

Этика и политика сегодня и завтра

(Размышления о неприятном)

Лирическая часть

Шаг за шагом — сам черт не брат —
Солнцу время, луне часы —
Словно в оттепель снегопад —
По земле проходили МЫ.

Сине-зеленый день
Там, где прошла гроза —
Какой ослепительный праздник! —
Но в нем явно не хватает НАС.

К. Кинчев

Вновь слушая в наши дни эту музыку моей молодости, я вживаюсь, видимо, именно в те чувства, которые испытывали когда-то Томас Манн и Адорно: им *больно* было слышать «Оду к радости» Шиллера-Бетховена, отдающуюся в ушах похоронным звоном и Просвещения, и Революции, и Бог знает чего еще. Моя еще более утончившаяся постмодернистская душа не в состоянии выносить даже этого простодушного «МЫ ВМЕСТЕ» образца 1987 года. Она не хочет, чтобы было больно, и вспоминает о том, *что было потом*. Она (душа) освежает привычки деконструкции: так ли простодушны были энтузиасты? Она задается, наконец, вопросом, чем и сколько им заплатили за музыку.

Кому — им? Кинчеву?.. Бетховену?.. Это уже бред. Просто: зелен виноград. И велика мудрость импотенции.

* В этом выпуске мы публикуем две статьи Алексея Михайловича Карпеева из доступной нам части его архива. Эти работы были написаны им, как мы предполагаем, в середине 2003 года.

Зигмунд Бауман, глубокий аналитик современного общества («постмодернити», или «второй», или «дерегулированной модернити», в его терминологии), с особой тревогой говорит о двух характерных приметах нашего времени. Во-первых, налицо глубочайший упадок *Политики* в классическом смысле совместного и общего дела, *res publica*, чему «потворствует и содействует государство, готовое с радостью передать как можно больше своих прежних обязательств и функций в сферу частных интересов и забот»¹. Во-вторых, речь у Баумана идет об активном выведении из употребления *долговременных обязательств* (как и долговременных планов) — феномен, который имеет множество измерений, в том числе измерение *этическое*².

Одна из констатации, которые вычитываются из текстов этого автора, состоит в следующем: чисто приватная мораль или этика, строго говоря, невозможна как скольконибудь *действенное* начинание. Философы могут сколь угодно долго толковать о новых способах конструирования морального сознания, о делиберативной этике и о новых аподиктических максимах, как делают это Х. Йонас, К.-О. Апель и Ю. Хабермас. Вне зависимости от того, *могла ли бы их работа иметь какой-то практический смысл в иных условиях, сейчас она не имеет смысла нигде в мире. Она не имеет смысла ввиду отсутствия силы, способной настаивать на принятии морально оправданных решений*³.

¹ Бауман, З. Предисловие к русскому изданию // З. Бауман Индивидуализированное общество. М.: Логос, 2002. Р. LIV.

² Ср. в разных статьях, включенных в цитируемую книгу Баумана: «Возвышение и упадок труда» (С. 28–29); «Вера и немедленное вознаграждение» (С. 196–197); «Нужен ли любви рассудок?» (С. 205 и далее) и др.

³ На принятии решений морально оправданных (какова бы ни была их логика) в ущерб решениям *экономически* оправданным (с учетом, кстати, того, что «экономически оправданное решение» сегодня — это решение, обеспечивающее *быструю* окупаемость, то есть краткосрочное).

Любопытный парадокс нашего времени (выражение Баумана) состоит в том, что «растущее осознание будущих опасностей идет рука об руку с растущим бессилием предотвратить их или смягчить тяжесть их последствий. Вряд ли мы не согласны по поводу базовых ориентиров — целей, которые мы хотели бы увидеть достигнутыми... Договориться о единстве целей по-детски легко: никто не хочет войны, загрязнения атмосферы, обнищания все большей части населения планеты... Никто, кроме душевнобольных, официально признанных таковыми, не стал бы всерьез утверждать, что полезно загрязнять атмосферу, загрязнять озоновый слой, воевать, перенаселять планету и лишать людей привычных мест проживания... Но все это происходит, несмотря на единодушное, почти всеобщее и шумное осуждение... Вместо того, чтобы спрашивать себя, что следует делать, мы можем с большим успехом заняться поисками того, *кто* способен сделать все, что необходимо»⁴.

Проще всего истолковать этот дефицит силы как дефицит *государства* — социалистического или полу-социалистического «государства благоденствия», которое было нормой во всем цивилизованном мире двадцать лет назад. Естественно, речь идет о *национальном* государстве (других давно не существует), которое не в состоянии контролировать ни глобализационные процессы вообще, ни их агентов, которые суть *всемирные экономические агенты*. Однако здесь, говоря о силе государства и о государстве как силе (отсутствующей), важно не перепутать причины со следствиями и уточнить как понятие «силы», так и понятие «государства». Все возможности подавления остаются на месте, как минимальный необходимый атрибут государства: в этом отношении оно не делается «слабым». Речь же идет о том, что административный контроль государства над собственной экономикой повсеместно оказался и оказывается решительно слабее, чем экономический контроль транснациональных корпораций над го-

⁴ Бауман, З. Частная мораль, безнравственный мир // Там же. С. 234–235, 243.

сударственной политикой: в результате государство низводится до положения региональных «секьюрити» для мегакомпаний. Именно в этой ситуации и имеет место упадок Политики и упадок морали.

Почему, собственно, государственное вмешательство ассоциируется здесь с моральными или этическими соображениями, тогда как невмешательство — с имморализмом? Разве можем мы ставить тут знак равенства после того, как сами пережили чудовищную эпоху тотального вмешательства, тотального огосударствления, вызывавшего яростные обвинения как раз в имморализме со стороны инакомыслящих всех толков? Или мы теперь готовы взять назад эти обвинения и повиниться перед Большим Братом с его в высшей степени государственным и коллективистским мышлением? Вот и в России нет недостатка в желающих принести такое покаяние перед советским государством и Вождем — или перед их историко-символическими субститутами, вроде Иоанна Грозного. Так сказать, «покаяние за „Покаяние“».

Мои вопросы превратились из исследовательских в эмоциональные — в связи с тем, что сама суть проблемы состоит здесь в путанице исследовательского и эмоционального отношения. Дело, конечно, не просто в том, что в мире (и в России) после века тоталитарных кошмаров настал век противоположных крайностей, «и оказалось последнее хуже первого»: не так уж эти крайности и противоположны. Эмоционально мы все склонны относиться к государству как к самостоятельной субстанции, и даже «самосознающей субстанции», такой, которой можно приписывать решения того или иного морального качества; такой, которая оказывается «злой» или «доброй» (или хотя бы «с добрыми намерениями»). В ситуации, описанной как противостояние государства и экономики, такие же качества «самосознающей субстанции» приобретает, как ни странно, и экономика как таковая. Некогда эта *стихия*, взятая в совокупности, стала представляться повседневному сознанию «доброй» в противовес «злому» государству; прошло, скажем, пятнадцать лет, и явилась мифология противоположного содержания.

Однако не только экономика может быть охарактеризована как стихия — в немалой степени и государство имеет черты стихийного происшествия (точнее, *последствий* такого происшествия — но то же относится и к любой установившейся структуре экономической жизни). Такая оптика, в которой черты стихийного происхождения различаются яснее всего (и само слово «стихия» приобретает наиболее ясный смысл), сейчас обеспечивается, на мой взгляд, теорией аутопойезиса и ее социологической версией у Н. Лумана⁵. Сейчас я хочу подчеркнуть лишь то обстоятельство, что мышление, бегающее «от Большого Брата» и «к Большому Брату», так или иначе изначально уже согрешило, когда *лицетворило* некие процессы (политические или экономические, все равно), которые сами по себе имеют существенно имперсональный и имморальный характер, совершенно одинаковый в том и другом случае.

Они, однако, имеют такой одинаковый характер, поскольку заключаются именно в переходе от человеческих интеракций — к системным эффектам. Это не избавляет нас от обязанности осмыслить также и *разницу* между этими симметричными процессами перехода — экономическим и политическим. Разница между ними может как раз иметь отношение к морали и ее отсутствию. Впрочем, это еще не значит, что наличие и отсутствие моральных побуждений следует отыскивать в самих инициативах человеческой интеракции, понимая последние всегда как именно *приватные* инициативы того или иного рода, в исследовании которых приоритет естественным образом отдается методам интроспекции или, скажем, аподиктического конструирования. Напротив, существенно с самого начала подчеркнуть, что поли-

⁵ См.: Maturana, H., Mpodozis, J., Letelier, Brain, J. C. Language and the Origin of Human Mental Functions. Departamento de Biología, Facultad de Ciencias, Universidad de Chile. Santiago, Chile; Beer, S. Preface [To the article Autopoiesis: The Organization of the Living]. Boston Philosophy of Science series Vol. 40, 1980; Луман, Н. Понятие общества // Проблемы теоретической социологии. СПб., 1994.

тическая инициатива в любом смысле слова *никогда не бывает приватной*: таким образом здесь задается ее определение и отличие от инициативы экономической.

Тот переход, который позволяет говорить о параллелизме разных процессов социальной жизни, совершается не от частного к общему (к социальному *как* общему), а от человеческого к нечеловеческому (к социальному *как* нечеловеческому). Разница же между процессами перехода заключается в том, что его исходной точкой являются в одном случае *res privata*, в другом же — *res publica* не как некие структуры, различные в социальной реальности (их еще нет, они явятся лишь как результат перехода⁶), а как то или иное дело человека. Последнее же, как предмет изучения, подведомственно не одной социологии, а прежде всего антропологии (и этике).

В современной литературе, стоящей на грани социологической и антропологической сфер, легко обнаружить экспансию слова «экономика» (и экономических терминов, таких, как «капитал») на разные, изначально не ассоциирующиеся с этим словом области: лучший пример — это исследование П. Бурдьё⁷. Подобным же образом могла бы быть осуществлена и экспансия слова «политика». Существенное и первостепенное значение здесь имеет следующее (антропологическое) обстоятельство. Всеобщее присутствие «экономики» как раз в рамках концепции П. Бурдьё связано с неоспоримо всеобщим присутствием *тела*. Тело, следует заметить, хотя и берется им как тело интенциональное, ретенциональное и протенциональное, как агент практик, обычно приписываемых сознанию, но при этом, безусловно, остается именно телом, не более и не менее⁸. И вот в параллель к этой *всеобщности экономики как к последствию всеобщности тела*

⁶ Следует при этом помнить, что и экономические, и политические структуры — это в равной мере структуры социальной реальности.

⁷ См.: Бурдьё, П. Практический смысл. М.: Институт экспериментальной психологии; СПб.: Алетейя, 2001. С. 238 и др.

⁸ О чем свидетельствует подчеркиваемая Бурдьё неспособность тела различать времена и модальности.

следует говорить также и о *всеобщности политики как о последствиях всеобщности (вербальной) речи*. В вербальности находится глубочайшая антропологическая основа *res publica*, как в телесности — основа *res privata*⁹.

Res publica есть, собственно, гражданское общество в том широком (и изначальном, восходящем к Гоббсу) понимании, при котором не актуально противопоставление «гражданское общество и государство». Так и в «публичной сфере действия» у Х. Арндт гражданское общество как сфера политического самоопределения (в исконном значении «политического», имеющего отношение к полису, общежитию) противопоставлено сфере (или сферам) материального производства. Действие в сфере *публичной* жизни по природе своей интимно и с неизбежностью связано с *языком и речью*. В иных типах деятельности участие вербальности, точнее, вербальности в ее специфических качествах, обеспечивающих возможность рефлексии через различение модальностей и времен, в общем, факультативно. Публичная сфера вообще есть «потенциальное пространство явленности среди действующих и говорящих»¹⁰.

Следует вспомнить, что Аристотель в начале «Большой этики» определил *этическое* как часть *политического*, вписав тем самым этику, искусство благой жизни, в контекст политики как искусства жизни среди равных и свободных¹¹. Говоря же о том, что вне полиса могут существовать лишь «божества либо существа недоразвитые в *нравственном отношении*», он имел в виду отнюдь не вообще «государственный» контекст. Речь идет о системе отношений именно

⁹ Это не следует понимать ни в смысле простой непричастности телесности к *res publica* (как и наоборот), ни тем более в духе ценностного дуализма. Существуют, конечно же, — и чрезвычайно важны в политической жизни человека — телесные переживания, связанные с теми коллективными действиями, в которых выражает себя *res publica*.

¹⁰ Арндт, Х. *Vita activa*, или О деятельной жизни. СПб.: Алетейя, 2000. С. 266.

¹¹ Аристотель. Большая этика, 1181a 29 // Аристотель. Сочинения : в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 296.

того типа, что имели место в полисе, как в общине свободных и равных. Этика, как часть политического, есть часть именно такого общения. Отношения людей в домохозяйстве *сами по себе*, вне политического контекста, не составляют поля, на котором могла бы практиковаться этика. Здесь возможно было бы какое-нибудь «искусство быть женой/мужем» (у самого Аристотеля упоминается «искусство быть рабом»); однако это не этика (вопрос полезности такого искусства тут не обсуждается). И полное отсутствие демократии (в широком, не специально аристотелевском смысле слова) совершенно однозначно делало бы людей нравственно (этически, то есть в смысле древнего «ethicos») неполноценными.

Не преувеличивая практических возможностей теории коммуникативной этики (и делиберативной демократии) Ю. Хабермаса — К.-О. Апеля, можно признать ее достаточно удачным описанием родства, существующего между «политическим» и «этическим»: это родство через феномен *разумного разговора (диалога)*. Если господин и раб разговаривают и стремятся быть понятны друг другу, их отношения начинают тяготеть к отношениям *равных* и в них ослабевает детерминированность простым ранговым распределением силы. Но тот же диалог подразумевает готовность *обоих* апеллировать к грамматике и языковой норме, как к образу не то трансцендентного, не то трансцендентального разума, одним словом, разума, заявляющего о своей *универсальности*. Последний же и есть необходимая основа какого бы то ни было морального или этического проекта, *какого бы то ни было* проекта (даже в том смысле, который имели в виду экзистенциалисты).

Далее, той же сфере публичной явленности, в которой только и может практиковаться что бы то ни было «этическое» или «моральное», согласно той же Х. Арндт, имманентна *власть*. Конечно, тут имеется в виду (в своеобразной параллели к Фуко) власть не в качестве организующей силы, распространяющейся из одной точки, но в качестве совокупного эффекта самого совместного действия. Таким образом, государство в узком смысле слова, как стабильно воспроизводящий себя и обладающий признанной легитимностью аппарат, не может рассматриваться как единственный или цен-

тральный случай организации политической сферы: ее организуют также группы давления, движения (разной степени «неформальности»), общественное мнение, *когда* оно связано с политической волей.

Итак, если бы мы взялись сетовать, то сетовали бы мы, собственно, не на ослабление государства (*государя*), но на ослабление *республики*, на упадок гражданского общества и политической воли; а республика может означать и служение государю, и восстание против него, и централизацию, и децентрализацию, и реформу, и консервацию, и революцию, смотря по обстоятельствам; мы бы сетовали, наконец, в некотором смысле на упадок *слова*.

Мы собирались не сетовать, а исследовать. Однако весь только что пройденный путь, открытый сетованиями и риторическими вопросами, не пропал даром для исследования. Именно на этом пути удалось уточнить, что упадок морали ассоциируется с упадком государства отнюдь не потому, что оно, государство, несет в себе нечто от «порядка». Речь идет об отсутствии *всяких* политических инициатив — и таких, которые направлены на государственное строительство, и таких, которые на него прямо не направлены и могли бы быть даже враждебны наличному государству: пророчество, сатяграха, революция. Именно с таким *упадком политики* и соотносится, как говорилось выше, *упадок культуры долговременных обязательств и долговременных планов* — нечто более широкое, нежели упадок морали, но с неизбежностью включающее и эту сторону дела.

Итак, повторим еще раз: удалось уточнить (пусть даже предварительно), в каком смысле следует понимать нехватку Политики, о которой говорит Бауман, и уточнить также, как не следовало бы понимать обстоятельства, сопутствующие упадку или кризису морали. Их не следовало бы понимать как нехватку собственно государства, но как нехватку процессов, которые производят, кроме прочего, также и государство. Однако принципы связи этики и политики в пространстве публичного действия (действия, для которого речь является *conditio sine qua pop*) тем самым только намечены, поскольку все еще не вполне ясно, что именно имеется в виду как под словом «этика», так и под словом «политика».

Следует напомнить о целом ряде обстоятельств, которые вроде бы противоречат тезису об иссыхании сферы публичного действия. Прежде всего современная экономическая деятельность, и в первую очередь деятельность мегакомпаний (с которой Бауман, и не он один, как раз и связывает упадок политики), немислима без освоения приемов (стало быть, и правил), характерных именно для сферы публичного действия. Растущий размах рекламы и «связей с общественностью» как будто указывает именно на это.

С другой стороны, черты публично-правового регулирования именно сейчас проникают и в те области частной жизни, которые, так сказать, еще более приватны, чем сама экономика: в семью, в сферу интимных отношений. Их участники больше, чем когда-либо, имеют сейчас возможность апеллировать к закону, поддержанному силой государства.

Далее, заслуживает внимания тот факт, что в рамках масс-медиа прочно утвердился как бы новый и небывалый *социальный институт интимной жизни*. Ток-шоу, связанные с соответствующими темами, превращают интимную жизнь (и конкретные казусы) в нечто, подлежащее более или менее демократическому делиберированию.

Наконец, сюда же следует добавить давно и продуктивно развивающиеся институты психоанализа, психотерапии и коучинга, которые скрещивают обычную топику частной жизни (*сей res privata*, от сексуальных до деловых удач и неудач) *одновременно* с рынком и с правовым обеспечением такового, с миром дипломов, лицензий, налоговых отчислений и т. п.

Все это, казалось бы, свидетельствует не об упадке Политики, а о ее расцвете и неслыханной экспансии в сферы частной жизни. Иногда это экспансия делиберативных практик, иногда — экспансия правовых форм, и разве то и другое вместе не составляет политической жизни? Разве последняя не сводится к циклам, закрепляющим делиберативные процедуры в юридических формулах?

Уже понятно, что ответ будет — «нет». Это «нет» предполагает, очевидно, специальные различия как между политическим и делиберативным, так и между политическим и правовым. Исследуя этот пункт, мы вовсе не отдаляемся от

основной темы — связи «этики и политики». Упомянутые различия постепенно актуализируют тему «краткосрочного и долгосрочного» так, что она постепенно обнаружит внутри себя тему «эмпирического и трансцендентального», которая имеет прямое отношение к этическому или моральному.

Начнем с делиберативных качеств ток-шоу: кое-что на эту тему можно найти у самого З. Баумана. «Ток-шоу делают все, чтобы продемонстрировать сходство (проблем, стоящих перед отдельно взятыми людьми. — А. К.) и навязать вывод, будто главная черта такого сходства заключена в том факте, что все страдальцы пытаются преодолеть свои трудности в одиночку... Единственное преимущество, которое может дать пребывание в сообществе других страдальцев, состоит в убеждении каждого в том, что преодоление неприятностей *в одиночку* есть то, чем все остальные занимаются повседневно, поэтому для оживления слабеющей решимости следует продолжать делать то же самое»¹².

Ток-шоу не формируют «целого, превосходящего сумму своих частей», и не обретают нового качества, позволяющего обращаться к ним как к целому. Для сравнения стоило бы вспомнить дискуссионные клубы времен горбачевской перестройки и их более ранние аналоги на Западе 60-х. Те «разговорные сообщества», в отличие от нынешних, как раз перерастали в группы давления, в политические партии, в коммуны, в партизанские отряды, в самые разнообразные формы «мы вместе». Чувства снисходительности или ностальгии, с которыми мы вспоминаем о них, не имеют отношения к делу. Факт остается фактом: делиберативные процедуры могут быть, а могут и не быть связаны с *res publica*, и наличие либо отсутствие такой связи, очевидно, предопределено еще до начала собственно процедур.

Слишком просто было бы объяснять это обстоятельство *непосредственным* контекстом коммерческого шоу, куда затруднительно проникнуть по собственной инициативе. Ведь люди, встретившиеся на ток-шоу, могли бы продолжать не-

¹² Цит. соч.: Бауман, З. Свобода и безопасность: неоконченная история непримиримого союза. С. 60—61.

формальное общение за его пределами: но они не готовы к этому, им просто *незачем* это делать. Их беды изначально определены ими самими как *res privata*, как сложности в реализации частных интересов. Каков мог бы быть смысл *общих интересов*, если они не позволяют каждому индивиду реализовывать его *собственные*? Если ценные советы уже высказаны и услышаны, то дальнейшее пребывание в сообществе не件зно: «что бы ни делали индивиды, собираясь вместе, все это подразумевает ограничение их свободы заниматься тем, что они считают для себя необходимым, и, следовательно, не способствует достижению их целей»¹³.

Такое нежелание возобновлять общение — или, если посмотреть на дело иначе, нежелание переместить акцент с содержания обсуждения на повторяющуюся процедуру¹⁴ — связано с каким-то важным жизненным допущением, которое, очевидно, изначально не дает состояться *res publica*. Это допущение из тех, что задают правила игры: «когда люди говорят, что варианту 'х' нет альтернативы, V автоматически перемещается из арены действий на территорию задающих их „условий“»¹⁵.

Сейчас нет смысла искать «изначальную форму» этого допущения, этого *рефлексивного высказывания*, в терминологии Дж. Сороса¹⁶. Достаточно сосредоточиться на том его виде, который можно было бы сопоставить со стандартной теорией конструирования социальной реальности. Новая социальная реальность не конструируется, очевидно, в том слу-

¹³ Бауман, З. Указ. соч. С. 61.

¹⁴ Такой акцент, который устанавливает (институциализирует) какое бы то ни было «мы делаем это вместе». Ср.: Бергер, П., Лукман, Т. Социальное конструирование реальности. М.: «Academia-Центр»: «Медиум», 1995. С. 99 и др. Ср. также: Розов, М. А. Методология анализа рефлектирующих систем // Идеал, утопия и критическая рефлексия. М.: РОССПЭН, 1996. С. 110 ел. — о механизме «рефлексивного преобразования», переносащего акцент с целей на образцовые процедуры социального действия.

¹⁵ Бауман, З. Введение. Цит. соч. С. 9.

¹⁶ Сорос, Дж. Кризис мирового капитализма. Открытое общество в опасности / пер. с англ. С. К. Умрихина, М. З. Штернгарц. М.: ИНФРА-М, 1999. XXVI, 262 с.

чае, если люди последовательно *уклоняются* от такого возобновления общения, которое чревато институциализацией. Допустим, так: «Не следует — нежелательно — не способствует достижению моих целей — участие в каких бы то ни было институциализирующих процессах, если я сам не руковожу этими процессами в своих собственных целях». Таким образом, неучастие в *res publica* *нет альтернативы*, ибо признано, что неучастие входит в условия жизненной стратегии как *своей* стратегии. Участвовать в *res publica* означало бы сдать *чужой* стратегии, разворачивающейся в процессах институциализации.

То, что само по себе ток-шоу *уже* состоялось как институт, служащий чьим-то чужим интересам, при этом вообще не замечается. Точнее, все, что может быть замечено, поддается истолкованию, как встреча двух, трех или более частных интересов, как взаимовыгодное сотрудничество конечного числа сторон, четко ограниченное во времени. Некто организовал эфирное время *в своих интересах*, а еще некто *в своих интересах* выслушал советы участников или хотя бы покрасовался на экране — может быть, он и добивался именно и только этого. Таким образом, хотя контактов с чужой волей избежать не удастся, но эта чужая воля, *к счастью*, преследует только частные интересы — *так же, как и моя*. Результат примерно соответствует гномьей премудрости: «Ну да, я, как и все, сижу в грязном хлеву, откуда нет выхода. Но, во всяком случае, одурачить нас никому не удастся» (Клайв С. Льюис).

Итак, мало того, что в ток-шоу моделируются делиберативные процедуры публичной жизни: отношения участников ток-шоу друг с другом и с организаторами (как с ведущим, так и с невидимым владельцем телекомпании) суть публично-правовые отношения. Но бессмысленно называть их политическими: возможность Политики заранее выхолащена из мозгов участников, и возможность такой операции (выхолащивания) соотносится именно с *краткосрочностью* отношений.

Краткосрочное (вообще «срочное») подконтрольно сознанию, делающему ставку на частный интерес. Во всяком случае, тут с неизбежностью формируется *впечатление* подконтрольности. Краткосрочные отношения — это отношения,

из которых, во всяком случае, всегда можно вернуться к частной перспективе (и не терять эту перспективу из виду). Долгосрочные отношения (то есть те, срок которых не определен, тяготеющие к бессрочным) характеризуются сознанием, сделавшим ставку на частный интерес, как *рабство*.

Вот удивительный парадокс наших дней: ассоциации, связанные с рабством и свободой, поменялись местами. Сегодня свободным представляется тот, кто ограничил себя стратегиями устройства *ойкоса* и того, что в него входит. Рабом же — тот, кто тратит время на дискуссии об устройении *полиса* (если он, конечно, не сделал ставку на депутатство). Стародавний лозунг «СВОБОДА — ЭТО РАБСТВО» проводится в жизнь с помощью такой инверсии, вероятно, не хуже, чем с помощью Министерства любви.