивая существенные различия между ними, она полагает, что «обе практики мышления касаются невидимых вещей, которые, тем не менее, говорят о являющемся (звездном небе над нами или делах и судьбах людей), невидимых [вещей], которые представлены в видимом мире так же, как гомеровские боги, которые были видимы только тому, кому они являлись» [Arendt 1978: 151]. В Сократе она видела удачное сочетание действия и мышления. Особенно очевидной эта иллюзия стала после обоснования идеи «смерти Бога», которую она трактует как идею изменения типа мышления философии и метафизики. В этот новый период возникают свои преимущества и опасности. Два преимущества этой позиции после смерти Бога она особенно выделяет: (1) Эта ситуация заставляет нас смотреть на прошлое новыми глазами, не обремененными и не руководимыми какой-либо традицией; (2) Многовековое различие между многими людьми и «профессиональными мыслителями», специализирующимися в том, что считалось предположительно наивысшей формой активности человеческих существ, ... потеряло свою обоснованность [Arendt 1978: 12-13]. Новая позиция отнюдь не безопасна, так как вместе с этим можно потерять прошлое вместе с нашими традициями, однако что является более значимым, чего не надо опасаться – это свободы мышления. Именно размышление дает нам возможность отличать добро от зла, а немислие является причиной того, что даже интеллектуальные люди способны на злые поступки.

Арендт, основываясь на суждениях Канта, различает *разум* и *интеллект* как способность мыслить и желание знать. Мышление и разум не имеют отношения к тому, с чем имеет дело интеллект. Потребность разума воодушевляется проблемой *смысла*, а желание знать, т.е. интеллект, ориентировано на *истину*. Истина и смысл не являются одинаковыми. Истина, по сути, есть результат монологичного интеллекта, занятого познанием соответствия наших представлений реальности. По Арендт, истина требует повиновения, она не нуждается в каком-либо критерии, она сама является таким критерием и окончательным арбитром. И наоборот, смысл возникает только в процессе мышления, которое дискурсивно, т.е. невозможно без речи, произносимой всегда в коммуникации с кем-то. Смысл постоянно порождается, он является подвижным, «увертливым», ускользает прочь, если его пытаются схватить, увидеть. Если, соответственно, поиск истины может быть одиночным занятием, то поиск смысла всегда совершается в плюральности, всегда с Другим, всегда в диалоге, даже с самими собой. Не наука и научная философия, а философское мышление о смысле, которое присуще в принципе всем, является для Арендт предметом политического анализа. Публичный характер такого мышления, т.е. открытый для коммуникации и дискурса, является залогом того, что человек способен различать добро и зло не в моральном, а в политическом смысле. Отсюда потребность думать и желание знать связаны со способностями человека мыслить, но можно эту способность использовать как когнитивную, а можно как дискурсивную. В этом, в основном, находила Арендт основание для оценки «банальности зла» и возможности интеллектуалу попасть в затмение, т.е. в немислие.

Источники и литература

1. Штраус Л. Введение в политическую философию. М.: Логос, Праксис, 2000.
2. Arendt H. The Life of the Mind. San Diego, L., N.Y., 1978.