

Политический децизионизм¹

КАРЛ ЛЁВИТ

В той же мере, в какой ухудшается
раса, действие принимает характер
решения.

Эрнст Юнгер. Листья и камни



КОГДА такой умный и влиятельный на практике теоретик государственного права, как статский советник Карл Шмитт, высказывается по вопросу, что такое политическое, то цель и влияние его размышлений выходят далеко за пределы его профессиональной области. Сочинение «Понятие политического»², в котором Шмитт рассматривает этот вопрос, во всей его широте можно понять лишь в контексте тематически связанной с ним речи об уже ушедшей «эпохе нейтрализации и деполитизации» и двух ранних сочинений — «Политического романтизма» и «Политической теологии»³. Ведь его собственное понятие особой сущности политики в целом характеризуется тем, что, во-первых, это понятие, полемизирующее с понятием романтическим, а во-вторых, это секуляризованное понятие, дополнительное к теологическому понятию политики. Основной характеристикой политического романтизма, особенно Адама Мюллера, является у Шмитта иронический *окказионализм*, а основным понятием, каким он характеризует политическую теологию, особенно Доносо Кортеса, служит *децизионизм*. Мы покажем, что антиромантический и нетеологический деци-

1. Перевод выполнен по изданию: © Löwith K. Politischer Dezisionismus (C. Schmitt) // Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts. 9. Jg. 1935. Н. 2. S. 101–123 (перепечатано в кн.: *Idem. Der Mensch inmitten der Geschichte*. Stuttgart, 1990. S. 19–48).
2. Это сочинение впервые было опубликовано в 1927 году в Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, затем вторым изданием, вместе с речью об «Эпохе нейтрализаций и деполитизации», в 1932 году и последний раз третьим изданием в 1933 году. Если не указано иное, цитаты приводятся по второму изданию.
3. Оба сочинения цитируются по второму изданию.

зионизм Шмитта сам представляет собой лишь изнанку его поступков в зависимости от случая и обстоятельств.

Рассуждения Шмитта являются «полемическими» по сути, то есть они не просто критикуют нечто в целях разъяснения собственной позиции, но их собственная «правильность» зиждется целиком и полностью на том, против чего они направлены. Его противник — либеральное государство XIX века, не политический характер которого Шмитт понимает в контексте общей тенденции современной эпохи к *деполитизации*⁴. Поскольку же эта тенденция к деполитизации государства, осуществляемая преимущественно средствами экономики и техники, стремится найти политически нейтральную почву, постольку Шмитт характеризует ее вместе с тем как тенденцию к *нейтрализации*. Эта нейтрализация политически определяющих различий и уход от их разрешения развилась начиная с эмансипации третьего сословия и образования буржуазной демократии и затем ее дальнейшего превращения в массовую демократию до решающего момента, когда она переходит в свою противоположность — в *тотальную политизацию* всех жизненных сфер, даже тех, что казались самыми нейтральными. Так, в марксистской России возникло государство рабочих «гораздо более государственным, нежели государство абсолютного монарха», в фашистской Италии — корпоративное государство, которое помимо национального труда нормирует также и *dopolavoro*⁵, и всю духовную жизнь, а в национал-социалистической Германии — сплошь организованное государство, которое даже ту область жизни, что до сих пор оставалась частной, политизирует посредством расовых законов и т. д. Однако негативную предпосылку этой политизации Шмитт видит в «духовном ничто», наступившем в конце эпохи *нейтрализаций*⁶. Это состояние при переходе к XX веку могло быть только «временным», а «окончательный смысл» нашей так называемой технической эпохи обнаружится лишь тогда, «когда выяснится, какая разновидность политики обладает достаточной силой, чтобы овладеть новой техникой, и какие подлинные группировки

4. Schmitt C. Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. Berlin: Duncker & Humblot, 1963. S. 74 f.

5. Ит. «свободное время». — Прим. пер.

6. «Предшествовавшее нам поколение немцев был охвачено настроением культурного заката, которое проявилось еще до мировой войны, не дожидаясь краха 1918 года и „Заката Европы“ Шпенглера. У Эрнста Трельча, Макса Вебера и Вальтера Ратенау встречается множество проявлений подобного настроения. <...> После того как сначала абстрагировались от религии и теологии, затем от метафизики и государства, теперь, казалось, абстрагируются от всего культурного вообще, достигнув нейтральности культурной смерти». См.: Ibid. S. 78 f.

друзей и врагов вырастут на новой почве»⁷. Тем не менее позиция Шмитта не в том, будто такое новое перемещение политики в центр означает, что вместо традиционных «духовных сфер», в которых европейский человек в последние четыре века находил «центр своего человеческого бытия», теперь *центральной областью* становится политика и превращается в «субстанцию» государства⁸. Хотя в течение последних четырех веков духовный центр человеческого бытия сдвигался четырежды — от *теологии* к *метафизике* и от *гуманистической морали* к *экономике*, а тем самым изменялся и смысл всех специфических понятий⁹, но свою «действительность и силу» *государство* получает также «из соответствующей центральной области, поскольку основополагающие спорные темы при группировке по принципу „друг–враг“ определяются вместе с тем в зависимости от основополагающей предметной области»¹⁰. Однако само политическое вообще не выделяется в особую предметную область и потому никогда не может быть центральной областью¹¹. Но Шмитт при этом не говорит, какая именно предметная область становится основополагающей для нашего времени. Он лишь показывает последовательность исторических этапов в последние четыре века, приходя к тому негативному выводу, что центральная область жизни принципиально *не может быть нейтральной*, но не объясняя, из какой области тотальное государство XX века получает свою духовную силу и действительность — если только это не «миф XX века». Хотя в одном месте¹² Шмитт отличает «интеллектуальную музыку, сопровождающую политические программы», от «иррациональности» политического мифа, который возникает из «политической активности» в связи с «действительной войной», однако помимо того, что остается романтически неясным, в чем же заключается эта «действительная», истинная и подлинная война¹³, в «Понятии политического» нет также никаких указаний на некий новый миф как духовное основание политической активности в эпоху модерна.

В рамках этой исторической конструкции, опирающейся на Дж. Вико и О. Конта, Шмитт наделяет *романтизм* особой ролью. Ведь при нем происходит проблематичный переход от XVIII к XIX веку, то есть от господства гуманитарной морали к господству технической экономики. «В действительности романтизм

7. Schmitt C. Der Begriff des Politischen... S. 80.

8. Ibid. S. 27.

9. Ibid. S. 58, 72 ff.

10. Ibid. S. 73.

11. Ibid. S. 14, 26.

12. Idem. Politische Romantik. Munich; Leipzig: Duncker & Humblot, 1919. S. 225.

13. Об этом см.: Ibid. S. 132 f.

XIX века означает... лишь промежуточную ступень эстетического между морализмом XVIII и экономизмом XIX века, лишь переход, осуществлявшийся посредством эстетизации всех духовных областей, причем очень легко и успешно. Ведь путь от метафизического и морального к экономическому проходит через эстетическое»¹⁴. Таким образом, такая эстетизация всех областей жизни означает лишь прелюдию к радикальной нейтрализации, которая затем свершилась средствами экономики и техники. Носителем романтического движения была новая буржуазия. «Ее эпоха начинается в XVIII веке; в 1789 году с помощью революционного насилия она восторжествовала над монархией, дворянством и церковью; в июне 1848 года она оказалась уже по другую сторону баррикад, обороняясь от революционного пролетариата»¹⁵. С этим романтизмом и его велеречивым политическим провозвестником Адамом Мюллером, создателем тотальной теории государства, Шмитт, несомненно, сроден, и его сочувственная критика очень хорошо объясняет то, «насколько вообще немецкий романтизм, от которого вроде еще недавно собирались избавиться, представляет собой неисчерпаемый резервуар, источник духа для всех, кто мыслит сегодня без пошлой „точности“»¹⁶. Согласно шмиттовскому анализу, романтиков вообще характеризует то, что для них *все* может стать центром духовной жизни, поскольку в их собственном существовании нет центральной точки. Центральным для настоящего романтика всегда является лишь его одухотворенное и ироническое, но в принципе не имеющее опоры Я. «Отдельный, изолированный и эмансипированный индивид становится в либеральном буржуазном мире... последней инстанцией, абсолютном»¹⁷. Но этот его собственный абсолют при отсутствии содержательного мира сам — абсолютное ничто¹⁸. Однако от этой изоляции и приватизации человеческого существования, доведенной до предела, остается лишь один шаг до полной противоположности — до радикальной зависимости от общества, будь

14. *Idem*. Der Begriff des Politischen. S. 70; *Idem*. Politische Romantik. S. 21.

15. *Ibid*. S. 16, 141.

16. *Idem*. Theodor Däublers «Nordlicht»: Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes. München: Müller, 1916. S. 10 f.

17. *Idem*. Politische Romantik. S. 141.

18. «Лишь в индивидуалистически разложившемся обществе эстетически производящий субъект мог поместить духовный центр в самого себя, лишь в буржуазном мире, который изолирует индивида в духовном, указывает ему на самого себя и навешивает на него весь груз, который в социальном строе обычно иерархически разделен между различными функциями. В этом обществе частному индивиду предоставлено быть собственным священником. <...> В частном священстве лежит последний корень романтизма и романтических феноменов». См.: *Ibid*. S. 26.

то привязанность к общности католической церкви или к национальной политике, которая в таком случае сама становится своеобразным случаем религиозности¹⁹. Однако пока романтик остается романтиком, весь мир превращается для него просто в повод, возможность или *occasio* и, выражаясь романтически, в «средство», «стимул» и «эластическую точку» для продуктивной деятельности его иронического, интриганского Я. Это романтическое понятие *occasio* отрицает, подобно шмиттовскому понятию решения, «всякую привязку к норме»²⁰.

Подлинная форма романтической речи — не приказ или какое-то аподиктическое высказывание, а «вечный разговор», порой увлекательная речь без определенного начала и цели. Романтик смешивает все категории, он неспособен к однозначному различению и неоспоримому решению²¹. Политический романтизм — лишь псевдополитический, поскольку не обладает моральной серьезностью и политической энергией. Однако поскольку ход человеческих вещей всегда определяют решительные люди, то применительно к бессодержательной нерешительности романтизма это означает, что он вопреки своей воле обслуживает *чужие* решения²². Посредством этого романтизма

19. Schmitt C. Politische Romantik. S. 87.

20. «Это — разлагающее понятие, поскольку все, что дает последовательность и порядок жизни происходящему... несовместимо с представлением о сугубо окказиональном. Где случайное становится принципом, там возникает значительное превосходство над подобными связями... в философии Мальбранша, например, Бог есть последняя, абсолютная инстанция, а весь мир и все, что в нем происходит, — всего лишь повод для его единственной действительности. Это великолепный образ мира, в котором величие Бога доводится до... фантастических размеров. Эта характерная окказиональная установка может сохраняться, и в то же время на месте Бога как высшей инстанции и определяющего фактора может выступать что-то иное, например государство, народ или даже единичный субъект. Последнее имеет место в романтизме». А первое — в антиромантизме Шмитта! См.: *Ibid*. S. 22 f.

21. «„Учитель противоположностей“ [под которым подразумевается А. Мюллер] был неспособен увидеть никакую иную противоположность, кроме эстетического контраста. Для него были невозможны ни логические дилеммы, ни моральные суждения, ни политические решения. Для него не существует такого важнейшего источника политической витальности, как вера в право и возмущение по поводу беззакония». См.: *Idem*. Politische Romantik. S. 177; ср.: Шмитт К. Духовно-историческое положение современного парламентаризма // Шмитт К. Политическая теология. Сборник. М.: КАНОН-Пресс-Ц, 2000.

22. «Несмотря на иронию и парадоксальность, проявляется постоянная зависимость. В самой узкой области своей специфической продуктивности, в лирическом и музыкально-поэтическом, субъективный окказионализм может и находит небольшой островок свободного творчества, однако даже здесь он неосознанно подчиняет себя ближайшей и сильнейшей власти, и его превосходство над настоящим в сугубо окказиональном

Шмитт не в последнюю очередь характеризует самого себя, поскольку его собственный децизионизм также окказионален.

Такое «решение» Маркс и Кьеркегор первыми противопоставили буржуазии и романтическому существованию²³. Первая глава «Политической теологии» содержит в конце короткую ссылку на Кьеркегора, тогда как «диктатура в марксистской мысли» подробно и убедительно рассматривается в статье «Духовно-историческое положение современного парламентаризма» (1923, 1926) и в книге «Диктатура. От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы» (1921, 1928). Однако собственной политической теории Шмитта недостает (помимо основополагающей центральной области) не только метафизики решения, которую он по праву понимает как несущий фундамент «научного» социализма Маркса, но и теологического фундамента, на который опирается выбор Кьеркегора в пользу авторитарного правления²⁴. Поэтому следует спросить: вера *во что* вообще поддерживает шмиттовское «притязательное, моральное решение»²⁵, если он не верует ни в теологию XVI, ни в метафизику XVII и менее всего — в гуманитарную мораль XVIII века, но верит лишь в силу решения?²⁶

Шмитт выделяет в Кьеркегоре исключительно кажущуюся апологию «чрезвычайного», поскольку, как гласит первый постулат политической теологии, «суверен есть тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении». В Кьеркегоре его интересует то, что тот ориентируется на крайний «пограничный», а не на «нормальный случай»; это соответствует якобы некоей «философии конкретной жизни»²⁷. Шмитту все равно, что *extremus necessitates casus* в юридическом смысле и приме-

понимании претерпевает крайне иронический поворот: все романтическое обслуживает другие, неромантические энергии, а вознесенность над определением и решением превращается в услужливое сопровождение чужих сил и чужих решений». См.: Politische Romantik. S. 228.

23. Прежде всего см.: Кьеркегор С. О понятии иронии / Пер. А. Коськовой, С. Коськова // Логос. 1993. № 4. С. 176–198; Kierkegaard S. Kritik der Gegenwart / Th. Haecker (Übers.). Innsbruck: Brenner Verlag, 1914; Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 8.
24. Об этом см.: Kierkegaard S. Das Eine, was not tut, Zeitwende. 3. Jg. 1927. H. 1.
25. Schmitt C. Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. Berlin: Duncker & Humblot, 1923. S. 68 f.
26. Такие действительно моральные категории, как верность, внутренняя дисциплина и честь, стали определять политическую мысль Шмитта лишь после его отказа от децизионизма — в его новом сочинении «О трех видах юридического мышления»: Schmitt C. Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1934. S. 52.
27. См. *противоположное высказывание* в упомянутом в предыдущей сноске новом сочинении (S. 62), где «конкретная действительность жизненных

отношений», наоборот, должна схватываться естественными понятиями порядка, которые ориентируются на *нормальную* ситуацию.

28. Шмитт К. Политическая теология. С. 29.

29. Кьеркегор С. Или-или. СПб., 2011.

нительно к политике содержательно не имеет ничего общего с экзистенциально-религиозным выбором Кьеркегора в пользу «единственно необходимого», поскольку ему нужно только обосновать аномальное право решения как таковое независимо от того, о чем и для чего оно. Авторитет как таковой, который в силу своего авторитета решает по поводу чрезвычайного положения в высоком смысле, подтверждает для него: «Для того чтобы творить право, ему нет нужды иметь право». *Auctoritas, non veritas facit legem*. Однако политически решающий чрезвычайный случай для него есть война, которая именно как чрезвычайный случай также является «определяющей» и, следовательно, не может измеряться ничем иным. Исключение, говорит Шмитт, используя подозрительно романтическое слово, «интереснее» нормального случая²⁸, и оно не только подтверждает правило, но и само правило существует только благодаря исключению. Лишь поэтому его интересует Кьеркегор, который, правда, никогда не стремился оправдать исключение как *таковое*, когда говорил, что оно объясняет всеобщее и самое себя и, если хотят правильно исследовать всеобщее, нужно лишь найти действительное исключение. Даже помимо того, что Кьеркегор отнюдь не стремился *политически* рассуждать о политическом чрезвычайном положении 1848 года, а лишь сделал выбор в пользу *христианского* авторитета, для Шмитта характерно, что в своей цитате из Кьеркегора он самодержавно пропускает место, не вписываемое в его собственную мысль, где говорится: «*оправданное* исключение примиряется *во всеобщем*», «всеобщее принципиально полемично в отношении *исключения*» (курсив мой. — К. Л.), тогда как Шмитт, наоборот, полемически использует исключение против всеобщего. Сам Кьеркегор отнюдь не отказывался мыслить нормальное и всеобщее, но всего-навсего стремился мыслить его не «поверхностно», а с «энергичной страстью», и исключение оправдано для него лишь в его сопряженности со всеобщим. Его «одиночка» должен именно показать, кем может быть «всякий». Чтобы не обманывать самого себя, «он превращает единичное во всеобщее». Он «приходит на помощь одиночке, придавая ему значение всеобщего», ибо «всеобщее для исключения — строгий хозяин и судья»²⁹. Таким образом, Кьеркегор не возвышает исключение и пограничный случай просто над правилом и нормальным случаем, а осознанно различает между простой посредственностью и тем, что

является мерой человеческого бытия, и вечным критерием для него здесь были притязания христианства.

Однако применительно к проблеме решения речь о политической *теологии* заходит потому, что чрезвычайное положение, решение о котором должен принимать суверен, имеет «для юриспруденции значение, аналогичное значению чуда для теологии»³⁰. Шмитт стремится показать, что все юридические понятия, служащие выражением суверенного решения, властных полномочий и господства, представляют собой секуляризованные понятия, которые не только в языковом отношении указывают на теологические представления, но и выросли из них по сути. Только с господством современной демократии, естественно-научного мышления и экономической науки, мыслящей в естественно-научных категориях, децизионистское мышление с его апофеозом в единоличной воле было заменено верой в анонимные законы естественно-научного типа. Система современной демократии, понятая теологически, является политическим выражением избавленной от чудес и догм научности, которая зиждется на человеческом разуме³¹. Ведь «метафизическая картина мира определенной эпохи имеет ту же структуру, что и представляющаяся этой эпохе очевидной форма политической организации. Установление этого тождества и есть социология понятия суверенитета. Она доказывает, что... метафизика — наиболее ясное и интенсивное выражение эпохи». Однако такого самого ясного выражения у самого Шмитта найти невозможно, поскольку, согласно его собственной конструкции истории, у современной тотальности политического отсутствуют прозрачное метафизическое основание и собственная «тема спора», определяющая «предметная область». Вследствие этого лишены аргументативной силы даже его ссылки на «не подлежащее обсуждению решение» в политической теологии контрреволюционных философов-государственников (де Местра, Бональда, Доносо Кортеса). Если они еще в рамках католицизма выступили против политических последствий французской революции, то профанный децизионизм Шмитта оказывается с необходимостью окказиональным, поскольку ему недостает не только теологических и метафизических, но и гуманитарно-моральных предпосылок предшествующих столетий. Поэтому его свободно парящее решение, которое не держится ни на чем, кроме себя самого, не просто стоит перед признаваемой им самой опасностью — даже во всяком значительном политическом движении упустить «покоящееся бытие» из-за «пунктуализации

30. Шмитт К. Политическая теология. С. 57.

31. Там же. С. 65.

момента»³², — но с самого начала неизбежно приносится в жертву этой опасности, так как ему присущ *окказионализм*, пусть и в *неромантической-децизионистской форме*. То, что отстаивает Шмитт, есть политика суверенного решения, содержание для которого возникает лишь из случайного *occasio* конкретно данной политической ситуации, а отнюдь не «из силы знания» об изначально правильном и справедливом, как в платоновском понятии сущности политики, из которого возникает порядок дел человеческих³³. Шмитт отнюдь не возвращается к «нетронутой, неиспорченной природе» и, более того, оставляет дела человеческие в их состоянии испорченности и решает так или иначе (но обязательно «решает») лишь в пределах этого состояния. Это проявится еще отчетливее при рассмотрении проблематики определяющего для Шмитта основного различения.

Шмиттовское изложение контрреволюционной философии государства также начинается с противопоставления романтиков децизионистам, причем первые служат для него классическим примером либеральной нерешительности дискутирующей и ведущей переговоры буржуазии³⁴. Тезис де Местра о том, что *tout gouvernement est bon lorsqu'il est établi*³⁵, поясняется дальнейшим тезисом: «Причина в том, что решение заключено уже в самом существовании начальствующего авторитета, а ценно решение опять-таки само по себе, ибо как раз в важнейших вещах то, что решение принимается, важнее его содержания»³⁶. Суще-

32. См.: Предварительное замечание ко 2-му изданию «Политической теологии» (Там же. С. 11–14).

33. *Idem*. Der Begriff des Politischen. S. 81.

34. «Немецким романтикам свойственно оригинальное представление о вечном разговоре; Новалис и Адам Мюллер усматривают в нем подлинную реализацию своего духа. Католические философы государства, которых в Германии именуют романтиками, поскольку они были консервативны или реакционны... посчитали бы, пожалуй, вечный разговор скорее зловеще-комичным продуктом фантазии. Ибо их контрреволюционную философию государства отличает именно сознание того, что эпоха требует решения, и центральное место в их мышлении энергично, доходя до крайних пределов в период между революциями 1789 и 1848 годов, занимает понятие решения. Повсюду, где католическая философия XIX века высказывается об актуальных духовных вопросах, она в той или иной форме выражает мысль о неизбежности великой альтернативы, которая более не допускает посредничества. <...> Все формулируют великое «или-или», суровость которого скорее напоминает диктатуру, чем вечный разговор» (Шмитт К. Политическая теология. С. 80–81).

35. Фр. «всякое правление хорошо, когда оно установлено». — Прим. пер.

36. В отличие от этого волевого *решения*, Шмитту представляется, что «судьба демократии в том, чтобы погибнуть из-за проблемы волеобразования». Но одновременно он подчеркивает возможную конформность демократии и диктатуры — в большевизме и фашизме — в общем отличии

ственно, что «решение не перепроверяется никакой более высокой инстанцией». И «подобно тому, как революционный радикализм в пролетарской революции 1848 года бесконечно глубже и последовательнее, чем во время революции третьего сословия 1789 года, так же и в контрреволюционной философии государства усилилась интенсивность решения. Только так можно понять процесс развития от де Местра к Доносо Кортесу — от легитимности к диктатуре»³⁷. Диктаторское решение есть крайняя противоположность романтической беседы и парламентской дискуссии³⁸. Однако когда Шмитт в предварительном замечании к своему сочинению о парламентаризме пророчески о конце эпохи дискуссий, а, с другой стороны, с оглядкой на собственную статью выражает «пессимистические догадки» и «опасения», что «содержательное обсуждение политических понятий» встретит мало интереса и понимания, то его следует спросить, не сам ли он своим сочинением превосходно поспособствовал тому, что «строго научное рассмотрение, не эксплуатирующееся в партийной политике и не оказывающее никому пропагандистских услуг», сегодня действительно стало «анахронизмом». Шмитт не замечает того, что может существовать и существовал иной тип политической речи и ответа на нее, нежели так называемая дискуссия, а именно в публичном сообществе греческого полиса и в платоновских диалогах, — поскольку он сам соизмеряет свою полностью полемическую позицию с современной партийной политикой либерального партийного государства и в явном споре с ней «понимает» «политическое как тотальное».

В Доносо Кортесе его впечатляет преимущественно «осознаваемое величие духовного наследника великих инквизиторов». Однако в шмиттовском изложении упускается из виду, что Доносо Кортес, как набожный католик, в конечном счете всегда подчинял собственные решения предписаниям папы и лишь на основании своей ортодоксальной веры был еще и решительным государственным деятелем, который мог полагать, будто решает *правильно*³⁹. Он видит историческое значение Доносо Кортеса прежде всего в том, что этот государственный деятель, понимая, что эпоха самодержавных королей закончилась, довел свой децизионизм до радикальной логики «политической диктатуры». Его самым серьезным противником являлся уже

от буржуазного либерализма парламентского государства. См.: *Schmitt C. Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. S. 37, 64.*

37. *Шмитт К. Политическая теология. С. 84.*

38. *Schmitt C. Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. S. 13, 61 ff.*

39. *Ibid. S. 65, 75* (в связи с последней очевидностью социалистической веры у Маркса).

не *clasa discutidora*⁴⁰, буржуазия, а анархический социализм, как его представлял Прудон, а впоследствии еще радикальнее Бакунин. Однако когда Шмитт говорит в этой связи, что сущность государства тем самым необходимо редуцируется к абсолютному и «созданному из ничего» решению, которое не подлежит оправданию, то тем самым он характеризует собственную позицию, а не позицию Доносо Кортеса, который, будучи христианином, верил, что только Бог, но никак не человек может творить из ничего. Этот активный нигилизм скорее присущ лишь самому Шмитту и родственным ему по духу немецким мыслителям XX века⁴¹. Доносо Кортес воспринял бы созданное из ни-

40. *Исп. «класс, ведущий дискуссии».* — *Прим. пер.*

41. Реалистический «пессимизм» Гоббса, близость к которому подчеркивал Шмитт (*Idem. Der Begriff des Politischen. S. 46 ff.*), по сравнению с этим современным нигилизмом еще является своего рода прогрессивной верой в возможное ограничение естественного состояния, которое Шмитт, в отличие от Гоббса, одобряет именно как *status belli*. Современный нигилизм был философски распознан исключительно Ницше, впервые обнаружившим, что современный человек, который уже ни во что не верит и уже не знает, «для чего» он вообще существует, «предпочитает желать ничто, нежели вообще не желать». «Сама воля» «спасется» посредством силы этого нигилизма. Этот активизировавшийся нигилизм характерен и для ранних сочинений Э. Юнгера, на которого Шмитт порою ссылается. В дневнике Юнгера 1929 года «Сердце искателя приключений» встречаются такие фразы: «Вероятно, люди никогда не узнают, для чего существуют, поскольку все так называемые цели могут оказаться лишь отговорками определения, но важно то, что они *существуют*». «Потому наше время требует одной добродетели прежде всех других: *решительности*. Важно уметь желать и верить, совершенно независимо от содержания этого желания и веры. В этой ситуации оказываются сегодня сообщества; крайности соприкасаются сильнее, чем когда-либо». «Однако все, что сегодня присутствует в борьбе за знамена и значки, за законы и догмы, за порядки и системы, представляет собой фехтование перед зеркалом. Уже твое отвращение к этим дрязгам... выдает, что ты нуждаешься не в ответах, а в еще более острых вопросах, не в знаменах, а в боях, не в порядке, а в бунте, не в системах, а в людях». «Мы с суровым нигилизмом и динамизмом работали годами, и, отказавшись от самого условного фигового листка подлинной постановки вопроса, мы расстреляли XIX век — нас самих — в пух и прах, и лишь в конце стали смутно проявляться средства и люди XX века. Мы объявили Европе войну: как добрые европейцы, мы дружно столпились вместе с другими вокруг рулетки, у которой был лишь один-единственный цвет — цвет зеро, благодаря которому банк выигрывает при любых обстоятельствах. Мы, немцы, не оставили Европе никаких шансов проиграть. А поскольку мы не дали шансов проиграть, то, в сущности, мы также не дали ничего выиграть, мы играли против банка его собственным содержимым». «Это позиция, которая позволяет работать. Это примерка по тайному эталонному метру цивилизации, хранящемуся в Париже. Это означает для нас до конца проиграть проигранную войну, означает последовательное осуществление нигилистического акта вплоть до его необходимой точки. Мы давно маршируем к магической нулевой точке,

чего решение как не менее «зловеще-комичное», чем вечную беседу в романтизме.

Это нигилистическое основание уже ни к чему не привязанного решения становится совершенно отчетливым в понятии политического⁴². Если, подобно Шмитту, для определения политического посредством понятия суверенного решения абстрагироваться от всякой центральной предметной области, то в качестве смысла решения логически остается лишь стоящая над всякой предметной областью и ставящая ее под вопрос война, то есть готовность к ничто, каковым является смерть, понимая как принесение жизни в жертву государству, собственной «предпосылкой» которого тогда будет решающе-политическое. Шмиттовское решение в пользу политического, в отличие от религиозного, метафизического или морального, вообще духовного решения, не является решением в пользу определенной и основополагающей предметной области, но есть не что иное, как *решение в пользу решимости* — все равно для чего, — поскольку, со своей стороны, она уже является специфической сущностью политического. Однако это формальное решение отрицает именно то, что делает его конкретным и свободным, поскольку к нему относится то, что люди решаются на что-то определенное и навсегда оказываются связанными тем, на что решились. Лишь готовность умереть и убивать⁴³, а не какой-либо порядок

которую сможет пройти лишь тот, кто располагает другими невидимыми источниками силы. С тем, что остается, поскольку оно не соизмеряется с европейским, но само задает меру, связана *наша* надежда». Этот убежденный в себе нигилизм солидаризуется у Юнгера с решительным анархизмом, действующим скрытно и в одиночку. «Эта деятельность обрывается в том месте, которое я называю магической нулевой точкой, точкой, которую мы пройдем и в которой одновременно находятся все и ничто». См.: *Jünger E. Das abenteuerliche Herz. Aufzeichnungen bei Tag und Nacht. Berlin: Frundsberg-Verlag, 1929.*

42. Нейтральный способ речи Шмитта о политическом *вообще*, подобно речам Кьеркегора об эстетическом и религиозном, порождает иллюзию, будто политическое есть отдельная предметная область, хотя она как раз не должна быть таковой. Однако более глубокая причина этой неопределенности формулировки может заключаться в том, что Шмитт действительно *не может* указать, где политическое находится у себя дома и где его можно обнаружить, помимо тотальности, оставляющей позади себя всякую определенную предметную область и нейтрализующей все подобным же образом, только в обратном направлении, нежели при деполитизации. Позитивный смысл тотального государства возникает для него лишь из полемического отрицания нейтрального или либерального государства. И потому оно не охватывает, в отличие от государства у Гегеля, «универсально» конкретные моменты гражданского общества, а тотализирует как государство, так и общество с точки зрения политического крайнего случая. См.: *Idem. Begriff des Politischen. S. 12.*

43. *Ibid. S. 20 ff, 34.*

совместной жизни, как это было заложено в первоначальном смысле полиса, оказывается «высшей инстанцией» шмиттовского понятия сущности политики, для которого нормальный случай общежития в публичном сообществе не имеет в виду ничего специфического.

Шмитт вводит дефиницию: «Государство по своему дословному смыслу и историческому развитию есть особый вид состояния народа, которое в решающем случае является определяющим. Потому, в отличие от многих мыслимых, индивидуальных состояний, это *состояние как таковое*. Больше об этом сказать пока ничего нельзя. Все признаки этого представления — состояние и народ — получают смысл благодаря другому признаку политического и становятся непонятными, если сущность политического понимается неверно». Решающим случаем, когда политическое состояние народа становится определяющим для каждого члена народного сообщества, является чрезвычайный случай крайней необходимости, или, как часто говорит Шмитт, политически «*крайний случай*» войны, которая требует от человека пожертвовать жизнью. Благодаря этой высшей и непреодолимой инстанции, которая затрагивает существование как таковое — то, что человек вообще *существует*, или его «фактичность», — шмиттовский анализ, подобно хайдеггеровской аналитике *Dasein*, оказывается неоспоримо защищенным от всякого определения, затрагивающего *ничто* в политическом *Dasein*. Тот голый факт, что в войне готовность умирать и убивать является чем-то высшим, дает ему суверенитет над всем, что есть, — по аналогии с «превосходством», каким *романтический политик* обладает благодаря своему принципу *occasio*⁴⁴, а *либеральный буржуа* — благодаря относительности своих многочисленных связей, ни одна из которых не обладает безусловной обязательностью⁴⁵.

Эта политически понятая «свобода-к-смерти» предполагает, что существует множество государств, относящихся друг к другу враждебно. Поэтому основным различием, к которому, согласно шмиттовской теории решения, можно свести все политические действия и мотивы, является *различение врага и друга* или, поскольку политический друг не оспаривает твоего бытия, различие *собственного и чужого бытия*, причем чужое бытие отрицает твое собственное бытие в целом. Однако что означает здесь чужой и собственный «*способ бытия*» или вообще «*бытийное*»⁴⁶, если политическое бытие именно не касается ника-

44. *Schmitt C. Politische Romantik. S. 22.*

45. *Idem. Der Begriff des Politischen. 3. Aufl. S. 23.*

46. *Ibid. S. 14, 20, 23, 37.*

кого особого способа бытия среди других, но лишь сохранения собственного и отрицания чужого бытия как такового? И вообще, что такое политическая «экзистенция»? Определяет ли здесь возможность войны существующее по природе различие между чужим и собственным бытием или, наоборот, само различие собственного и чужого бытия впервые возникает из факта действительного решения начать войну? Иными словами, наступают ли политически крайний случай войны из-за того, что есть сущностно различные по способу бытия народы и государства или политические «*формы экзистенции*», или же они впервые возникают в случае войны, то есть случайно или окказионально, подобно тем крайне напряженным и просто экзистенциальным связям и разделением, которые, согласно Шмитту, являются специфическими сущностными признаками политического? Этому второму варианту соответствовал бы, например, факт, что в последней войне турки были «друзьями» Германии, а родственные англичане — ее врагами и что в другой войне могло быть ровно наоборот. Ведь эти фактические «группировки» — понятие либеральной социологии — именно в крайнем случае определяются преимущественно окказиональными союзническими обязательствами, возникающими в исторической ситуации и политической конstellляции начала войны, а не из-за сохраняющегося «способа бытия».

Формулировки Шмитта примечательно допускают *обе* возможности толкования. Во многих местах кажется, что враг «именно» есть просто чужой, другой и «инородный»⁴⁷, так что в крайнем случае возможен такой конфликт с ним, который только сами участники могут разрешить жизнью или смертью, поскольку политический противник не является ни «антагонистом», ни простым «конкурентом» или «оппонентом в дискуссии»⁴⁸. Еще отчетливее говорится о войне, что она также есть не просто духовная борьба или символическая схватка, а борьба в смысле «бытийной изначальности», вытекающая из различных способов собственного и чужого бытия. Война *следует* из враждебности, она лишь крайняя форма «реализации» и «логики» бытийно существующего различия⁴⁹. Однако, с другой стороны, действительная взаимная враждебность все же выставляется не как природная данность, а как сущностная возможность политического существования, как возможное бытие, а не как определенное природой так-бытие как оно есть и не могущее быть иным. При этом даже без обиняков от-

47. Ibid. S. 14; 3. Aufl. S. 18.

48. Ibid. S. 16.

49. Ibid. S. 20, 23.

рицается, что различие друга и врага означает, будто «один определенный народ должен вечно быть другом или врагом другого определенного народа» или будто нейтральность не может быть политически осмысленной, а недопущение войны — политически верным⁵⁰. Скорее война кажется бессмысленной, если ее смысл соизмеряется не с конкретными целями и благами жизни, а с ее голой предпосылкой — утверждением и сохранением политического существования. Идея справедливой войны, как и всякое моральное оправдание, отвергается Шмиттом просто ссылкой на Гроция. В качестве возможной правовой причины войны остается лишь не нуждающееся в оправдании «бытийное утверждение» собственной экзистенции, война против «действительного» врага, но это отнюдь не означает, будто шмиттовское понятие политического не имеет *никаких* моральных и метафизических предпосылок, будь они даже им-морального или нигилистического рода. Просто они сокрыты им самим посредством полемической привязки к гуманитарной морали и либеральной позитивности⁵¹. Хотя Шмитт утверждает, что его дефиниция политического не является «ни беллицистской или милитаристской, ни империалистической, ни пацифистской», она тем не менее является не нейтральной, а антипацифистской и, вследствие этого полемического отрицания, по своему внутреннему смыслу несомненно беллицистской⁵². Не следует вводить себя в заблуждение двусмысленным шмиттовским *ни* — *ни*, а понимать, что нервом всех его рассуждений, начиная с посвящения, является откровенная симпатия к «апогеям большой политики», то есть к войне как опасности и риску⁵³. Однако следует ли из того неоспоримого и не оспа-

50. Schmitt C. Der Begriff des Politischen. S. 22; 3. Aufl. S. 16.

51. См. критические замечания Л. Штрауса по поводу «Понятия политического» Шмитта: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 1932. 67. Bd. S. 732 ff (русский перевод: Штраус Л. Замечания к «Понятию политического» Карла Шмитта // Майер Х. Карл Шмитт, Лео Штраус и понятие политического. О диалоге отсутствующих / Пер. с нем. Ю. Ю. Коринца; под ред. А. В. Михайловского. М.: Скимень, 2012).

52. См. новое сочинение, где этот формальный беллицизм задним числом получает исторический смысл — благодаря тезису, что лишь прусское солдатское государство является истинной сущностью немецкого рейха: Schmitt C. Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reichs. Der Sieg des Bürgers über den Soldaten. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1934.

53. Idem. Der Begriff des Politischen, S. 46 f, 54; ср. более раннюю противоположную характеристику войны в его сочинении о Дойблере: «Феномен» политического «можно понять лишь через отнесение к реальной возможности разделения на группы друзей и врагов независимо от того, что отсюда следует для религиозной, моральной, эстетической, экономической оценки политического. <...> Войне не нужно быть ни чем-то благочестивым, ни чем-то морально добрым, ни чем-то рентабельным; ныне

риваемого ни одним пацифистом факта, что борьба за жизнь и смерть по-прежнему представляет собой реальную возможность, где утрачивают определяющее значение все конкретные противоречия, хоть какое-нибудь *понятие* политического, — не говоря уже о понятии того, что является сущностью бытия-в-полисе, — а не только признание простого факта, что война «в определенном случае» есть рационально не обосновываемое *ultima ratio*? И разве тогда Шмитт не должен был бы по логике вещей вообще перестать говорить о возможном «смысле» и о *познании* политического? Ибо как можно «правильно» понимать политическую ситуацию в целом и «правильно» различать между другом и врагом⁵⁴, если это познание *de facto* ограничивается констатацией, что в крайнем случае каждый из участников должен будет суверенно решать относительно того, имеет ли место подобный крайний случай вообще или нет и *кто* «в данном случае» отрицает твой собственный способ политического существования?⁵⁵ Однако если лишь в данном конфликтном случае можно решить, является ли необходимым эта крайность физического убийства или физического пожертвования собой, то не определяется ли тогда «бытийный» враг (бытийность должна, видимо, означать именно нечто большее, нежели то, что кто-то случайно есть мой враг) все же окказионально: именно посредством того, что он ставит под сомнение и отрицает мое собственное политическое существование, хотя и совершенно независимо от особого способа бытия? Однако

она, вероятно, ничем из этого не является. Этот простой вывод, как правило, затуманивается тем, что религиозные, моральные и другие противоположности усиливаются до степени политических и могут привести к образованию боевых групп друзей или врагов, которое имеет определяющее значение. Но если дело доходит до разделения на такие боевые группы, то главная противоположность уже не является сугубо религиозной, моральной или экономической, это противоположность политическая. Вопрос затем всегда состоит лишь в том, наличествует ли такое разделение на группы друзей и врагов как реальная возможность или как действительность или же его нет независимо от того, какие человеческие мотивы оказались столь сильны, чтобы его вызвать» (Ibid. S. 23 f, 31).

В третьем издании продолжение звучит так: «В эпоху, которая скрывает свои метафизические противоречия моралью или экономикой, она, вероятно, не является ничем из перечисленного». Таким образом, возможный смысл войны, даже применительно к нашему времени, соотносится здесь с метафизическими противоречиями, хотя специфически полемическая нота всех объяснений Шмитта заключалась именно в отрицании теологического, метафизического, морального и экономического как определяющего для собственно политического.

54. Ibid. S. 15, 25.

55. Ibid. S. 15, 33, 36, 38, 57.

в таком случае враг отрицает вовсе не мою собственную «форму существования» или «способ» бытия, а всего лишь голое существование, *factum brutum* публично-политического существования, — до всякого определения различных враждебных или взаимно дружественных способов народного и расового, религиозного и морального, цивилизационного и экономического бытия. Но в таком случае в основном различии врага и друга вообще нет ничего специфического, и оно охватывает все специфические различия и сходства в человеческом бытии и мыслится «сугубо» экзистенциально⁵⁶, поскольку представляет собой «лишь» крайнюю «степень интенсивности» возможной связи и разделения, причем невозможно указать, *интенсивностью чего*⁵⁷. Можно даже сказать, что политическое напряжение является тем интенсивнее «политическим» в шмиттовском смысле, чем безличнее и несущественнее предметное содержание вражды, поскольку эта интенсивность вообще не затрагивает ничего определенного и конкретного в политическом существовании людей, но лишь сугубо *бытие или небытие*. Чрезвычайное *обострение* политической ситуации, как это происходит в крайнем случае войны, Шмитт превращает в *базис* для своего понятия политического бытия, что напоминает хайдеггеровскую экзистенциальную онтологию, где «основное расположение» (*Grundbefindlichkeit*) здесь-бытия (*Dasein*) также заключается в том, «*что* оно есть» и — неизвестно для чего — «должно быть»⁵⁸. То, *что* я вообще есть, а не не есть (или же что существует некая политическая общность), значимо и в том и в другом случае в качестве подлинно фундаментального, ибо является тотальным и радикальным, в сравнении с которым всякое *что*-бытие безразлично. Если заранее ясно, что это «всегда только» экзистенциальный конфликт, как бы ни были устроены и упорядочены человек или государство (например, как империалистическое и капиталистическое национальное государство или коммунистическое пролетарское государство, как государство жрецов, торговцев или солдат, как чиновничье государство или какой-то иной род политической общно-

56. Schmitt C. Der Begriff des Politischen. S. 37.

57. «Политическое может черпать свою силу из различных сфер человеческой жизни, из религиозных, экономических, моральных и иных противоположностей; политическое не означает никакой собственной предметной области, но только *степень интенсивности* ассоциации или диссоциации людей, мотивы которых могут быть религиозными, национальными (в этническом или культурном смысле), хозяйственными или же мотивами иного рода, и в разные периоды они влекут за собой разные соединения и разъединения» (Ibid. S. 26).

58. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1927. § 9, 29.

сти⁵⁹), тогда важно лишь одно — то, что оно вообще *есть* «определяющая общность», которая в крайнем, то есть «серьезном», случае «группирует» друзей и врагов и принимает суверенные решения о жизни людей. Это радикальное *безразличие* в отношении всякого политического содержания сугубо формального решения, приводящее к тому, что все содержания становятся безразличными⁶⁰, характеризует основное для Шмитта экзистенциально-политическое понятие войны как апогея большой политики.

Ожесточенная враждебность английского протестанта Кромвеля⁶¹ к папистской Испании в еще большей мере, чем ненависть барона фон Штейна к французам и презрение Ленина к буржуазии, представляется Шмитту впечатляющим образцом большой политики. Однако именно в его указании на Кромвеля еще раз проявляется пустота в основном содержании, нигилистическое основание шмиттовского понятия политики. Для Кромвеля Испания была врагом *как таковым* не просто потому, что в данном случае она случайно оспаривала существование его собственной нации, но для него это был данный природой, вечный, Богом и провидением установленный враг, с которым никогда не могло быть никакой другой «группировки», *providential* и *natural enemy, put into him by God*. И если кто-то думает, что это только *accidental enemy*⁶², то он не знает Священное Писание и дела божественные, — о чем Шмитт даже не упоминает. Точно так же, замечает он, «варвары» были для греков не просто другими и чужими, инаковость которых еще предстояло определить, а данными самой природой врагами, и конфликт только с ними считался войной (*polemos*), а не *staseis*, как с другими эллинами⁶³. Здесь Шмитт попадает в двусмысленное положение. Чтобы подтвердить свое ориентированное на войну понятие политики как нечто специфическое и самостоятельное⁶⁴, ему приходится, с одной стороны, придерживаться некоей — уже не соответствующей его собственной исторической ситуации — субстанциальности, благодаря которой вражда становится предметно содержательной; с другой же стороны, он как современный, постромантический человек, мыслящий слишком окказионально, чтобы верить в установленные Богом и природой различия, должен вновь релятивизировать

59. Schmitt C. Der Begriff des Politischen. S. 25.

60. См. об этом: Strauss L. Op. cit., особенно — превосходные выводы (S. 748).

61. Schmitt C. Der Begriff des Politischen. S. 54 f.

62. Англ. «случайный враг». — Прим. пер.

63. Ibid. S. 16.

64. Ibid. S. 15.

эти субстанциальные предпосылки и свести все свое основное различие к формальной экзистенциальности. Вследствие этого его определяющие формулировки различения врага и друга колеблются между *субстанциально* и *окказионально* понятой враждой и дружбой, так что непонятно, идет ли при этом речь об одно- или разнородных сущностях или же только о тех, кто окказионально связан с одними против других⁶⁵. На колеблющемся основании этой двусмысленности Шмитт строит свое понятие политического бытия, сущностным признаком коего служит уже не жизнь в полисе, но только *ius belli*.

Однако вместе с вопросом о порядке общественной жизни также необходимо отпадает связанный с ним вопрос об отношении полиса к *индивиду*. Посредством той полемической приватизации, с какой Шмитт проходит мимо тотальности индивида, само собой снимается его притязание на действительную тотальность. Его тотальное понятие политического бытия парадоксально не охватывает ни порядка дел человеческих в полисе, ни конституции самого индивида⁶⁶, но лишь тотализирует все, что есть, ссылаясь на крайний случай, коим является возможное уничтожение или же утверждение голого существования государства и индивида. Шмитт касается, конечно, того факта, что человек живет во множестве связей и обязательств одновременно, — как член своей семьи и своего профессионального сословия, как часть религиозного сообщества и своей нации

65. В обозначении друзей как «однородных и союзников» вновь прямо проявляется эта двусмысленность. Schmitt C. Der Begriff des Politischen. 3. Aufl. S. 8.

66. В сочинении «Ценность государства и значение индивида» (1917), где Шмитт отстаивает еще крайне нормативно-юридическое понимание всемогущества государства, утверждается, что не государство есть человеческая конструкция, но, наоборот, оно делает из каждого человека конструкцию. «Однако в результате признания сверхличного достоинства государства... исчезает отдельный, конкретный индивид. Ведь государство есть слуга либо индивида, либо права. Поскольку верно лишь последнее, то государство — прежде индивида, как право прежде него самого, и преемственность индивида, живущего в государстве, вытекает лишь из государства. Государство есть... единственный субъект правового этоса, единственное, что обладает правовым долгом в подлинном смысле; конкретный индивид, напротив, принуждается государством, и его долг, как и его право, суть лишь отражения этого принуждения... Для государства индивид как таковой есть случайный носитель единственно существенной задачи, определенной функции, которую он должен выполнять. Поэтому государство может принципиально никого не считать незаменимым или несменяемым, и, исходя из этого всеобщего явления функционера... чиновника, смысл государства можно объяснить глубже, нежели посредством его сведения до *negotiorum gestor* (лат. «лицо, ведущее дела без поручения». — Прим. пер.) единственно значимой „личности“» (Schmitt C. Der Wert des Staates, und die Bedeutung des Einzelnen. Hellerauer: Hellerauer Verlag Jakob Hegner. S. 85 f).

и не в последнюю очередь с самим собой как отдельным человеком или индивидом⁶⁷. Однако проблематика, заключающаяся в этих различных «как» человеческого бытия, не имеет для него никакого значения, он устраняет ее исходя сугубо из государства. Этот «плюрализм»⁶⁸ имеет для него лишь негативное значение отрицания суверенного единства государства, а то, что касается бытия собственного Я и его собственного решения о бытии или небытии, есть его «частное дело», частный характер которого лишь политически подтверждает либерально-индивидуалистический характер буржуазного общества. «Отдельный человек может добровольно умирать за что угодно; это — подобно всему существенному в либерально-индивидуалистическом обществе — вполне его „частное дело“, то есть дело его свободного, неконтролируемого решения, которое не касается никого, кроме того, кто *свободно на него решается*»⁶⁹. И все же Шмитту не удастся избежать различия публичного и частного⁷⁰, а следовательно, их *взаимосвязи*. Ведь враг в политическом понимании — это «не *частный* противник», а «только *общественный* враг», представляющий собой противоборствующую целостность. Враг — это *hostis*, но не *inimicus*. Как частное лицо, человек не имеет политических врагов⁷¹, поскольку «для индивида как такового» нет врага, «с которым он должен был бы сражаться не на жизнь, а на смерть, даже если он лично не хочет этого»; с точки зрения частного индивида, принуждать его сражаться против его воли в любом случае было бы несвободой и насильем»⁷². Таким образом, «индивидуализму либерального мышления» «никак невозможно постичь и обосновать» требование государства пожертвовать жизнью индивида⁷³. Но разве посредством этой антилиберальной, сугубо полемической характеристики собственных решений хоть как-то проясняется проблема — не говоря уже о ее разрешении, — заключающаяся в том, что всегда *один и тот же* неделимый человек связан как с политическим состоянием своего народа, так и с кругом своих близких и не в последнюю очередь с самим собой? То, что в войне по-

67. Об этом см.: Löwith K. Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. München: Drei Masken Verlag, 1928. S. 46 ff.

68. Schmitt C. Der Begriff des Politischen. S. 28 f.

69. Ibid. S. 36.

70. Политической формой этого различия, начиная с Руссо, является различие *citoyen* и *bourgeois*. К нему обращается и Маркс в своей критике философии государства Гегеля, чтобы показать, что «лишь политическое государство» есть общественная форма для буржуазной приватности».

71. Ibid. S. 40.

72. Ibid. S. 57.

73. Противоположное мнение: Von Humboldt W. Gesammelte Werke. 1. Bd. Kap. 5.

литический статус становится *de facto* «определяющим» для всех подчиненных ему обязательств, отнюдь не отменяет их, а скорее доказывает продолжение их существования. Как раз война показывает, что человек даже в крайнем случае не просто становится врагом врага, но сохраняет свои «частные», аполитичные качества по обе стороны. Посреди войны те же самые люди, которые были готовы убивать друг друга, могут стать мирными товарищами, ведущими друг с другом переговоры и разговоры, оставаясь при этом политическими врагами⁷⁴. И статус военнопленных — лишь крайний случай этой мирной враждебности. Однако то, что в целом частные и общественные качества человека принципиально не разделены, но связаны между собой неким компромиссом и что из этого не возникает никакой серьезной коллизии, отнюдь не означает, что последняя невозможна здесь в крайнем случае, который тогда в качестве исключения может особенно хорошо высветить правило. Этот возможный крайний случай также интересует Шмитта. То, что в крайнем случае он должен требовать от государства приостановки собственного решения о чужом или своем собственном бытии или небытии, есть лишь следствие его приватизации индивидуальной тотальности. Подобно тому как какому-либо институту, ко-

74. Аналогичной является сегодня ситуация со ставшей политической проблемой еврейства, в частности, в том характерном случае, когда есть дружественные к евреям антисемиты, которые публично являются врагами еврейства и одновременно частными друзьями евреев. См. посвящение Шмитта в «Учении о конституции», а также в исследовании о Дойблере (Schmitt C. Theodor Däublers «Nordlicht») — позиция Шмитта здесь будет косвенно понята по тому способу, каким он соотносит политический крайний случай с христианской заповедью любви к ближнему. Из того, что заповедь гласит: *Diligete inimicos vestros*, он заключает, что она говорит не о *hostis*, а лишь о частных врагах. То есть христианская заповедь вовсе не затрагивает основного политического решения. Но это значит, что Шмитт редуцирует — совсем на либеральный лад (и противореча собственная позиция в работе 1925 года «Римский католицизм и политическая форма» [Ibid. S. 39]) — абсолютное притязание христианской религии к относительному частному делу. Однако из того, что христианская заповедь (в латинском переводе Вульгаты) прямо не соотносится с *hostis*, в действительности следует совсем иное: она, как тотальное определение человека, должна быть определяющей для *всего* его отношения к миру. В мирском отношении христианин не ведает ни врагов, ни друзей, будь они частного или общественного рода, поскольку он в любом случае относится как к другу, так и к врагу иначе, нежели дохристианский язычник. Кто существует в мире так, словно он не от мира сего, и для кого определяющим крайним случаем является не война, а Страшный Суд, тот также принципиально не может делать различия между частными и общественными врагами. См.: Schmitt C. Verfassungslehre. Berlin: Duncker & Humblot, 1928. S. 158; Thieme K. Religiöse Besinnung. Abschlussheft. 1933. S. 45 ff.

торый в отличие от государства не является суверенным, мало подобает *ius belli* или объявление внутригосударственных *hostis*, но в лучшем случае *ius vitae ac necis*⁷⁵, так и в войне не может быть права на кровную месть⁷⁶. Государство также не может допустить, чтобы его члены умирали за свою веру или совершали самоубийство в тот момент, когда политическая общность требует от них пожертвовать жизнью. Эта экстремальная возможность — убить себя *на войне* или же дать себя убить другим, так что собственная воля к смерти создает видимость героической жертвы ради всеобщего — лучше всего проясняет случай, когда «свобода-к-смерти» противостоит «жертве ради жизни», частное существование — общественному, а собственное единство — политической тотальности⁷⁷. Однако этот проблематичный случай возможен в любой момент не в меньшей степени, чем однозначная война, поскольку сущностно невозможно, чтобы одна общность растворилась в другой или наоборот. Из этого различия двух одинаково изначальных тотальностей, не существующих одна без другой, в качестве естественной проблемы политики вытекает необходимость установления общего порядка в отношениях между политической общностью и личной индивидуальностью.

В рамках радикально децизионистской теории государства, для которой государство есть политическое состояние народа, эта проблема выражается в том, что с необходимостью возникает вопрос о характере связи между суверенно решающим «вождем» и его «свитой». И здесь простая полемика с гуманитарным понятием человека и демократической «гомогенностью»⁷⁸ не могут устранить *проблему человеческого равенства*⁷⁹. Шмитту

75. *Lat.* «право (главы семьи) распоряжаться жизнью и смертью». — *Прим. пер.*

76. *Schmitt C.* Der Begriff des Politischen. S. 35 f: «Человеческий союз, который желал бы отказаться от этих последствий политического единства, не был бы политическим союзом, поскольку он отказался бы от возможности определяющим образом решать относительно того, кого он считает врагом и с кем обращается как с врагом».

77. «Стоит лишь теперь разразиться какой-нибудь войне, как тотчас же в сердцах благороднейших представителей народа разражается, конечно, затаившаяся радость: они с ликованием бросаются навстречу новой смертельной опасности, ибо в самопожертвовании за отечество рассчитывают получить наконец это долго искомое позволение — позволение ускользнуть от своей цели: война для них есть окольный путь к самоубийству, но окольный путь с чистой совестью» (*Ницше Ф.* Веселая наука. Афоризм 338 // *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. / Пер. с нем. К. А. Свасьяна. М.: Мысль, 1990. Т. 1).

78. *Schmitt C.* Der Begriff des Politischen. S. 42 f; *Idem.* Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. S. 16 ff, 20.

79. См.: *Idem.* Verfassungslehre. S. 226 ff; *Haecker Th.* Was ist Mensch? Leipzig: Jakob Hegner, 1933. S. 21 ff, 71.

также не избежать поисков равенства, которое по-человечески обеспечивает и поддерживает политическое единство между вождем и его подданными. В качестве подобного равенства Шмитт использует так называемую *однородность*. Она заменяет ему равенство перед Богом, моралью и законом. В докладе о духе нового государственного права он разъяснил, что предшествующее государство относилось равно к неравному. Напротив, новый закон о чиновниках стремится к субстанциальной однородности немецкого народа с политическим руководством: *чужеродные* не могут быть политическими вождями. Однородность также дает ответ на вопрос, является ли новое государство правовым. Это — справедливое государство, поскольку оно зиждется на доверии однородного народа. Однако Шмитт нигде детально не определяет в понятии политического *специфический род* этой однородности. Лишь в одном месте становится косвенно понятно, что он, подобно множеству других, понимает под этим *народное* равенство в смысле расы⁸⁰. Тем самым его понятие политического является не только антилиберальным, но и антисемитским, причем в обоих смыслах в гораздо большей мере, чем кажется ему самому. Ведь Шмитт не только антилиберал настолько, что допускает группировки какого угодно рода, лишь бы они были «всерьез», но и антисемит настолько, что пропагандирует расовую самобытность в качестве основы совместного существования. Эта самобытность также понимается им как сущностно полемическая. Под нею Шмитт понимает противоречие между неарийцами или евреями и так называемыми арийцами или неевреями. И действительно, нет лучшего примера для чисто полемического понятия: ведь что такое ариец вообще определяется только тем, что он *не* неариец. Таким образом, собственный «способ бытия», с каковым соотносится основное решение о друге и враге, имеет внутривнутриполитически неявным фундаментом арийскую субстанциальность, которая придает ему видимость содержания и полемически направлена против сущностно чуждого рода неарийского бытия. Однако, к сожалению, это притязание на однородность проявляется лишь в некоторого рода идеологическом подчинении⁸¹, которое Шмитт предпринимает между вторым и третьим изданием посредством изменения одного примечания.

80. См. по этому поводу раннее суждение Шмитта о «романтиках расовых учений» в его сочинении 1916 года о Дойблере: *Schmitt C.* Th. Däublers «Nordlicht». S. 14.

81. *Gleichschaltung* — официальный термин идеологической политики нацистского режима, означающий полное устранение оппозиционного мнения. — *Прим. пер.*

«Это вопрос о том, сколь долго дух Гегеля находился в Берлине. В любом случае направление, становившееся с 1840-х годов все более определяющим, предпочло заполучить „консервативную“ философию государства, в частности, от Ф. Ю. Штала.

Гегель тем временем через К. Маркса эмигрировал в Москву к Ленину. Там его диалектический метод сохранил конкретную силу в новом конкретном понятии врага, *классового врага*, и превратил как самого себя... так и все остальное, легальность и нелегальность, государство и даже компромисс с врагом, в „орудие“ этой борьбы. Эта актуальность Гегеля сильнее всего жива у Г. Лукача».

Этот консервативный деятель сменил свою веру и народ, изменил имя и после этого обучал немцев пиетизму, преемственности и традиции. Немца Гегеля он считал (впрочем, как и немец Шопенгауэр! — Прим. авт.) „пустым и неистинным“, „безвкусным и унылым“.

То, что Шмитт в третьем издании молча удаляет ставшее несвоевременным замечание о Марксе и еврее-марксисте Лукаче и заменяет более своевременным теперь замечанием о прусском еврее Штале, может еще сильнее броситься в глаза на фоне того, что в другом подобном случае он многозначительно добавляет по поводу своего замечания о Версальском договоре: оно оставлено «без изменений с 1927 года»⁸².

Однако что принципиально следует из несущественного обстоятельства изменения примечания, ставшего несвоевременным? Своего рода *подтверждение* тезиса Шмитта о том, что «по-

82. *Idem*. Der Begriff des Politischen. S. 59; 3. Aufl. S. 54. Аналогичная «поправка» между вторым и третьим изданием «Понятия политического» (S. 63 — S. 58) предпринимается в рамках критики понимания государства у Оппенгеймера, причем в формулировке, которая, естественно, не может привести бесхитростного читателя к мысли, что Шмитт мог сделать новую вставку после победы национал-социалистской революции; ведь было бы весьма странно, что именно после 1933 года, в момент выхода третьего издания, эти социальные «слои», которые репрезентирует Оппенгеймер, «внедряются» еще глубже, хотя военная служба и чиновнические посты для них «все еще» недоступны! Однако когда Шмитт продолжает говорить, что «собственно все же недопустимо и является морально, психологически и особенно научно неприемлемым давать определения просто посредством моральных дисквалификаций», то с ним можно только согласиться, ведь подобная дисквалификация может относиться как к суверенному государству, так и к либеральному обществу. Однако принципом *всех* изменений внутри различных изданий всегда остается окказионализм, который характерен для привязанных к ситуации и, соответственно, полемических решений Шмитта.

литика» — это «по-прежнему» «судьба»?⁸³ Ведь опыт последней войны и последовавших за ней событий в немецкой политике действительно является решающим для того способа, каким Шмитт определяет свое время и политическое в нем. Это настолько соответствует действительности, что необходимо спросить: «судьба» или же просто *фактически происходящее* определяет здесь способ, каким активно участвующий в нем понимает политическое? Однако, если собственное понимание и понятие определяются политическими событиями времени, не становится ли тогда с необходимостью каждое понятие и каждая идея «идеологией» в смысле Маркса? В таком случае различие между диктатурой марксизма и диктатурой децизионистской теории государства ограничивалось бы тем, что теоретическая критика Маркса обращает весь политический и духовный смысл на диалектическое основное различие буржуазии и пролетариата, а теоретическая полемика Шмитта — на недиалектическое различие либерального и суверенного государства, дискуссии и решения. В обоих случаях вера в смысл понятийной дискуссии уступает «теории прямого действия»⁸⁴. Однако это означает, что подобное «политическое» в самом себе понимание, в принципе, отнюдь не желает *понимать*, что такое политическое, и лишь отрицает самое себя ради политического решения. Это превращение философского постижения сущности политики в интеллектуальный инструмент политического действия впервые осознанно и намеренно осуществлено Марксом в борьбе с Гегелем. У Шмитта то же самое превращение, правда, относительно либерально проявляется в тезисе, что все политические понятия с необходимостью являются «полемическими»⁸⁵, поскольку они привязаны к данной ситуации. Согласно Шмитту, вообще не существует политических понятий, которые не имели бы в виду «конкретную противоположность» и в конечном счете — крайний случай отношений с политическим врагом и не были бы привязаны к подобной ситуации⁸⁶.

83. *Schmitt C.* Der Begriff des Politischen. S. 64.

84. *Idem*. Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. S. 76.

85. Когда Шмитт полагает, что в гегелевской критике буржуазного общества встречается «первая политически-полемическая дефиниция буржуа», то он забывает, что государство Гегеля отнюдь не отрицает полемически буржуазное общество и его принцип, индивидуализм, а позитивно «снимает» его в себе. Так называемый индивидуализм не является для Гегеля, как и для Маркса и Шмитта, простым признаком буржуазного общества, а основывается на христианском принципе «права абсолютной субъективности», «бесконечно свободной личности» индивида, которая еще не проявилась во «всего лишь субстанциальном» государстве античности. См.: Rechtsphilosophie, § 185, Enzyklopädie, § 163, Zusatz 1, а также § 482.

86. «Такие слова, как „государство“, „республика“, „общество“, „класс“ и, далее, „суверенитет“, „правовое государство“, „абсолютизм“, „диктатура“,

«Неизбежная необъективность» (а разве Шмитт хотел ее избежать?) всех политических решений представляется ему лишь «отражением» имманентного для *всякого* политического действия и понимания различия друга и врага. И нет никакой принципиальной разницы, проявляется ли оно в «жалких формах и горизонтах партийно-политического занятия должностей» или же в величественной форме кромвелевской воли к уничтожению, если заранее известно: высшее право на стороне открытого или даже скрытого, радикального или хотя бы умеренного решения.

С точки зрения истории духа, источником этой теории решения, искажающей дословный смысл философии, выступает антиромантический тезис Кьеркегора об экзистенциальном мыслителе и его страстной субъективности и в марксовом антибуржуазном требовании превратить теорию в практику. Тем самым оба страстно противопоставили себя всему внутреннему и внешнему состоянию своей «резонерствующей» эпохи, «первым законом» которой была нерешительность, — пусть даже с разными намерениями и противоположными целями. Гегелевское духовное завершение двухтысячелетней истории становится для обоих «предысторией», предшествующей экстенсивной Революции и интенсивной Реформации. Его конкретные *опосредствования* превращаются для обоих в абстрактные *решения* — в пользу старого христианского Бога и нового земного мира. Маркс ставит прежде решения общие и внешние условия существования масс, а Кьеркегор — внутреннее экзистенциальное отношение индивида к себе. Маркс мыслит *без* Бога, а Кьеркегор — *перед* ним. При этом общей предпосылкой для этих и иных явных различий служит их резкое расхождение с существующим буржуазно-христианским миром. Примечательно, что лишь два «исключения» при распаде этого устаревшего мира еще характеризуют «всеобщее» человеческого бытия: исключенные из буржуазного общества массы пролетариата сохраняют в глазах первого возможность восстановления человеческого бытия, а индивидуальное исключение христианина из существующего христианства сохраняет в глазах второго возможность восстановле-

„план“, „нейтральное государство“ или „тотальное государство“ и т. д., непонятны, если неизвестно кто *in concreto* должен быть поражен, побежден, подвергнут отрицанию и опровергнут посредством именно такого слова. Преимущественно полемический характер имеет и употребление в речи самого слова «политический», независимо от того, выставляют ли противника в качестве „неполитического“ или же, напротив, стремятся дисквалифицировать его, изобличить его как „политического“, чтобы возвыситься над ним в своей „неполитичности“» (*Schmitt C. Der Begriff des Politischen. S. 18 f; Idem. Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. S. 32*).

ния христианского бытия. Однако та духовная сила, с которой оба противопоставляют себя распаду, основывается не просто на решении в пользу решительности, а на том, что оба, вопреки деградации и нивелировке⁸⁷, все еще верят в высшую инстанцию — в «Бога» и «человечество» как *масштаб* своих решений.

С двух этих великих противников гегелевской философии абсолютного знания впервые, хотя все еще в рамках широкого горизонта классической немецкой философии, начинается ставший впоследствии легитимным распад чистой совести, стремящейся к мудрости, науке и знанию. Поэтому с тех пор принципиально лишь *это* различие: хочет ли некто вообще понять что-либо или только «решить», хочет ли он своими словами выявлять или «поражать, преодолевать, отрицать и опровергать». Однако подобная полемическая сила слов, которые в таком случае с необходимостью становятся лозунгами, есть нечто совсем иное, нежели «сила целостного знания», из которого возникает порядок человеческих вещей, а не просто нигилистическое решение.

В своем сочинении 1934 года «О трех видах юридического мышления» Шмитт отбрасывает не только — как прежде — безличный *нормативизм* «мышления правилами и законами», но и отстаиваемый им самим персональный и диктаторский *децизионизм*, мышление о решении, и теперь становится адвокатом «конкретного» и специфически «немецкого» сверхличного «мышления о порядке и форме»⁸⁸. И хотя на первый взгляд подобное — последнее на данный момент — изменение в гибком мышлении Шмитта отбрасывает все прежде им сказанное, *окказиональный* характер его политического мышления в действительности тем самым только подтверждается. Ибо это всего лишь следствие бессодержательного самого по себе решения, когда политически происходящее *de facto* также наделяет его содержанием, делающим децизионизм как таковой беспредметным. Как только политическое чрезвычайное положение будет фактически устранено решительным действием, станет ненужным и де-

87. В критике Кьеркегором настоящего это — непрерывно повторяющееся *этическое* выражение того, что Шмитт в *политическом* отношении называет «нейтрализацией», а Шелер в докладе 1927 года, с которым полемизирует Шмитт, в *культурном* смысле называет «уравниванием». В этих различных именовании одного и того же, но многозначного содержания проявляется принципиальное различие в толковании, которое проясняет столь же много, как и проводимое Шмиттом различие двух политических понятий «дань» и «репарация». *Idem. Der Begriff des Politischen. S. 18 f.*

88. Мышление о порядке как «институциональное» мышление впервые встречается в предварительном замечании ко второму изданию «Политической теологии» (*Шмитт К. Политическая теология. С. 11–14*).

дизионизм как политическое основное *понятие*. Так что этим отказом от децизионизма Шмитт отнюдь не изменяет себе; ведь если его мышление в чем-нибудь и сохраняет «верность» себе, так это в том, что от крайнего нормативизма («О ценности государства», 1917) оно через децизионистское понятие политического (1927) переходит к мышлению о порядке (1934), верно-подданнически думая в том числе и о том, что от различных политических ситуаций каким-нибудь немислимым образом перепадет ему. Подобно тому как до этого «определяющей» была аномальная ситуация «исключения», так теперь для правильного и справедливого политического мышления определяющими будут «нормальная» и стабилизированная ситуация и «нормальный человек»⁸⁹. Определяющей теперь является антитеза уже не между нормой и решением, а между нормой и порядком. Тем самым политические понятия лишаются сущностного характера, который утверждался до сих пор, — быть полемическими, воинственными; теперь они становятся сущностно позитивными в соответствии с новым позитивным государственным порядком, согласно решению национал-социалистической революции. Суверенное решение прошлого встраивается — после того как оно было принято — в возникающий конкретный порядок. Чистый децизионизм в том виде, как его классически представлял Гоббс, предполагает «беспорядок», который можно привести в порядок лишь посредством того, что решение вообще принимается; однако это решение теперь уже само предстает как решение в пользу упорядоченной «жизни в сообществе», юридическим выражением которой служит мышление о порядке, а не мышление в духе чистого решения⁹⁰.

В этом изображении «немецкого развития до настоящего времени» предстает развитие шмиттовского политического мышления с 1917 по 1934 год, ничем не отличаясь от того, что он сам с презрением приписывал своему противнику Кельзену⁹¹. В этом развитии заслуживает изумления только то, что Шмитт явно считает совершенно излишним хотя бы в двух словах упомянуть вынужденное изменение своего суверенного решения после «Понятия политического» или — тем более — попытаться оправдать его перед своим читателем.

Перевод с немецкого Олега Кильдюшова

89. *Idem.* Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens. S. 10, 22 f, 56.

90. *Ibid.* S. 52.

91. *Ibid.* S. 15. Anm. 1.