

К ПРОБЛЕМЕ ЧЕЛОВЕКА И ВЛАСТИ В ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЕ XX ВЕКА

Вопрос о власти — один из аспектов исконного философского вопроса о перво-начале — не переходит от философии к соответствующим частным наукам подобно тому, как это произошло с вопросом о начале в физическом смысле. Скорее философия только еще подходит к адекватной постановке вопроса о власти. Власть — это предмет именно философского рассмотрения, и только средствами философии она может быть осмыслена.

В русском языке слова «начало» и «начальство» являются однокоренными. И это вовсе не случайное совпадение: тот, кто обладает властью над людьми, занимает позицию принятия решений и тем самым устанавливает классификацию (правила, законы). Властитель также устанавливает «онтологию» для тех, кто ему подчинен, поскольку он определяет, что для них «существует», что является существенным или несущественным и т. п.

Философия исторически возникла как политическое действие. «*В Греции разум с самого начала получил свое выражение, конституировался и сформировался именно в политическом плане*¹, — утверждает Ж.-П. Вернан, перу которого принадлежит замечательное исследование обстоятельств возникновения греческой философии. Свободное рассуждение и обсуждение, требование разумного обоснования для всего существующего

— все это противостояло традиционному укладу, закреплённому в мифологических представлениях, а также власти тех, кто имел господствующее положение в рамках этого уклада. Современники, несомненно, не могли не понимать, что утверждение милетцами в качестве архе «объективных» стихий воды или воздуха в первую очередь перечеркивало претензии чьей-то субъективной воли — божественной или человеческой — быть распорядителем происходящего. Греческая философия в своем возникновении была движением свободных и к свободе. Существенность связи политической свободы и свободной мысли, каковая и есть философия, подчеркивал Гегель².

Однако всегда ясная современникам общественная подоплека философских проблем с самого начала и в дальнейшем неизбежно принимала форму какой-нибудь отвлеченной дискуссии: то в связи с проблемой «универсалий», то по по-

воду «врожденных идей». *«Под прикрытием рассмотрения абсолютной реальности философия всегда была занята теми человеческими ценностями, что закреплены в социальных традициях»*, — проницательно отмечает Дьюи³.

Таким образом, несмотря на изначальное происхождение философии в русле политического контекста, ей требовалось многое для того, чтобы прийти от преимущественно косвенного рассмотрения архе как «власти» к непосредственно предметному. Философия должна была в достаточной степени разобратся с другими аспектами вопроса о начале. Эти аспекты составляют условие перехода к адекватной трактовке человека как «существа политического» (*Аристотель*)⁴.

Результатом исторического развития философии являются определенные методологические достижения. Без учета философских результатов рассуждения о человеке и обществе приобретают характер «социологии», «психологии» и т. п. Но названные науки обречены оставаться прикладными наборами рекомендаций, покуда отправляются от явно или неявно принятой установки на возможность рассмотрения мира человека в принципе теми же способами, какими естествознание рассматривает внешний для человека мир природных явлений. Кризис общественных наук на фоне их бурного экстенсивного развития — не секрет для виднейших представителей современного обществознания. Например, видный социолог Ральф Дарендорф указывает, что *«...в результате структуризации у социальных наук появилось много граней, но произошла утрата единого метода и единого предмета»*. Он видит *«ключ к прогрессу социальных наук в пренебрежении к собственническим притязаниям научных сообществ»*⁵.

Итак, власть, будучи одним из аспектов исконного философского вопроса о начале, не только не переходит из ведения философии в распоряжение соответ-

ствующих частных наук, подобно тому, как это произошло с физическим аспектом. Напротив, скорее философия только еще подходит к адекватной постановке вопроса о власти. Власть — это предмет именно философского рассмотрения, и только средствами философии она может быть осмыслена. «Пренебрежение» наукообразностью ради обретения метода и предмета науки о человеке, о котором говорит Дарендорф, — это движение в сторону философии.

Говоря предельно кратко, итогом «логического» рассмотрения является понимание существующего как системы различий, а не как совокупности «наличий». Затем, итогом «онтологического» рассмотрения мы сочли то, что вещи мира предстают в качестве «способов действия» человека, а не непосредственно данных, не зависимых от человеческой деятельности предметов. Образно говоря, понимание вещи стало определяться не столько вопросом «что это?», сколько вопросами «чем это отличается?» и «что с этим делать?».

Достигнутое положение о практическом характере человеческого отношения к миру следует соединить с пониманием того обстоятельства, что действие человека — действие принципиально общественное. Абстрактное утверждение об общественном характере человеческой деятельности достаточно тривиально, однако его конкретизация способна порождать противоположные трактовки. Отстаиваемая здесь позиция состоит в том, что деятельность общества не складывается из действий отдельных людей, но более верно утверждать, что отдельные люди подстраиваются под функционирование общественной системы. Следовательно, дело идет о понимании общественного целого как субстанции в аристотелевском смысле «существующего отдельно», то есть самостоятельно. Однако осознать, в каком смысле общество является системой, функционирующей самостоятельно, независимо от от-

дельных людей, как раз требует нетривиальных философских, системных представлений, о которых также речь шла выше. Это трудно понять, если исходить из атомистической метафизики, наиболее популярной как среди представителей естествознания, так и среди крайних проводников идей политического либерализма. Так, бескомпромиссная позиция Людвига фон Мизеса «...отрицает значимость любых положений макроэкономической теории, которые не основаны на анализе целесообразного поведения индивидов»⁶. Тем не менее, следует отметить, что наиболее пронизательные из приверженцев либеральной идеологии, как, например, Карл Поппер, сознают близорукость радикальных атомистических воззрений и утверждают целесообразность признания самостоятельной значимости социальных процессов.

В связи с тем, что действия отдельных людей обретают смысл лишь в контексте функционирования целого, к этому целому отсылают и те способы действия, которые предполагаются представлением о той или иной «вещи». «Вещь» — это не столько то, что практически значимо для того или иного отдельного человека, сколько то, что значимо для общественного целого, способ действий, который установлен обществом. Это значит, что представление о вещи необходимо включает представление о том социальном порядке, который используется в ходе общественного взаимодействия по поводу этой вещи. Этот порядок есть ближайшим образом некоторое распределение функций.

Для обычного человека звезды на небе — это то, что он относит по ведомству занимающихся этим людей: когда-то жрецов, теперь — астрономов. Обычный человек считает, что звезды — это далекие солнца не потому, что он как-то в этом сам убедился, а потому что он доверяет определенным людям. Вопрос о звездах — вопрос ближайшим образом не вопрос факта, а вопрос социальный,

вопрос доверия и его оснований. Может показаться, что такая логика описывает только отношения масс профанов и специалистов, в данном случае — по вопросу компетенции в определенной науке, астрономии. Однако следует заметить, что основная идея книги Томаса Куна, наиболее влиятельной книги XX века по вопросам философии науки, состоит в том, чтобы распространить эту логику и на реальные отношения внутри самого научного сообщества. Хотя, безусловно, звезды — это достаточно крайний пример, это не то, что представляет центральный жизненный интерес для людей, по крайней мере, для людей современных. Чтобы понимать человека, мы обратимся к смыслам, действительно структурирующим его сознание в силу своей для него важности, небезразличности.

Итак, приведенный выше ряд вопросов можно далее уточнить следующим образом. Представление о вещи — это не только и не столько «что с этим делать», сколько «кто это делает», а еще точнее — «кто этим ведает, кто за это отвечает». И в итоге: «кто об этом решает».

В функционировании общества области принятия решений неоднородны. Здесь наталкиваемся на очередное «естественное» воззрение, согласно которому разделение общественных функций есть главным образом «разделение труда», то есть распределение различных занятий из соображений всеобщей пользы. Эта точка зрения была внятно высказана еще Платоном: «Испытывая нужду во многом, многие люди собираются воедино, чтобы обитать сообща и оказывать друг другу помощь»⁷. Целесообразно, чтобы пироги пек пирожник, сапоги тачал сапожник, а кто-то, разумеется, руководил и следил за порядком, что также представляется одним из видов деятельности на всеобщее благо.

Это оптимистическое платоновское воззрение на природу общества в эпоху Просвещения получило новые идеалистические воплощения, господствующие

до сих пор. Представления Адама Смита об эгоизме людей⁸ или Канта — об антагонизме человеческих интересов⁹ имеют более конкретный характер. Однако выдвинутые ими требования частных устремлений прекрасно уживаются с соображениями общей пользы. Признание умеренной доли трезвых, и даже жестких реалий, позволяет обойти молчанием еще более жесткие реалии. Речь идет о том, что общественное целое возникает в первую очередь не как результат сложения отдельных продуктивных устремлений, а, напротив, как результат жестокого разделения допущенных и не допущенных к принятию решений.

Поскольку важнейшим во всякой человеческой деятельности является момент принятия решений, то и общественное разделение деятельности происходит соответствующим образом: на принимающих решения и их выполняющих. Решение одно — и общественная система строится так, чтобы в первую очередь выполнить это условие, а потом уже остальные.

Первым, кто затронул эту тему, произведя фурор, был Макиавелли. Он сознательно противостоит Платону, декларируя намерение говорить не о том, что должно было бы быть, а о том, что есть. Макиавелли акцентировал первым делом центральную практическую важность захвата и удержания позиции принятия решений как то, вокруг чего вращается действительный интерес общественной жизни и для чего все прочее является средством. Макиавелли оказался проклинаем хором праведников не потому, что проповедовал безнравственность. Кто ее только не проповедовал со времен того же Платона, который начинает в «Государстве» разговор о справедливости с выступления Фрасимаха, вполне адекватно представляющего позицию своекорыстного деятеля: «справедливому не достается ничего, а несправедливый много выгадывает»¹⁰. Но Макиавелли только по видимости сообщает то же са-

мое, но в действительности иное. Он говорит не о своекорыстии, а, если угодно, как раз о бескорыстном и самоотверженном политике, жертвующем личными добродетелями и принимающем действительные правила политической игры, чтобы попытаться совершить реальное действие: объединить Италию. Макиавелли открывает тайну — и этого ему не могут простить те, кто живет на доходы с этой тайны.

Действительный интерес общественного взаимодействия вращается вокруг не частной корысти или какой-то надуманной общественной пользы. Занимать позицию принятия решений, не допускать других к решениям — вот главный и действительный объективный закон реальных обществ, в итоге подчиняющий субъективные намерения действия индивидов и групп, с какими бы намерениями они ни начинали. «*Сохранить власть и одержать победу. Какие бы средства для этого ни употребить, их всегда сочтут достойными и одобряют*»¹¹. И реальный политик — тот «государь», который понял именно этот объективный закон и действует в соответствии с ним.

Макиавелли представил свои прозрения в форме практических рекомендаций, с точки зрения отдельного участника, он не мог еще дать им достаточной теоретической интерпретации. Для того, чтобы был описан сам механизм, по которому строится система принятия решений, потребовалось ждать явления мощи гегелевского диалектического дарования и чувства трагического. Речь идет о диалектике господина и раба, данной в «Феноменологии духа».

Принимать решения за другого и отказывать ему в возможности принятия решений — это значит эксплуатировать его, превращать в средство для своих целей, то есть в раба, «*потому что раб — одушевленное орудие, а орудие — неодушевленный раб*»¹² (Аристотель). Но решения принимаются не о том, что должно быть сделано, а о том, для кого это

должно быть сделано. Главные решения принимаются о том, устраивает или нет сделанное того, кто обладает возможностью решать. Господин приказывает рабу не то, что надо делать, как побуждает думать обыденная склонность смешивать власть и управление. Господин потому и является господином, а не менеджером, что принципиально не вникает в подробности, а повелевает сделать так, чтобы он остался доволен. *«Господин, который поставил между вещью и собой раба, встречается благодаря этому только с несамостоятельностью вещи и потребляет ее полностью; сторону же самостоятельности [вещи] он предоставляет рабу, который ее обрабатывает»*. Господин предоставляет рабу самому разбираться с теми вещами, к числу которых он относит и самого раба. Господин — *«чистая негативная власть, для которой вещь — ничто, и, следовательно, при таком положении он есть чистое существенное делание; раб же есть некоторое не чистое, а несущественное делание»*¹³. Раб — тот, кому предоставляется трепетать и изворачиваться на свой страх и риск. *«Пойди туда, не знаю куда, принеси то, не знаю что»* — безусловно, окончательная формула всякого господства.

Один субъект будет до тех пор принимать решения за другого, пока сопротивление не вынудит его уступить. Никакие соображения общей пользы не побудят господина отказаться от отношения к другому как к рабу. *«Все истинные Господа расценивают себя именно как Господ, и ни один из них не «отменил» еще свою господскую природу. <...> Праздный Господин не поддается обучению, т. е. мирной трансформации через образование, которую Человек может претерпеть лишь в процессе Труда. Раб обязан упразднить господство недialeктическим подавлением Господина, который упорствует в своей (человеческой) идентичности, упразднить через уничтожение или убийство»*¹⁴. И когда

раб ниспровергнет господина, он установит свое господство. Это господство — на более широком основании, нежели то, которое он ниспроверг, и созданные им отношения более дифференцированы. Эта диалектика и лежит в основе становления общества.

Наконец, тот, кто громогласно заявил власть как действительную тайну философии, был Ницше. Важно, что его усилия выдвинуть позитивный проект «сверхчеловека», несомненно, уступают в мощи критическому анализу тех реальных исторических способов властвования, которые утверждаются скрытно под вывеской общественной пользы, и т. п. Тем не менее, можно утверждать очевидную несоразмерность между степенью распространенного восхищения Ницше вообще и степенью внимания к тому тезису его философии, который сам он утверждал в качестве основного. Власть в трактовке Ницше, пожалуй, сочли скорее подлежащей истолкованию в качестве обозначения для чего-то другого, не вполне понятного самому Ницше, но зато понятного истолкователю. Примером здесь может являться трактовка Ницше Хайдеггером: *«Не метафизика Ницше заразила мир волей к власти, а скорее, наоборот, ницшевская мысль неизбежно должна была вторгнуться в метафизику, потому что бытие явило собственное существо в качестве воли к власти»*¹⁵. Благодаря Хайдеггеру, утверждает Гадамер, *«...все мы в конце концов поняли, кем был Ницше»*¹⁶. Эксплуатация есть самое существо власти. Эксплуатация — это отношение человека к другому человеку не как к человеку, но использование другого человека в качестве средства, «говорящего орудия». Неважно, для чего это орудие далее используется, для обработки земли или для генерирования научных идей.

Вопреки обычным представлениям, эксплуатация осуществляется в первую очередь не ради получения определенных материальных благ, являющихся

продуктом чужого труда. Главной целью является само стремление удержать позиции. Непреложно действующая интуиция подсказывает, что любые материальные блага вторичны по отношению к власти и что никакие блага не стоят того, чтобы обменивать на них позицию принятия решения.

Власть — способ общественной организации, основанный на привилегированном положении одних по отношению к другим, то есть на господстве одних над другими, на использовании одних другими в качестве средства. Господство имеет место в случае, когда решения принимаются теми, кто занимает более выгодную позицию, и целью решений является сохранение этой позиции, недопущение других к занятию этой позиции. Из такого положения дел способна простекать — и действительно часто простекает — определенная интеграция, организация общественной системы в целом, но такая интеграция не является непосредственной целью принимаемых решений, а является ее косвенным следствием.

Таким образом, отношения власти — не то же самое, что отношения управления. В отношениях управления организация целого является непосредственной целью, как это имеет место, например, в нормально функционирующей армии. При отношениях управления отношения господства способны возникать и действительно часто возникают, но уже в качестве подчиненного момента. Здесь нам важно не проследивать их взаимосвязь в реальности, но провести теоретическое различие. И далее важно констатировать, что власть стремится отождествить себя с организацией как таковой, с управленческой деятельностью вообще. Очевидная необходимость общественной организации исподволь отождествляется с необходимостью власти.

Возможно, никто не проник в суть этих мистификаций власти глубже, чем Макс Штирнер, последовательно разо-

блачавший самые различные формы господства, в особенности те, которые навязчиво декларируют свою непричастность к стремлению господствовать. За это Штирнер справедливо был сочтен философом анархизма, позиции отрицания власти, притом — к «самым крайним и самым смелым»¹⁷ несмотря на то, что сам он предпочитал пользоваться совсем иной терминологией.

Итак, поскольку существо власти состоит не в принятии организационных решений, но в исключении других из процесса принятия решений, ее основная стратегия может быть обозначена как деструктивная. Один из наиболее значимых современных социологов, Зигмунд Бауман, ссылаясь на фундаментальное исследование Мишеля Крозье, констатирует, что «в любой структурированной/организованной коллективной общности руководящие позиции занимают ячейки, способные сделать собственное положение «непрозрачным», а действия — недоступными для понимания посторонних». В результате оказывается, что «манипуляция неопределенностью — суть и главная цель борьбы за власть, и влияние внутри любого структурированного целого — прежде всего в его самой радикальной форме — современной»¹⁸.

«Власть, — утверждает немецкий философ Элиас Канеттти в книге «Масса и власть», — означает неодинаковую степень просматриваемости. Властитель просматривает все, но он не позволяет просматривать себя. Никто не вправе знать ни его настроений, ни его намерений». «У него много тайн, поскольку он много хочет, и он приводит их в систему, где одна тайна скрывает другую. Одну он доверяет тому, другую — другому и заботится о том, чтобы они не могли друг с другом связаться».

Однако деструктивный характер власти не исчерпывается нагнетанием таинственности. Для сохранения власти, согласно Макиавелли, все средства хороши. Активная деструктивность, направ-

ленная на лишение других доступа к принятию решений, дополняется и сочетается с деструктивностью пассивной. Это то, что известно как «формальный подход к делу», то есть выполнение взятых на себя обязательств безотносительно к их содержательной целесообразности как вышестоящими, так и нижестоящими. Саботаж — вызывающая неспособность понять, что же требуется — также должен быть понят из исконного стремления власти сохранить свои позиции во что бы то ни стало.

Нельзя не согласиться с Канетти в том, что тайна есть «самая сердцевина власти». Тем не менее, главная тайна самой власти, решающий секрет ее успеха есть способность бесконечно дробиться и ветвиться. Власть, принципиально существуя как отношение господства и рабства, способна вовлекать всех в эти отношения.

Это как раз аспект власти, в особенности требующий для своего истолкования развитых представлений о системности, возможно, еще не сформулированных в достаточной мере. Вездесущий характер власти служил камнем преткновения для всех революционеров, которые в своих стремлениях воздействовать на массы неизбежно опускались на уровень толкования массовый и прямолинейно назначали определенных лиц быть эксплуататорами или эксплуатируемыми.

Властитель ни за что не станет делиться властью, но сама власть вовсе и не есть сам властитель. Она есть определенный принцип организации — и в этом плане она лишь использует властные инстинкты властителей. Власть вовсе не затрудняется распределиться максимально, не связывает себя с определенным кругом субъектов. Чтобы прочнее утвердиться, нужно уметь делиться — и как раз это власть умеет делать лучше всего. Власть делится, подразделяется, при этом ни на секунду не переставая быть господством, не переставая требовать рабской покорности.

При этом все, участвующие во властных отношениях, предстают как слуги власти, а не властители. Находящиеся на вершине властной иерархии всегда сознавали удобство представить себя в качестве слуг: народа, Господа и т. п.

Власть использует стремление к безопасности, стабильности. Призыв ко всем ограничиться для блага целого — вот лукавство, столь же распространенное, как представление о разделении труда. В классической форме оно высказано, например, великим политическим мыслителем Томасом Гоббсом: «*В случае согласия на то других человек должен согласиться отказаться от права на все вещи в той мере, в какой это необходимо в интересах мира и самозащиты, и довольствоваться такой степенью свободы по отношению к другим людям, которую он допустил бы у других людей по отношению к себе*»¹⁹.

Но это всегда стабильность, за которую приходится расплачиваться кому-то другому. Не просто ограничиться в притязаниях, а ограничить других больше, чем себя — вот в чем дело. В блестящей риторической манере это высказал, конечно, Руссо: «*граждане позволяют себя угнетать лишь постольку, поскольку, увлекаемые слепым честолюбием и глядясь больше в то, что у них под ногами, чем в то, что у них над головою, они начинают больше дорожить господством, чем независимостью, и соглашались носить оковы, чтобы иметь возможность, в свою очередь, налагать цепи на других*»²⁰.

Способность власти ветвиться кардинальна, каждому она предлагает в обмен на подчинение подчиненных, в обмен на рабство рабов. Совсем не обязательно это определенные индивиды, дело скорее в обещании признать своим, в обещании доли в общей расправе над посягающими, не занявшими подобного места в иерархии. Каждый знает эту опасность со стороны претендентов на его место, которые всегда повсюду. И он вручает власти

согласие иметь себя в обмен на согласие не допускать в систему чужих, выходящих за рамки «своих». Это могут быть рабы, варвары, третье сословие, пролетарии, цветные, третий мир и т. д., и т. п. Можно сказать, что «дедовщина» является универсальными механизмом власти.

Примечательно распространение в демократических обществах обращения «господин» на всех. О каком бы языке дело не шло, везде то слово, которое прежде обозначало господское сословие, считают подходящим для своего обозначения все, то есть в большинстве — потому что тех, кто веками терпел от настоящих господ. Товарищ или гражданин — титулы революций. Каждого манит возможность приобщиться к господству. Но «господин» — не то слово, чтобы его можно было использовать произвольно, чтобы оно на ходу потеряло из своего смысла отсылку к антагонисту — рабу. Раб неизменно присутствует неявно.

В плане «всепроницающего» характера власти в особенности примечательны суждения Токвиля, которые, несмотря на то, что сделаны были два столетия назад, удивительно сохранили актуальность. Власть в демократии нового типа, какой является демократия в Америке, по Токвилю, опирается на большинство. Такая власть не характеризуется грубыми и

жестокими мерами. Однако она характеризуется особой деспотичностью нового типа, неведомого прежде. От общественного мнения невозможно укрыться. К власти причастны массы населения, в ней участвуют все.

Но большинство, создавая такую силу влияния, вовсе не способно к целенаправленному его употреблению на благо или на зло. Власть, созданная демократическим режимом, распространившись на большинство, парадоксально отрывается и приобретает невиданную самостоятельность. Власть получает характер невиданный, не имеющий аналогов в истории, крайне трудный для привычных способов осмысления — подчеркивает Токвиль. *«Над всеми этими толпами возвышается гигантская охранительная власть..., следящая за судьбой каждого в толпе. Власть эта абсолютна, дотошна, предусмотрительна и ласкова. ...Она желала бы, чтобы граждане получали удовольствия и не думали ни о чем другом. Она охотно работает для общего блага, но при этом желает быть единственным уполномоченным и арбитром. ...Она постоянно сужает сферу действия человеческой воли, постепенно лишая каждого отдельного гражданина возможности пользоваться всеми своими способностями»²¹.*

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988. С. 157.
- ² Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн 1. СПб., 2001. С. 143.
- ³ Дьюи Дж. Реконструкция в философии. М., 2001. С. 46.
- ⁴ Аристотель. Политика. Соч. в 4 т. М., 1976. Т. 4. С. 387.
- ⁵ Дарендорф Р. После 1989. М., 1999. С. 120.
- ⁶ Блауг М. Несложный урок экономической методологии. Thesis. Т. 2. Вып. 4. М., 1994. С. 61.
- ⁷ Платон. Государство. Соч. М., 1994. Т. 3. С. 130.
- ⁸ Смит А. Исследования о природе и причинах богатства народов. М., 1993. С. 129.
- ⁹ Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. Соч.: В 6 т. М., 1966. С. 7–21.
- ¹⁰ Платон. Государство. Соч. М., 1994. Т. 3. С. 99–101.
- ¹¹ Макиавелли Н. Сочинения. СПб., 1998. С. 95.
- ¹² Аристотель. Никомахова этика. Соч. М., 1983. Т. 4. С. 236.
- ¹³ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М., 2000. С. 101–104.
- ¹⁴ Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998. С. 90.

-
- ¹⁵ Хайдеггер М. Европейский нигилизм. Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 309.
- ¹⁶ Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 10.
- ¹⁷ Бердяев Н. А. Философия неравенства // Русское зарубежье. Л., 1991. С. 178.
- ¹⁸ Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества. М., 2004. С. 52–53.
- ¹⁹ Гоббс. Левиафан. Соч.: В 2 т. М., 1991. С. 99.
- ²⁰ Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. Соч. М., 1991. С. 133.
- ²¹ Токвиль А. Демократия в Америке. М., 1994. С. 497.

S. Fedorin

POWER AS A SUBJECT OF PHILOSOPHY

Power is a philosophical subject from the very beginning (arche). It is not to be considered by the corresponding branches of non-philosophical special sciences the way it happened with the problem of the beginning in the physical sense. Philosophy is only moving to the adequate raising the issue of power. Power is an issue of truly philosophical consideration and only by means of philosophy it can be comprehended.