
**Флоран
Генар**

ФІЛОСОФІЯ ТА ПОЛІТИКА У ПОЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ ВЕНСАНА ДЕКОМБА

Мені хотілося б спинитися на фігурі інтелектуала, яким є філософ-законодавець і якому В. Декомб відводить важливе місце в історії модерної думки, і зокрема на двох авторах — Платоні та Русо, про яких варто сказати, що вони по-своєму визначили те, що маємо розуміти під виразом «філософ-законодавець», і до них Декомб постійно звертається у своїй творчості.

У моїй розповіді буде три пункти: спочатку я покажу, як В. Декомб розуміє цю фігуру філософа-законодавця; потім я маю намір, знов-таки дотримуючись настанов В. Декомба, описати ті ілюзії, які ця фігура породжує в модерній політичній думці, і нарешті, спробую окреслити всю складність даної фігури у Платона та Русо.

1. У своїй праці «Філософія в період негоди» (*Philosophie par gros temps*) В. Декомб задається питанням про те, що, починаючи з XVIII сторіччя, змушує філософів говорити про «модерний розум». Щоб зрозуміти це, В. Декомб має намір закласти підвалини «антропології модерності», яку не слід поплутувати з метафізикою модерності [Descombes, 1989: р. 7]. Визначену в цій праці антропологію В. Декомб розвиватиме і в інших своїх творах: у своїх есеях [Descombes, 2007: р. 155—195], а також у таких публікаціях, як «Доповнення суб'єкта» і «Філософія політичного судження» (див.: [Descombes, 2004: р. 355; Descombes, 2008: р. 246]).

© Ф. ГЕНАР, 2013
© Переклад з французької
Михайла Горновського,
2013

Зміст «модерного проекту» — це здійснення автономії. Як показує В. Декомб, раціоналізм народжується від приєднання до цього проекту. Філософ-раціоналіст справді вважає, що ми автономні і що, отже, ніхто не може нав'язати свої цінності іншому. Це зовсім не означає, що всі цінності дійсно цінують: деякі є легітимними, і розум якраз має показати, що їх треба прийняти. Такий проект визначає для В. Декомба модерну політичну думку й модерні теорії справедливості як одне з її виражень [Descombes, 1989: p. 152]. В. Декомб звертається до Касторіадиса: проблема такої концепції модерну полягає в тому, що вона, як видно, виходить з того, що філософ звертається до суспільства, нібито йдеться про суспільство мисленників, в якому кожний може вільно вирішувати, приймати або не приймати ту чи ту цінність, будучи переконаним раціональною аргументацією. Отже, когерентність суспільства не передує його колективній ідентичності. Вельми негативний вплив на політичну думку справляє тут положення, за яким становлення народу може відбуватися тільки як похідна від діяльності законодавця, що В. Декомб називає «надихальною фігурою філософа-законодавця» [Descombes, 1989: p. 152].

Якщо вплив такої фігури на політичну думку настільки великий, це означає, що на цій підставі можна відповісти на запитання, яке невідступно переслідує філософію: як філософія може співвідноситись із політикою? Іншими словами, як вона може відігравати політичну роль, а не задовольнятися створенням історії політичної думки, як існує історія наук? Фігура філософа-законодавця відповідає на це питання: філософія стає політичною, коли дає політиці змогу прилучитися до раціональності. Для філософії саме тут найчастіше з'являється обов'язкова умова (філософія слугує для організації політичних тіл) і, одночасно, виклик (політика, за визначенням, є місцем збігу нераціональності, випадковості, пристрастей тощо).

Ці питання та відповіді, які на них дала політична філософія, є також предметом міркувань В. Декомба у «Філософії політичного судження». Оскільки необхідно прояснити, що визначає політичне судження, яким чином розум співвідноситься з політикою. Фундаментальною розбіжністю між філософіями обґрунтування та філософіями десизіоністськими є те, що одні, за виразом В. Декомба, роблять «занадто багато», а інші роблять «занадто мало»: перші формують політику на засадах раціональних і необхідних обґрунтувань; інші вважають, що політика не є справою обґрунтування і що в царині політичної філософії необхідно відмовитися від будь-якого кшталту фундаментального міркування. Політика — це чистий збіг, будь-яка спроба обґрунтування буде передбаченням того, чим вона є [Descombes, 2008: p. 7–8]. В. Декомб дуже правильно показує, що ці дві позиції мають однакові передумови: і та і та насправді виходять з того, що філософію можна співвідносити з політикою тільки через *апріорне* вироблення раціональних форм, які вона може приймати. Простіше,

згідно з десизіоністською позицією, така робота неможлива, іншими словами, політика ніколи не зможе бути місцем міркування дедуктивного типу. І, на думку В. Декомба, ці два типи політичної філософії (які, у цій площині, одним і тим самим чином співвідносяться з політикою) однаково помиляються з приводу особливості політичного судження, що є практичним, а не теоретичним.

За винятком цього збігу, ці дві позиції відрізняються багато в чому, зокрема в тому, що у них різні політичні наслідки. У своєму проекті філософія «обґрунтування» є справді політичною: вона вважає, що раціональність, у вигляді обґрунтування, має політичний вплив, натомість філософія «десизіоністська» залишає політику наодинці із собою, вважаючи, що філософія не має до неї ніякого стосунку. Якщо прийняти цю типологію, можна стверджувати, що десизіонізм має філософські наслідки, тоді як філософія обґрунтування має філософські *та* політичні наслідки. Гобс, котрий систематизував спробу раціонально обґрунтувати політику, добре це показує: щоби вгамувати суперечки в галузі громадської філософії, це передбачає реформу знання (філософія має бути наукою, а для цього треба позбутися того, що він називає «аристотелівщиною» — *Aristotelicity* [Hobbes, 1971: р. 682]) і водночас реформу держави (суверенітет має бути абсолютним — або держава стає нічим). Іншими словами, якщо філософія обґрунтування та філософія десизіоністська є ідентичними з філософської точки зору, то з політичної точки зору вони різняться.

У цій перспективі фігура філософа-законодавця є центральною у філософії, що прагне побудувати засади політики. Понад те, вона є тим, до чого тяжіє будь-який проект філософії обґрунтування, чи то модерної (філософія, що критикує антропологію модерності), чи то античної (Платон, що описує ідеальне місто, є першим філософом обґрунтування; можна навіть дійти твердження, що філософія обґрунтування — це завжди трохи платонівська філософія). От чому в очах В. Декомба найважливіше завдання — знищити «вплив на наші мізки міфу про філософа-законодавця» [Descombes, 1989: р. 163]. Вітгенштайн нам у цьому допомагає: філософові, каже він, належало б придумати свята, проте свята ніколи не будуть наслідком філософського рішення, хоч би яким аргументованим воно було. Філософ не може наказувати соціальному життю — саме це, здається, і забув модерний розум.

2. Всі ці зауваження дають нам змогу зрозуміти, чому фігура філософа-законодавця настільки приваблива і водночас настільки ж фальшива. Вона приваблива для розумів своїми обіцянками, яких у неї безліч: стаючи законодавчою, філософія, стає політикою. Крайній випадок — коли вона руйнує саму політику, яка тоді інтегрується у філософію і стає одним з її виражень. Точніше, політика продовжує існувати як галузь, як поле, але зникає як проблема. Проект Гобса з цього питання зберігає свою

значущість: треба зробити з політики науку для того, щоб та не могла більше існувати як окрема галузь, де зіштовхуються думки, — адже, існуючи тільки як окрема галузь, вона стає місцем марних суперечок — необґрунтованих, у найточнішому сенсі. Те, що за визначенням В. Декомба властиво будь-якій філософії обґрунтування, — хіба це не замовчування дискусій, включно з дискусією з приводу самого обґрунтування? Політика, яку проводить філософ-законодавець, зводиться до чистої вправи.

Незважаючи на всю свою привабливість, така фігура в очах В. Декомба здатна навіювати ілюзії, які сильно спотворюють сприйняття того, що є політикою. Найзістовніші модерні політичні категорії підтверджують це. Три з них є справді видатними, і В. Декомб неодноразово розкриває це.

Перша стосується ідеї автономії. Згідно з міфом про філософа-законодавця, автономія народу постає як можливість вільно розв'язувати питання свого законодавства, тобто обирати серед можливих законів ті, які йому здаються найбільш справедливими, найбільш легітимними або найбільш раціональними. Це значить, що ми одночасно погано розуміємо, що таке рішення (як воно співвідноситься із глуздом і з вибором [Descombes, 1989: р. 174]), і вважаємо народ невизначеною суб'єктивністю, що має вільно обирати свою ідентичність, ніби, як слушно зауважує В. Декомб, «питання, звідки ми знаємо, якою колективною ідентичністю наділяти певну групу, передує відповіді, одержуваній у цій групі» [Descombes, 1989: р. 154]. Ця помилка супроводжується ще однією ілюзією, яка змушує вважати автономію індивіда підпорядкованістю самому собі. В історії модерної думки міф про філософа-законодавця і філософія суб'єкта йдуть пліч-о-пліч. І звичайно ж, вони наражаються на ті самі перепони. Як можна, запитує Декомб у «Доповненні до суб'єкта», коритися самому собі? Як можна перебувати із собою у відносинах на кшталт наказ/підкорення [Descombes, 2004: р. 327]?

Модерна філософія виходить із цього скрутного становища, розрізняючи індивіда і суб'єкта: індивід не перебуває у відносинах із самим собою, а от суб'єкт може в них перебувати, і він обов'язково в них перебуває, як це підкреслює А. Рено, суб'єкт ладен підкорятися знеособленому розуму [Descombes, 2004: р. 334]. Але тут ми впадаємо в іншу ілюзію, що полягає у змішуванні суспільства та інтерсуб'єктивності. В. Декомб часто підкреслює: не можна перейти від відносин між суб'єктами до соціального зв'язку. Інтерсуб'єктивність слід розуміти як відносини між різними *alter ego*; але соціальний зв'язок будується не на визнанні себе, а на визнанні іншого. Інтерсуб'єктивність уникає проблеми, яку мала б розв'язувати. Міф про філософа-законодавця виникає з тієї самої ілюзії, ґрунтованої на нерозумінні соціального. Вважаючи, що його можна створити з автономних суб'єктів або індивідів, ми помилятимемося в тому, із чого складається суспільство, і потраплятимемо у глухий кут із приводу того,

чого безупинно навчає нас соціологія: соціальне — це ціле, яке не можна обмежувати на зразок модерного визначення політики — через дію законодавця [Descombes, 1989: p. 162]. Русо, наголошує В. Декомб, попереджає нас про таку помилку, якщо ми докладемо зусиль, щоби правильно прочитати його, тобто інтерпретуючи загальне бажання не як автопозицію народу, але як колективну свідомість, узвичаєння, інституції соціального життя [Descombes, 2004: p. 341–349].

Ідея уряду, третя ілюзія, також приховується у політичному дискурсі модерності, що, як і раніше, проголошує владу закону в організації відносин влади і міжіндивідуальних відносин. Номократична ілюзія, за виразом В. Декомба, є дуже впливовою. Вона змушує розглядати, крім законодавчої влади, тільки одну виконавчу владу, що, як на це вказує її ім'я, обмежується виконанням законів. Зважаючи на коментар з «Політики» Платона, який наводить Касторіадис, В. Декомб показує, що Платон чудово ідентифікував політичну проблему, поставлену законом, який не визначає, що робити в особливих випадках. Із цього треба робити висновок, що номократія (універсальна) не є практикою (особливою), а дія розгортається саме в практичній площині. Із цього також треба зробити висновок, в іншій перспективі, що ми не зможемо обійтися без уряду, або думати, що нами просто можуть управляти закони. Саме в контексті процедурної демократії Габермас теоретизує, що ця ілюзія є найбільш живучою; Габермас зводить виконання до адміністрування, що існує тільки як інстанція, якій делеговано чітко виконувати рішення, ухвалені законодавцем [Descombes, 2007: p. 352–353]. Таким чином, Габермас довів до пароксизму міф про філософа-законодавця, організувавши чисту номократію.

Мені хотілося б зробити три зауваження з приводу цих трьох ілюзій, про владу закону (номократизм), про природу соціального (артифіціалізм) і про природу волі (суб'єктивізм).

Насамперед необхідно підкреслити, що ці ілюзії є помилками філософськими, а не політичними. Треба розуміти, що міф про філософа-законодавця, разом із модерною філософією суб'єкта, має недолік у поданні того, що є закон, суспільство, автономія, але без особливих історичних наслідків. У цій перспективі модерна політична філософія є тільки дискурс, накладений на історичну реальність, щоб розвінчати який досить уважного спостереження, на кшталт того, що робить соціологія (Дюркгайм, Дюмон). Ми поринули б у ще глибшу ілюзію, якби вирішили, що ці три ілюзії саме витворили, наприклад, щось типу тоталітарної думки, як та, що її породив легіцентристський радикальний артифіціалізм.

Далі слід уточнити, що ці три взаємозалежні ілюзії виходять за межі самої фігури філософа-законодавця. Тому номократизм можна вважати вадою, властивою будь-якій формі легіцентризму; артифіціалізм — погрозою будь-якій спробі перебудови *ex nihilo* соціального тіла; суб'єктивізм —

наслідком будь-якої необґрунтованої переоцінки ідеї суб'єкта. Проте, і це головне, міф про філософа-законодавця є точкою сполучення всіх цих трьох ілюзій, що в цій перспективі показує якнайкраще зв'язок, що зберігається між ними.

Нарешті, цей міф видається, за виразом В. Декомба, специфічно модерним. Потрібно точно розуміти, що ховається за цим. Оскільки модерність, як він її визначає, не винайшла філософа-законодавця. Проте контр-актуалізм надає йому тієї центральності, якої він не мав у давній філософії, зорганізованій навколо поняття *politéia*. Можна сказати й по-іншому: від цієї фігури, що передбачає концепцію закону, індивіда, суспільства, політична філософія починає свою реорганізацію, тобто філософія розглядає, яким чином вона стає тепер політичною — це ще один спосіб сказати, що починаючи з моменту, коли ця фігура стає центральною, можна говорити про модерність.

3. Проте можна було б розділити історію політичної думки іншим чином (зберігши, як нам рекомендує В. Декомб, а до нього Л. Дюмон, розбіжність між античним і модерним як ідеологічну, а не хронологічну розбіжність). Оскільки існують дві різні фігури філософа-законодавця: *філософ-законодавець* у буквальному сенсі слова, що прагне обґрунтувати політику філософією, тобто адекватною концепцією справедливого й раціонального, і *філософ-законодавець*, через фігуру якого ми хотіли б за допомоги філософії привнести необхідну освіту в роботу щодо законотворчості. Щоб показати це, розпочну з доводів Ж.Ф. Ліотара в його книзі бесід із Жан-Лу Тебо «По справедливості» (*Au juste*). Для Ліотара політичний дискурс — це дискурс, що приписує, а теоретичний дискурс — це дискурс, що описує. Проте в історії політичної думки існує два розуміння приписувального дискурсу. Їх розділяє поява ідеї автономії [Descombes, 2007: р. 58]. Філософ-законодавець відповідає ідеї, за якою необхідна теорія справедливого для подальшого визначення політичних законів, застосовуваних до соціального тіла. Коли з'являється ідея автономії разом з ідеєю волі, законодавчу роботу сприймають по-іншому: більше не йдеться, наголошує Ж.Ф. Ліотар, про визначення попередньої теорії справедливого; натомість йдеться про визначення як справедливого того, що формулює воля. З одного боку, Платон, як і Маркс, для котрих політика завжди вважає справжній теоретичний дискурс відправною точкою, звідки можна визначити, що є справедливим [Descombes, 2007: р. 58]; з іншого боку, Русо, творець політичної традиції, що пропонує справедливе без попереднього обґрунтування його теорією справедливого. Отже, ці дві позиції стикаються з різними проблемами. Платонізм бажає створити політичну модель (ідеальне місто). Але тоді йому треба розглядати, яким чином описовий дискурс (*enistéma*, теорія справедливого) може дати місце дискурсові, який приписує (формулювання, які від цієї *enisté-*

ми мають визначити соціальні стани). Таким чином, треба перейти від визначення до конституції. Політична філософія волі не знала проблем цього типу, оскільки треба було лишень ідентифікувати суб'єкт автономії (наприклад, народ у Русо), дискурс якого є безпосередньо приписуваним. Тоді труднощі для суб'єкта автономії полягають у поданні його автономії. Русо говорить у часто коментованому уривку із «Суспільного договору», що з моменту утворення народу необхідно змусити богів говорити і робити так, ніби закони були вираженням їхньої волі задля того, щоб люди могли їх прийняти [Descombes, 1989: p. 154].

Чи можна із цих зауважень зробити висновок, що поява автономної волі, яку Ліотар називає «здатністю до формулювання», означає кінець міфу про філософа-законодавця, тобто кінець платонізму (де Маркс став, якщо можна так висловитися, модерною постаттю)? Все залежатиме від того, як ми інтерпретуємо платонізм або русоїзм.

Платонізм — це архетипове подання політичної філософії обґрунтування — і разом з нею домагань філософів у політичній царині. Але платонізм у такому поданні виходить за рамки власне Платона. В «Республіці» фігура філософа-законодавця є комплексною, оскільки Платон постійно задається питанням з приводу необхідності переходу між описом та приписом. Ідея «моделі», можливий переклад слова *paradeigma*, насправді має два значення. *Paradeigma* може означати в «Республіці» метафізичні істини: Платон говорить про божественну модель для характеристики останніх есенцій (484c). Тут зміст описовий. Але *paradeigma* означає також типи або цінності, яких слід дотримуватися, зокрема в поетичній сфері. А у такому разі зміст є таким, що приписує. Платон, позаяк можна і так його зрозуміти, грає з цими двома значеннями, коли презентує ідеальне місто. Він наводить його як приклад: але в якому розумінні? Джулія Анас має рацію, як мені здається, підкреслюючи, що для Платона здійснення ідеальної держави є питанням малозначущим. Головним є просто те, що це можливо, оскільки в «Республіці» йдеться про ідеал справедливості, приписуваний індивідові, щоб спонукати його бути настільки справедливим, наскільки він це може. Тому зразок не є планом, який необхідно виконати з усім тим, що таке виконання має на увазі в термінах артифіціалізму та легіцентризму. Платон відкрито це уточнює в 472 c-e: не є поганим той художник, який «написав зразок, якою прекрасною буде людина, і який зміг задовільно передати в малюнку всі її риси, але погано, якщо він не зміг показати, що така людина може також існувати». Досконалість зразка не пов'язана з умовами його реалізації.

Отже, Платон свідомо розділяє опис та припис у тому розумінні, в якому це розуміє Ліотар. Тому можна сказати, нехай буде описано зразок (присутній в істоті), але не запропоновано умови його реалізації; або буде запропоновано тільки ідеал, який треба наслідувати, і зовсім не

обов'язково, щоб він міг бути здійсненним. У будь-якому разі, про Платона можна сказати, що *він зробив недостатньо*, тобто у «Республіці» він перебуває на порозі політичної філософії.

Саме це пояснює те, що Русо вважає «Республіку» не політичним трактатом, але «найчудовішим навчальним трактатом, що будь-коли існував». Русо трансформує фігуру філософа-законодавця, оскільки лише загальна воля є легітимною для законотворчості. Але думка Русо не зупиняється на цьому. Загальна воля — це воля спільного майна, і в цьому вона завжди має рацію. Але щоб ця воля існувала у вдачах і не за актом автопозиції, щоб все соціальне було даним, а не штучно створеним, як це підкреслює Дюркгайм, не завадило б звернутися до законодавця. Глава II, § 6 «Суспільного договору» пояснює необхідність такого звернення: загальна воля не знає, що їй догідне, тобто що відповідає всьому соціальному, вираженням якого вона є. Аргумент добре відомий: народ не вмє створювати для себе закони. Йому потрібний законодавець, який не має влади і який повинен для компенсації спиратися на релігію. Але який же тип знання вимагає така функція? Чи є він філософським? Так, але, звичайно, не в розумінні обґрунтування: законодавець не застосовує «Суспільний договір», політичне право не дає ніякої конституції. З іншого боку, воно дає змогу соціальній спільноті побачити, що є доречним для вироблення політичних законів, а що таким не є, або, іншими словами, чому мають відповідати інституції. Дюркгайм, звичайно ж, має рацію, вважаючи Монтеск'є і Русо винахідниками або попередниками соціології [Descombes, 2008: p. 256]. Поряд із тим не можна недооцінювати те, що їх розділяє у їхньому сприйнятті того, що нав'язує законодавство (і через це — того, що становить суспільство). Русо явно підкреслює це у п'ятій книзі «Еміля».

Монтеск'є не зумів обґрунтувати модерне політичне право, бо переплутав те, що має бути, із тим, що є. Він описав позитивне право сталих урядів, не задаючись питанням про природу самої конституції. Тобто звідси випливає, що політичне тіло залишається політичним тілом, закон залишається законом тощо. Він не досліджував достатньо природу речей, стверджує Русо. Законодавець має бути філософом, щоб визначати належному суспільству закони, не тому, що йдеться про здійснення принципів політичного права, але тому, що вони дають змогу виразити одним словом те, що є політичним.

Тому можна вважати, що Русо поєднує й водночас розділяє філософію і законодавство — і саме в цьому подвійному русі він розуміє роль «інтелектуала», яким він був, наприклад, для Корсики. Він їх роз'єднує, з одного боку, тому, що в буквальному сенсі закони творить народ, а з іншого боку, тому, що політична філософія (тобто для Русо політичне право) не дає ніякої конституції; але тим же часом він їх поєднує, оскільки саме

через філософію суспільство стає політично зрілим, і так чи так потрібно зробити законодавця філософом.

На мій погляд, всі ці зауваження дають нам змогу зробити два висновки:

По-перше, для Ліотара те, що показує фігура філософа-законодавця, — це питання обґрунтування припису. На його думку, проблема одержує два розв'язання: або припис ґрунтований на описі (Платон), або він сам себе обґрунтовує (Русо). Утім, це аж ніяк не однозначно: Платон розділяє опис та припис, Русо поєднує припис (народ є законодавцем) із описом (наука філософа). І це означає: в обох випадках філософія не є законодавчою.

по-друге, слід обов'язково взяти до уваги, що якщо в модерній політичній думці нав'язливо присутня фігура філософа-законодавця, якщо вона є завершеним вираженням філософії, що розглядає себе як філософію обґрунтування, якщо вона ставить своєю метою ввести в оману наше сприйняття політики, то це тому, що філософ-законодавець є міфом: у нього немає точного походження, ніхто з нього не робить по-справжньому доктрину, його різновиди настільки ж численні, як і його втілення (у Русо воно не таке, як у Гобса, у Мілля — не таке, як у Русо, у Русо й у Ролза — не таке, як у Міля), і я насмілюся заявити, що критика міфу працює водночас на його існування. Просто це ще один спосіб заявити, що вираз «філософ-законодавець» не є для філософії засобом розв'язання проблеми її відносин із політикою, як не є він і засобом описання самої проблеми.

ДЖЕРЕЛА

Descombes V. Le Complément de sujet. — Paris, 2004.

Descombes V. Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique. — Paris, 2007.

Descombes V. Philosophie du jugement politique. — Paris, 2008.

Descombes V. Philosophie par gros temps. — Paris: Minuit, 1989.

Hobbes Th. Léviathan. — Paris: Sirey, 1971.

Флоран Генар (Florent Guénard) — викладач філософського факультету Університету Нанту, спеціаліст з політичної філософії, головний редактор веб-порталу «La Vie des Idées» (Життя ідей).
