



Политическая репрезентация

Франклин Анкерсмит

СЕРИЯ

ПОЛИТИЧЕСКАЯ

ТЕОРИЯ

ВЫСШАЯ

ШКОЛА

ЭКОНОМИКИ

Франклин Анкерсмит

Политическая
репрезентация



В Ы С Ш А Н
Ш К О Л А
Э К О Н О М И К И

POLITICAL
REPRESENTATION

FRANKLIN ANKERSMIT

Stanford University Press

ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ

ФРАНКЛИН АНКЕРСМИТ

Перевод с английского
АЛЕКСЕЯ ГЛУХОВА



Издательский дом
Высшей школы экономики
МОСКВА, 2012

УДК 141.7
ББК 87
А67

Составитель серии
ВАЛЕРИЙ АНАШВИЛИ

Дизайн серии
ВАЛЕРИЙ КОРШУНОВ

Научный редактор
АЛЕКСАНДР МАРКОВ

- А67** Анкерсмит, Ф. Р. Политическая репрезентация [Текст] / пер. с англ. А. Глухова; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. — 288 с. — (Политическая теория). — 1000 экз. — ISBN 978-5-7598-0826-8 (в пер.).

В своей амбициозной работе голландский историк Франклин Анкерсмит предлагает вернуть историческое измерение в политическую теорию. Современная политическая философия — либерализм, коммунитаризм и республиканство — пренебрегает историей, считая, что она не имеет отношения к природе политики и сути политических проблем. Автор утверждает, что такой взгляд сводит политику и политическую философию к пустой академической игре, упускающей из виду как суть, так и практику политики. Он утверждает, что между историей и политикой существует неразрывная связь, которая лучше всего выражается в понятии репрезентации. Поскольку история репрезентирует прошлое, а суть демократической политики состоит в политическом представительстве или репрезентации, автор полагает, что репрезентация является общим основанием истории и политики.

УДК 141.7
ББК 87

POLITICAL REPRESENTATION by Frank Ankersmit was originally published in English by Stanford University Press. This translation is published in agreement with Stanford University Press, www.sup.org

ISBN 978-5-7598-0826-8 (рус.)
ISBN 9780804739818 (англ.)

© 2002 by the Board of Trustees
of the Leland Stanford Junior University
All rights reserved.
© Перевод на рус. яз., оформление.
Издательский дом Высшей школы
экономики, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

БЛАГОДАРНОСТИ	7
ВВЕДЕНИЕ	8

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ИСТОРИЯ И ПОЛИТИКА

I. ИСТОРИЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ	23
II. ЭДМУНД БЕРК: ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО И ИСТОРИЯ ..	48
III. ФРЕЙД КАК ПОСЛЕДНИЙ ТЕОРЕТИК ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА	83

ЧАСТЬ ВТОРАЯ. ДЕМОКРАТИЯ И ИСТОРИЯ

IV. О ПРОИСХОЖДЕНИИ, ПРИРОДЕ И БУДУЩЕМ ПРЕДСТАВИТЕЛЬНОЙ ДЕМОКРАТИИ	119
V. ПОЛИТИЧЕСКИЙ СТИЛЬ: ШУМАН И ШИЛЛЕР	166

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. ДЕМОКРАТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

VI. ДЕМОКРАТИЯ КАК АНТИФУНДАМЕНТАЛИЗМ	201
VII. СЕТЬ, ЭКСПЕРТ И ПРЕДСТАВИТЕЛЬНАЯ ДЕМОКРАТИЯ	222
VIII. КОМПРОМИСС И ПОЛИТИЧЕСКАЯ КРЕАТИВНОСТЬ	238
IX. ПРИЗНАНИЕ	263
ЭПИЛОГ	285



БЛАГОДАРНОСТИ

Голландская версия главы II «Edmund Burke: Natuurrecht en geschiedenis» была опубликована в моей книге: *Macht door representatie // Exploraties: Politieke filosofie*. Vol. 3. Kampen, 1997. Некоторые рассуждения, изложенные в главах VI–IX, берут начало в этой книге. Английская версия впервые была опубликована в издании: *Revolutionary Histories: Cultural Crossings, 1775–1875* / ed. by W. Verhoeven. London: Palgrave, 2001 и воспроизводится здесь с разрешения Palgrave Publishers.

Глава III была напечатана под тем же названием в сборнике: *Swiat historii* / ed. by W. Wrzoska. Poznan: Instytut Historii UAM, 1998. P. 9–35.

Фрагменты главы IV ранее вошли в статью под названием «Политическая и историческая репрезентации» из сборника: *Art and Representation. Contributions to Contemporary Aesthetics* / ed. by A.C. Sukla. Westport: Praeger Press, 2001. P. 69–90.

Голландская версия главы V «Politieke stijl: Schumann en Schiller» была опубликована в издании: *Politieke stijl: Over representatie an optreden in de politiek* / eds D. Pels, H. te Velde. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2000. S. 15–43.

Я хотел бы поблагодарить всех перечисленных выше издателей за любезное разрешение использовать указанные тексты для этой книги.

ВВЕДЕНИЕ

В этой книге речь идет об отношениях между историей и политикой. История этих отношений столь же продолжительна и многообразна, как и сами политика и история. Лишь только появляются исторические сочинения, лишь только политика получает признание, автономная область человеческой деятельности, природа их отношений становится предметом интеллектуальной спекуляции. Первая вежа — рассуждение Фукидида о цели своего сочинения, посвященного войне между Афинами и Спартой:

Быть может, изложение мое, чуждое басен, покажется менее приятным для слуха; зато его сочтут достаточно полезным все те, которые пожелают иметь ясное представление о минувшем и могущем, по свойству человеческой природы, повториться когда-либо в будущем в том же самом и подобном виде. Мой труд рассчитан не столько на то, чтобы послужить предметом словесного состязания в данный момент, сколько на то, чтобы быть достоянием навеки¹.

Бесчисленное множество авторов — Полибий, Тацит, Макиавелли и другие, в том числе современные, — последовали примеру Фукидида в понимании исторического сочинения. Отсюда известный топос Цицерона: *historia magistra vitae*². Этот топос — или, по словам Макиавелли, «соображение», что «тот, кто со всем тщанием вникает в прошедшее, тот с легкостью угадает будущее всякой республики»³, — кажется тем более убедительным.

¹ *Thucydides. History of the Peloponnesian War // Finley M.I. The Portable Greek Historians. Harmondsworth, Engl. 1959. P. 231. (Рус. пер.: Фукидид. История, I 22, 4 / пер. Ф.Г. Мищенко, С.А. Жебелева. — Здесь и далее ссылки на русский перевод — в скобках — указаны переводчиком.)*

² История — учительница жизни (лат.). (См.: Цицерон. Об ораторе, II, 9 / пер. Ф.А. Петровского. — Примеч. пер.) Об истории этого топоса см. классическую работу Р. Козеллека: *Koselleck R. Historia Magistra Vitae: Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte // Koselleck R. Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeit. Frankfurt am Mein, 1979. S. 38–67.*

³ *Machiavelli N. Discourses on Livy / transl. by H.C. Mansfield, N. Tarcov. Chicago, 1996. S. 85. (Рус. пер.: Макьявелли Н. Рассуждение о первой декаде Тита Ливия, I 39 / пер. М.А. Юсима. М.: АСТ, 2004. С. 220; перевод несколько изменен.)*

тельным, что большинство исторических сочинений являются (или по крайней мере до последнего времени были) историей политической жизни прошлого. От дисциплины, имеющей своей главной темой политику, естественно ожидать прояснения природы политики, однако сходный аргумент применим и для истории искусства. Достаточно вспомнить «Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих» (1550), созданные Вазари для пропаганды флорентийского искусства, чтобы увидеть, как история *x* влияет, причем нередко по воле автора, на последующую практику *x*. Тот же подход наблюдается и в философии: наиболее влиятельные ревизии истории философии вдохновляются актуальными тенденциями философской мысли; и наоборот, каждая новая философская система находит себе оправдание отчасти в том, чтобы предложить новое толкование истории философии. Но связь истории с политикой даже более тесная, чем с искусством или философией. История и политика не только имеют общий предмет, у них есть и значительное сходство в том, как историк или политик стремится объяснить мир. Два момента этого сходства требуют от нас пристального внимания.

Во-первых, политическое действие по своей природе исключительное: поступить так автоматически — значит не поступить иначе. Иными словами, с одной стороны, имеется хаотичный контекст, на фоне которого совершается политическое действие, а с другой — конкретное политическое действие, считающееся в итоге самым уместным. Следовательно, при переходе от хаотичной множественности к определенному действию на каком-то этапе и в какой-то форме необходим синтез и унификация. Именно *это*, а не иное действие в итоге признается правильным ответом либо подходящей мерой в сложной социальной и политической реальности — происходит редукция или синтез, общие как для исторического сочинения, так и для политической практики. В моей книге «Историческая репрезентация», составляющей пару с данной, размышление о природе этой синтезирующей операции приводит к выводу, что ключом для ее верного понимания служит понятие репрезентации. Кроме того, там демонстрируется, что репрезентация — будь то историческая репрезентация прошлого или репрезентация политической реальности, лежащая в основе любого осмысленного политического действия, — по сути, является эстетической. Разумеется, немислимо, да и неин-

интересно подвергать сомнению ценность для нашего представления о прошлом или для политической деятельности всех тех методов, которые были разработаны либо усовершенствованы учеными (социологами) и эпистемологами, размышлявшими об отношении знания (или языка) и мира. Однако какую бы помощь ни предлагали специалисты, все в результате сводится к акту эстетического синтеза. Этот финальный шаг невозможно свести к простому использованию профессиональных методов. Именно здесь встречаются политик и историк.

Во-вторых, политическое действие требует не только адекватной оценки своего контекста: нередко, пусть и не всегда, оно ставит своей целью реализацию определенных политических или этических идеалов. По двум причинам нам и здесь приходится призвать на помощь логику исторического сочинения. Начнем с того, что существует проблема применения политического идеала к ситуации, в которой действует политик. Как сопоставить свободную от контекста и весьма определенную цель с данной сложной социальной реальностью? Это равносильно требованию подобрать правильные слова после прослушивания, скажем, «Высокой мессы» Баха: для решения подобной проблемы нет правил, применимых во всех мыслимых обстоятельствах. Но нельзя не поразиться возникающей здесь аналогии с деятельностью историка, который обращает свой взгляд в прошлое, задаваясь конкретными вопросами: например, что явилось причиной исторического феномена, как его можно охарактеризовать, что составляет его сущность и тому подобное. Политик, реализующий политический идеал, и историк, отвечающий на вопросы о прошлом, обязаны считаться с тем, как абстрактный принцип (политический идеал или исторический вопрос) проникает в сложную социальную и политическую реальность. Вот почему понимание того, как историк решает данную проблему, несомненно, полезно для политической практики.

Не менее очевидно, что многое зависит от сути политических идеалов. Как показано в главе II книги «Историческая репрезентация», критерии убедительности, которыми руководствуются при оценке достоинств исторической репрезентации, сами по себе ценностно-независимы — следовательно, эстетика при этом первенствует над этикой. Это оправдывает вывод, что историческое сочинение может быть прочитано как неявное высказывание за и против тех или иных политических идеа-

лов и ценностей. Самые убедительные исторические сочинения вдохновлены и проникнуты наилучшими политическими идеалами и ценностями. Разумеется, наши собственные политические идеалы и ценности часто влияют на положительную или отрицательную оценку исторической репрезентации. Но история историописания предлагает объективную норму и надежные измерительные инструменты для выяснения того, какие исторические репрезентации внушают большее уважение, чем другие. Анализ ценностей, доминирующих в самых убедительных исторических репрезентациях, служит лучшим проводником в мире ценностей. Таким образом, в мире ценностей мы отнюдь не находимся в области, где властвуют субъективные предпочтения. Не какая-то окончательная либо предельная политическая или этическая система, но логика историописания позволяет нам принять объективное решение о политических ценностях и идеалах.

Конечно, выступить «за» или «против» политической ценности можно вопреки собственному знанию и суждению. Примеров тому немало: любовь к политическому идеалу нередко берет верх над любовью к историческому разуму, а политический или этический идеализм конфликтует с трезвыми, но приземленными итогами споров между историками. Более того, достаточно вспомнить о марксистской практике сочинения истории, чтобы понять сложность освобождения этических предпочтений от эстетических, диктуемых репрезентацией. В таких случаях иногда лучше подождать, пока осядет пыль, иначе невозможно отличить одно от другого. Однако это не должно отвлекать нас от того, что с логической точки зрения при сочинении истории эстетические критерии берут верх над этическими, поэтому в ретроспективно лучших исторических описаниях обнаруживаются правильные политические идеалы. Можно возразить, что история историописания предлагает немало примеров пагубного влияния низменных личных интересов, идеологических предубеждений или даже цензуры на суждение о достоинствах исторической репрезентации. Но данный факт просто указывает на то, какими должны быть наши высшие политические идеалы, а именно: свобода мысли и прессы, готовность подвергнуть себя риску в исторических дебатах. Если соблюдаются эти два предварительных условия открытых исторических дебатов, все прочее можно спокойно доверить течению и итогам диспута.

Отсюда следует, что на историю можно положиться не только в адекватной оценке ситуации, в которой действует политик, но и в выборе лучших и самых рациональных политических идеалов. Этот вывод важен для определения роли этики в политике (и в политической теории). Заметим, что предшествующие рассуждения ничуть не устранили этику из политической деятельности и не подвергают сомнению существенную роль этики при выборе политического решения. Вышесказанное означает лишь, что историописание показывает, какой этике следует отдать предпочтение; но после прояснения этого вопроса ничто не мешает относиться к этике с должной серьезностью. Повторюсь: приоритет истории над этикой нельзя понимать как косвенный призыв к нивелированию этики или к сомнению в ее направляющей роли для этического и политического действия.

ЭТИКА

Но, как известно, подлинная проблема в другом. Она дает о себе знать лишь тогда, когда контекст политического действия вынуждает политика поступиться требованиями этики или, согласно хрестоматийной формулировке, когда долг политика в отношении общего блага приходит в противоречие с его долгом уважать права частных лиц. Первый тип долженствования (часто) отождествляется с требованиями истории, а второй — с требованиями этики. В нашей дискуссии вместо двух богов — бога истории и бога политики — возникают три: истории, политики и этики. В отличие от счастливой гармонии христианского пантеона, где Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой образуют Святую Троицу, этот пантеон раздирают внутренние противоречия. Распря на политическом небосклоне вынуждает политика выбирать между союзом с историей и союзом с этикой.

Здесь уместно предварительное замечание. Конфликт, с которым сталкивается политик, можно сформулировать исключительно в «исторических» либо «этических» терминах. На этом важно остановиться, поскольку нельзя ошибочно отождествлять реальную политическую проблему с дилеммой выбора между историей и этикой. Выбор политика в связи с этой дилеммой не приводит к автоматическому решению всех политических проблем. Порой решения, оправданные исторической логикой, выглядят на удивление сходными с решениями, подчиненными

требованиям этики, и наоборот. Ведь даже если политик обращается к историческому опыту или к политической «предусмотрительности» (самый уместный в данном контексте термин⁴), это может убедить его поставить права личности выше общего блага. Политик сделает вывод, что альтернативный вариант приведет к губельному социальному конфликту, чреватому гражданской войной или революцией. Со своей стороны этика нередко требует предпочесть общее благое правам частных лиц. Политик может рассудить, что правом собственности богачей следует пренебречь, поскольку более справедливое распределение богатства и доходов в конечном счете отвечает интересам всей нации. Поэтому не следует схематизировать оппозицию между историей и этикой, полагая, что все сомнения политиков разрешатся, как только они сделают выбор в этом конфликте. Хотя обе дисциплины предлагают свои подходы к политическим проблемам, они не дают автоматических советов, что делать: в каждом случае по-прежнему требуется внимательное и ответственное рассуждение, анализ альтернатив.

Поскольку подходы истории и этики разнятся, можно поставить вопрос о природе этого разногласия. Очевидно, здесь стоит вспомнить о Макиавелли с его печально знаменитым высказыванием о том, что государь должен *entrare nel male, necessitato*⁵. Другими словами, историческая необходимость порой вынуждает государя идти против требований (христианской) этики. Несмотря на то что позиция Макиавелли ясна, определить суть конфликта между исторической предусмотрительностью и этикой непросто. Ведь согласно сказанному в предшествующем абзаце, этот конфликт, в принципе, можно сформулировать исключительно в терминах самой этики. Действительно, если политик стоит перед выбором между заботой об общем благе и уважением к правам частных лиц, можно развить вариант консеквенциалистской или утилитарной этики, требующей предпочесть первую альтернативу второй. (Поверхностный) конфликт истории и этики фактически превращается в гражданскую войну между этическими системами.

⁴ Prudence (англ.), prudentia (лат.), phronesis (др.-греч.) — благоразумие, рассудительность, предусмотрительность. — Примеч. пер.

⁵ При надобности не чураться и зла (Макиавелли. Государь, XVIII / пер. Г. Муравьевой). — Примеч. пер.

Тем не менее, когда политику приходится выбирать, с одной стороны, между необходимостью обмана и убийства ради общего блага, а с другой стороны — достойным поведением, нам неодолимо хочется выразить эту дилемму через оппозицию истории и этики. Пятисотлетний скандал вокруг макиавеллизма возможен лишь потому, что мы без колебаний отвергаем все попытки применения «исторической опции» в сфере этики. Но почему? Если даже в большинстве этических систем эта опция неуместна, априорная необходимость ее запрета во *всех* этических системах неочевидна. Так откуда происходит твердое намерение видеть здесь исключительно конфликт истории и этики?

Подозреваю, что мы не склонны видеть в «исторической опции» решение дилеммы. Это просто *выбор* встает на сторону выбор, который, возможно, весьма поспособствовал преумножению общего блага, но в то же время заставил политиков совершать величайшие несправедливости в отношении частных лиц. Этот выбор совершенно не решает нашу проблему. Ведь подлинное решение обеспечило бы нас общим благом и уважением к правам личности. Именно этого всегда ждут от этики. В такого рода дилеммах мы видим конфликт истории и этики, а не признак гражданской войны в самой этике, поскольку убеждены, что этические проблемы, подобно научным, всегда разрешимы, если заниматься ими серьезно и долго. Мы полагаем, что в царстве этики все человеческие поступки соизмеримы: действительно, разве сама рациональность этической дискуссии не «порождает», не создает или не предполагает автоматически атмосферу соизмеримости? Если этические проблемы обсуждают рационально (а кто в этом усомнится?), разве не составляет сам разум *tertia comparationis*⁶ всех моральных альтернатив, как бы сильно они ни разнились и сколь бы мало общего между ними ни было на первый взгляд? Поэтому, когда этика сталкивается с неразрешимыми парадоксами, нам хочется верить в то, что подлинного злодея нужно искать в иной области — например, в истории.

Мы наконец подходим к сути проблемы, которую Макиавелли делает задачей политической философии. Можно ли представить все наши моральные дилеммы соизмеримыми? Как

⁶ Третий член сравнения (*лат.*). — *Примеч. пер.*

показал Исаяя Бёрлин⁷, на этот вопрос Макиавелли ответил твердым и недвусмысленным «нет», представив своим читателям несоизмеримость моральных идеалов — в его случае речь шла о несоизмеримости христианской этики и языческой морали, откуда и происходит его обращение к «исторической предусмотрительности». В нашем мире одно моральное благо может быть смертельным противником другого морального блага. Без сомнения, Берлин прав, утверждая, что мы с крайним нежеланием признаем этот печальный аспект *condition humaine*⁸ и склонны забывать о нем; но забвение создает непреодолимый разрыв между предписаниями истории и этики. Точнее говорить о двух разрывах: разрыве между историческим и этическим разумом и разрыве между их рекомендациями о том, что делать в случае возникновения политической дилеммы.

Пример Макиавелли показывает, почему этот разрыв глубок и неустраим. Макиавелли принадлежит к республиканской традиции, восходящей к римским историкам и политическим теоретикам. Согласно этой традиции, гражданин обязан ставить общее благо выше личного благоденствия. *Iustum et dulcè est pro patria mori*⁹. С одной стороны, макиавеллевский государь — подлинный сын Ренессанса, то есть человек, полагающийся лишь на собственную искусность во враждебном мире, где правят случай и (неблагоприятная) судьба. Всеохватные, обнадеживавшие системы мысли, стоическая и христианская, рухнули, а пребывавшие некогда в тесном союзе сферы частной и общественной жизни противостоят друг другу с невиданным ожесточением. Отдельный человек (тем более политик) в итоге принадлежит двум мирам, разрыв между которыми совершенно непреодолим. Пока мы различаем частное и общее (а каждая из этих сфер — естественный биотоп определенного набора этических систем), конфликт истории с этикой в равной степени неизбежен и неразрешим. Свидетельство тому — пятьсот лет бесплодной интеллектуальной борьбы с проблемой Макиавелли. Пока сохраняется вера в различие частного и общего, всякий, кто рискнет погрузиться в мрачную трясиину этих безнадежных парадоксов, выбирается на поверхность, испачкавшись в грязи.

⁷ Замечания Берлина о Макиавелли рассматриваются во втором разделе главы VI.

⁸ Ситуация человека (фр.). — Примеч. пер.

⁹ Справедливо и прекрасно погибнуть за Отечество (лат.). — Примеч. пер.

ПЛАН КНИГИ

В первых трех главах предлагается исторический очерк конфликта истории и этики. В главе I говорится об отношениях макиавеллизма и философии естественного права. Необходимо различать два варианта макиавеллизма: традицию *arcana imperii*¹⁰, отвергающую малейшие уступки в конфликте истории и этики (или естественного права), и традицию *raison d'état*¹¹, стремящуюся к их примирению. Первая традиция была историческим курьезом, исчезнувшим к середине XVII века; вторая расцвела главным образом в Германии и, как доказал Фридрих Мейнеке, существенно повлияла на развитие историзма, то есть на формирование признанного сегодня типа историописания.

В главе II продолжается тема историзма, в частности говорится о том, почему политическая философия Берка не позволяла ему приходиться к истористским выводам. Этот вопрос закономерен, ведь убежденность Берка в том, что политическому деятелю необходимо с вниманием относиться к актуальным историческим фактам, сближала его с историзмом. Я показываю, что аристотелизм Берка отличался от аристотелизма, распространившегося в Германии XVIII века. Если немецкий аристотелизм оправдывал практику формулирования политических целей на основе исторического опыта, то для аристотелизма Берка история была лишь реальностью, с которой нужно считаться. Для политиков в Германии история была *проводником*, для Берка — всего лишь неизбежным *спутником*.

В главе III Фрейд представлен как философ естественного права, для которого природное состояние — это первобытное племя, находящееся под властью могущественного отца. Современное человеческое общество, согласно Фрейду, начинается с убийства отца сыновьями. Аналогично мыслителям естественного права XVII–XVIII веков Фрейд выводит все существенные черты человеческого общества из обстоятельств, при которых свершился переход от природного состояния к человеческому обществу. Но если прежняя философия естественного права часто использовала эти идеи для улучшения социального и политического порядка, Фрейд не видит возможности для прогресса. Причина не в политическом пессимизме Фрейда (хотя

¹⁰ Тайны власти (лат.). — Примеч. пер.

¹¹ Государственный интерес (фр.). — Примеч. пер.

это, безусловно, кое-что объясняет), но главным образом в исходе борьбы между психологизмом и социологизмом, характерной для любых спекуляций на тему естественного права. Когда первенствовал психологический элемент (как у Руссо), самым вероятным исходом был пессимизм; но, когда изображение человеческой души было слабым и поверхностным (как у Гоббса и Локка) и главное внимание уделялось социальному взаимодействию, шансы на оптимистичные выводы возрастали. В итоге получается либо добротная философия естественного права, основанная на плохой психологии, либо достойная психология, ведущая к никудышной философии естественного права. Неустранимое противоречие между психологией и политикой, по-видимому, одна из роковых слабостей любой философии естественного права.

Предмет наиболее важной в книге главы IV — представительная демократия. Эта тема, на первый взгляд, не связана с содержанием предшествующих глав, тем не менее преемственность существует. В первых трех главах философия естественного права рассматривается главным образом с точки зрения ее борьбы с историей, а эта борьба заставляет вспомнить наше упорство в понимании демократии как вневременной истины, — точно такой же истиной для теоретиков XVII–XVIII веков было естественное право. Конечно, я далек от мысли, что исторические и интеллектуальные истоки демократии не были до сих пор объектом активного и основательного изучения. Напротив, весьма немногие иные аспекты прошлого подвергались столь же интенсивному исследованию со стороны историков, философов, социологов и других мыслителей. Но поскольку все мы демократы (будем хотя бы на это уповать!), мы склонны считать демократию исполнением нашей политической судьбы, политической системой, которая пребудет с нами до конца человеческой истории. Действительно, разве есть альтернативы у демократии? Вопреки всем исследованиям, посвященным становлению демократии в истории, мы склонны спасать демократию от истории и тем самым, пусть и непреднамеренно, воспроизводить шаблоны философии естественного права. В частности, мы склонны видеть нашу политическую историю, предшествовавшую торжеству демократии, почти в том же свете, в каком теоретики естественного права видели природное состояние. Эпоха демократии для нас то же, что для них

эра социального договора. Наконец, сегодня, когда демократия (к счастью) триумфально шествует по миру, мы готовы вместе с Фрэнсисом Фукуямой верить в наступление исторического периода, исключающего в будущем фундаментальные политические изменения. Что придет на смену демократии? Тем, кто серьезно изучает этот вопрос, мы склонны отказывать в приверженности к демократии.

Признание параллелей между образом мысли, характерным для философии естественного права, и нашим собственным контрпродуктивным отношением к демократии способно вдохновить на попытку радикальной историзации демократии. Такая историзация представлена в главе IV, где предлагается взгляд на демократию как на (ограниченный во времени) способ решения (ограниченной во времени) политической проблемы, связанной с необходимостью избежать гражданской войны в обществе, раздираемом острыми политическими, социальными и экономическими противоречиями. Из подобной историзации демократии следуют выводы, в двух отношениях расходящиеся с традиционными представлениями о демократии. С одной стороны, демократия релятивизируется: нам не следует, как нередко случается, видеть в ней воплощение политической Истины в последней инстанции. С другой стороны, возникает более реалистичное, чем принято, отношение к демократии, способное принести демократии бóльшую пользу, чем ее внеисторическое обожание и слепое прославление. После осознания случайности исторических условий рождения демократии приходится исследовать отличие настоящего от этих исторических условий; а это помогает понять, как нужно адаптировать демократию к изменившимся обстоятельствам. Ключевое отличие в том, что политические проблемы периода возникновения демократии обычно противопоставляли одну группу избирателей другой, тогда как политические проблемы настоящего времени более или менее одинаковы для всего электората. Определение этого сдвига (или сходных изменений) — *conditio sine qua non*¹² для сохранения силы и жизнеспособности наших демократий.

Первый шаг в сторону переориентации концепции демократии предложен в главе V. Основная идея состоит в том, что политическое содержание согласуется с функционированием де-

¹² Необходимое условие (лат.). — Примеч. пер.

мократии исходного типа, то есть демократии, нацеленной на *juste milieu*¹³ между крайними позициями в политически поляризованном обществе. Однако новый тип политической проблематики, то есть ряд проблем, с которыми более или менее сходным образом сталкивается весь электорат, наилучшим образом формулируется (и разрешается) в терминах *формы* или *стиля*. Если гражданское общество, раздираемое противоречиями, нуждается в политике с идеологическим содержанием, то наши деполитизированные общества нуждаются в политике стиля. Характерен сдвиг от материального к процедурному законодательству, наблюдаемый в большинстве западных стран последние двадцать-тридцать лет: законодательство в современных демократиях уделяет больше внимания тому, как и посредством каких процедур достигается результат, чем самому результату публичного принятия решений. На возражение, что в политике результат — единственное, что в конечном счете имеет значение, и что пренебрежение политикой содержания во имя политики стиля — это безответственное предательство демократии, можно ответить так: между формой и содержанием есть преемственность. Содержание имеет подходящую себе форму, а форма определяет содержание. Следовательно, политика формы или стиля также порождает политическое содержание.

Главы с VI по IX составляют один развернутый аргумент. В главе VI рассматриваются и при необходимости уточняются доводы Рорти в пользу демократического антифундаментализма. Главным источником вдохновения для Рорти были идеи Ролза о достижении консенсуса при демократии. Фундаменталистские черты аргументации Ролза (и Рорти) будут указаны и подвергнуты критике. В главе VII анализируются тенденции в современных демократиях, угрожающие демократическому антифундаментализму и объединяемые под рубрикой «Сети». Внутри сложной паутины наших современных обществ сети подобны математическим расчетам в тексте: они неизбежны, но стилистически нарушают великое целое, основанием которому служат. Влияние научных, технологических и финансовых сетей все более ощутимо в современном публичном принятии решений. Я показываю, во-первых, что это угрожает благополучию

¹³ Золотая середина (фр.). — Примеч. пер.

демократии и, во-вторых, что по самой своей сути *режим сети* никогда не заменит демократию. *Quis custodiet ipsos custodes?*¹⁴ Не существует «сети всех сетей», а значит, демократическое принятие решений впредь сохранит свою значимость для контроля над тем, как взаимодействуют (либо должны взаимодействовать) между собой сети. В двух последних главах рассматриваются выводы, следующие из антифундаменталистской концепции демократии, как для функционирования этой политической системы (глава VIII), так и для обеспечения политических прав граждан (глава IX). В главе VIII введенное Ролзом понятие «перекрывающийся консенсус» противопоставляется понятию «политический компромисс». Выявляются фундаменталистские предпосылки консенсуса. Показывается, что компромисс лучше согласуется с практикой демократии и, кроме того, объясняет поразительную политическую креативность демократии. Главный источник креативности в том, что политик на практике вынужден перенимать образ мыслей историка. Наконец, глава IX посвящена рассмотрению распространенного обвинения, предъявляемого историзму и историческому подходу к политике, согласно которому они представляют угрозу для прав человека. Однако историзм предлагает более сильный аргумент в защиту прав человека, чем противостоящая ему антиисторическая традиция. Все это позволяет оценить те преимущества, которые возникают при внимательном отношении к совету Макиавелли и при взгляде на политику и политическую теорию с точки зрения истории.

¹⁴ Кто будет сторожить самих стражей? (лат.) (Ювенал. Сатиры, книга II, 6, 346–347. — Примеч. пер.)

ИСТОРИЯ И ПОЛИТИКА

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ



І. История и политическая теория

Политическая теория — дисциплина, занимающаяся политическим устройством жизни людей. Она обосновывает или критикует это устройство с помощью философских и исторических аргументов либо предпочитает какой-то альтернативный подход. В итоге суть этой дисциплины едва определима. Вот почему для прояснения этого логично обратиться к истории политической теории: история понятия нередко указывает на лучшие средства для постижения его сути. Такая история представлена в учебниках по истории политической мысли из разряда «From Plato to NATO» («От Платона до НАТО») — причем один из учебников действительно так называется¹.

Анализ содержания этих учебников демонстрирует почти полное единодушие в том, что касается списка самых выдающихся политических философов до 1800 года. Независимо от того, с кого начинается изложение классической политической теории — с политика Перикла, историка Геродота или архитектора Гипподама Милетского, — во всех учебниках в качестве наиболее важных теоретиков классической эпохи упомянуты: Платон, Аристотель, Цицерон, иногда Полибий. Еще большее единодушие наблюдается в отношении к эпохе, простирающейся от Средневековья до XIX столетия, которую можно считать золотым веком истории политической философии. Все учебники указывают почти неизменный набор мыслителей: Макиавелли, Боден, Альтузий, Гроций, Гоббс, Спиноза, Локк, Монтескье, Юм, Бентам и Кант.

Но, судя по всему, гораздо меньше поводов для согласия у авторов учебников вызывает вопрос о том, кого отнести к важ-

¹ Стоит упомянуть, напр.: Sabine G. H. A History of Political Theory. London, 1968; Prélôt M. Histoire des idées politiques. Paris, 1970; Theimer W. Geschichte der politischen Ideen. Bern, 1955; Arnhart L. Political Questions. New York, 1987; Straus L., Cropsey G. History of Political Theory. Chicago, 1963; Macfarlan L. Modern Political Theory. Oxford, 1970; Plamenatz J. Man and Society. In 2 vols. London, 1963; Rafael D. D. Problems of Political Philosophy. London, 1976; McClelland J. S. A History of Western Political Thought. London, 1996. From Plato to NATO / ed. by B. Readhead. London, 1984.

нейшим теоретикам после 1800 года; в истории политической мысли нет универсально признанного канона для постклассического периода. Конечно, Гегель и Маркс всегда приковывают к себе внимание. Но за исключением этих очевидных имен, на которые ориентируется изложение превратностей политической теории XIX–XX веков, историки этого предмета следуют каждый своим путем. Так, в книге Джорджа Сабина (остающейся спустя полвека, вероятно, лучшим и самым распространенным учебником) не рассматривается Токвиль, тогда как другие исследователи видят в Токвиле главного аналитика демократии (начала XIX века). Ульрих Штайнфорт обходит молчанием утилитаристов — Бентама, Джеймса и Джона Стюарта Милля — вероятно, они показались ему чересчур английскими. Зато у этого автора есть длинная глава о Вебере, имя которого редко попадает в десятку самых популярных у авторов англосаксонских учебников. Сходная неопределенность обнаруживается в отношении исторического значения таких мыслителей, как Фридрих Ницше, Зигмунд Фрейд, Бенедетто Кроче, Морис Баррес, Фердинанд Тённис, Вильфредо Парето, Йозеф Шумпетер, Фридрих фон Хайек или Ханна Арендт. Даже целые политические движения, чья историческая важность не вызывает сомнений (например, национализм), упоминаются в одних и отсутствуют в других учебниках.

Подобному положению дел приводится несколько объяснений, но я ограничусь здесь одним общепринятым, поскольку оно само по себе является лучшим вступлением к этой главе. Объяснение дается в два этапа. На первом этапе указывается, что с начала XIX века история оказывает все большее влияние на политическую мысль. Как известно, наиболее зрелая политическая мысль предшествующей эпохи также была инспирирована решением конкретных исторических проблем («Левиафан» Гоббса — реакция на пуританскую революцию, теория Локка — реакция на автократию Якова II), но эти конкретные и скоротечные политические проблемы были тут же переведены во внеисторические идиомы философии естественного права. Со своей стороны политическая теория XIX века последовательно отказывалась пренебрегать историческим измерением политических вопросов: она всегда ценила конкретный исторический контекст интересовавшей ее проблемы. Вспомним здесь о таких теоретиках, как Гегель, Маркс, Конт, Спенсер, Токвиль

или Вебер. История перестает быть всего лишь контекстом, но делается самой сутью политической мысли.

На втором этапе говорится о напряженных отношениях, если не откровенной вражде, между философским априоризмом (в частности, в политической теории) и присущим историческому подходу уважением к неустранимой сложности фактов. С учетом этой вражды легко объяснима дезориентация постклассической политической мысли: историзированная политическая теория — очевидный пример *contradictio in adiectis*². А поскольку из логического противоречия выводимо любое утверждение, то дисциплина, содержащая противоречие в определении своей сути, способна развиваться в любом направлении. Вряд ли стоит напоминать, что на этом фоне возникает кризис историзма, причина которого кроется в предполагаемой несовместимости вневременных ценностей и исторических изменений.

Наиболее четко данная проблема была сформулирована германо-американским политическим теоретиком Лео Штраусом, чьи идеи пользуются большим влиянием в современной американской политической мысли³. В своей книге «Естественное право и история» (1950) Штраус утверждает, что история и историзм становятся причиной смерти политической теории и любого политического мышления. Он пишет: «...Не может быть естественного права, если нет неизменных принципов справедливости, но история показывает нам, что все принципы справедливости изменчивы»⁴. Для Штрауса — как и для неокантианцев, также задетых кризисом историзма, — политическая теория означает поиск неизменных истин политики и морали. Именно поэтому философия естественного права, провозгласившая своей целью вывести неизменные политические истины из знания о природе человека, была для Штрауса единственным надежным прообразом любой политической мысли. С этой позиции история должна быть исключена из политической мысли. Даже взгляд Гегеля, стремившегося превзойти историю и исторические перемены, представив историю как движение

² Противоречие в основаниях (лат.). — Примеч. пер.

³ О работах и влиянии Л. Штрауса см.: *Strauss L. The Rebirth of Classical Rationalism* / ed. by T.L. Pangle. Chicago, 1990.

⁴ *Strauss L. Natural Right and History*. Chicago 1950, reprint 1968. P. 9. (Рус. пер.: *Штраус Л. Естественное право и история* / пер. Е. Адлер., Б. Путько. М., 2007. С. 15.)

к моменту абсолютной сверхисторической истины, отвергается Штраусом. По его мнению, Гегель не предлагает оправдания этим сверхисторическим или абсолютным политическим истинам, обнаруживающим себя в конце истории, то есть независимо от самой истории: «Но нельзя просто полагать, что ты живешь или мыслишь в абсолютный момент [то есть в гегелевском конце истории]; надо хоть как-то показать, по каким критериям можно узнать этот абсолютный момент как таковой»⁵. Если у нас нет внеисторических критериев морально и политически правильного, мы не можем прийти к моральной и политической оценке того, что мы вместе с Гегелем обнаруживаем в конце истории. Отсюда следует вывод, что истины истории и политической теории несовместимы, а обосновывать политическую теорию посредством истории — все равно что строить замок на песке⁶.

Это рассуждение станет предметом анализа в настоящей главе. Во-первых, прав ли Штраус в том, что историческая или истористская политическая теория — это противоречие в определениях? Во-вторых, нам придется внимательно рассмотреть отношения между историей и философией естественного права. Ведь если прав Штраус, конфликт между историей и политической теорией наиболее ясно выражен именно здесь. Это значит, что нам придется сосредоточиться на эпохе до XIX века.

ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА

Чтобы понять отношения между историей и политической философией этой эпохи, необходимо, прежде всего, достичь ясности относительно их статуса как дисциплин или форм знания. Что касается истории, лучше всего начать с серьезного научного исследования Арно Зейферта «Cognitio historica: Die Geschichte als Namengeberin der frühneuzeitlichen Empirie» («Историческое знание: понимание истории как эмпирического знания в начале Нового времени»⁷), в котором демонстрируется, что в этот пе-

⁵ Strauss L. Op. cit. P. 29. (Там же. С. 34.)

⁶ В главе II моей книги «Историческая репрезентация» (Ankersmit F.R. Historical Representation. Stanford, 2001) я показываю проблематичность этого аргумента и то, как избежать релятивизма в политической теории, которая берет историю за отправную точку.

⁷ В скобках дан русский перевод принадлежащего Анкерсмицу английского перевода названия книги Зейферта. Буквальный русский перевод

риод слово «история» имело два значения. Во-первых, оно относилось к событиям человеческой истории и к описанию этих событий, создаваемому историком. Именно в таком значении мы используем это слово, так же его использовали и в Античности. Но нужно заметить, что в XVI–XVIII веках под историей в традиционном смысле понимали главным образом классическую историю. Потребовалось время, чтобы под историей стали понимать вообще историю народов, войн или выдающихся деятелей позднейших эпох. Во-вторых, это слово употреблялось в значении «опытного познания», приобретаемого в любой области человеческого опыта и исследования. Такое употребление согласуется с исходным значением греческого слова *historia*⁸, означающего «исследование», «изыскание» либо вообще «сведения». Даже сегодня иногда говорят «естественная история» вместо «биологии», что оправдано использованием слова «история» в этом значении. Характерно, что еще Кант писал об экспериментальной физике: «Экспериментальная физика исторична, поскольку она имеет дело с отдельными фактами. Только благодаря общим законам она становится по-настоящему рациональной. История лишь предоставляет нам материал для рационального познания»⁹. Вплоть до Канта историческое знание понимается в первую очередь как *cognitio singularum*, знание отдельных фактов; тем самым оно подобно любому «донаучному знанию, близкому к реальности»¹⁰. Исторические события в нашем смысле образуют только подкласс этого общего знания. В итоге более общие свойства этого вида знания неизбежно переносятся на историю в нашем смысле¹¹.

На первый взгляд, здесь обнаруживается прообраз неокантианского различия между идеографическими историческими науками и номотетическими естественными науками. Но это

названия книги с немецкого и латыни: «Историческое знание: история как имя для эмпирии в начале Нового времени». — *Примеч. пер.*

⁸ В оригинале инфинитив греческого глагола *historein* — «исследовать». — *Примеч. пер.*

⁹ Цит. по: *Seifert A. Cognitio historica: Die Geschichte als Namengeberin der frühneuzeitlichen Empirie. Berlin, 1976. S. 185–186.*

¹⁰ «vorwissenschaftliche, wirklichkeitsnahe Sacherkenntnis» (*Ibid.* S. 10, 29).

¹¹ Помимо того, о чем здесь говорится, примерами этого являются истории соответственно как *narratio rei gesta, vera narratio, cognitio quod est, sensata cognitio, cognitio aliorum sensibus, nuda facta notitia* и *cognitio ex datis*.

равносильно проекции современного понимания отношений между частным и общим на предшествующее ей понимание отношений между историческим и научным. С современной точки зрения знание частного может быть достоверным даже в отсутствии обобщения. Вспомним хотя бы о высказываниях типа «лежит кошка на рогожке»¹². Зейферт показывает, что специфическое для раннего Нового времени понимание истории выражается в том, что «историческое знание» данного периода обычно рассматривается как знание «вероятного». Сразу нужно оговорить, что «вероятное» нельзя понимать в современном смысле «статистически вероятного». Скорее речь идет о понимании «вероятного» в аристотелевском смысле как неизбежно и неустранимо ненадежного, недостоверного и несовершенного. По замечанию Ноткера Хаммерштайна: «Неполное знание о чужом опыте — это область вероятного»¹³. Некоторые авторы XVII века (например, Гергард Иоганн Фосс) заходили так далеко, что не только отказывали «историческому» в статусе науки, но и не желали относить его к искусству или к учебной дисциплине¹⁴.

Итак, «история» в этом смысле — область неустранимой эпистемологической неопределенности, где можно двигаться лишь на ощупь, где никогда нельзя гарантировать, что контакт с реальностью принесет успех в форме знания или чего-то еще. Вероятное знание относится к сфере *doxai*, то есть публично высказанных мнений. В рамках открытой дискуссии некоторая точка зрения прекрасно уживается с прямо противоположной при невозможности установить истину. Отсюда следует, что историк может прикоснуться к исторической истине только через утверждение в своем сочинении мнений, не выходящих за пределы общедоступного

¹² The cat lies on the mat (англ.) — этот пример регулярно встречается в книгах Анкерсмита. — *Примеч. пер.*

¹³ «Wahrscheinlichkeit heist wenn ich fremde Empfindungen unvollkommen erkenne». (Цит. по: Seifert A. *Cognitio historica*. S. 159.)

¹⁴ Хотя историческая теория (*historice*, в терминах Фосса) обладала статусом науки, «как мы сказали, хотя написание истории — это не наука и не искусство, а следовательно, вообще не дисциплина, видеть вещи исторически — это искусство, поскольку подразумевает апелляцию к универсалиям». (Цит. по: Ibid. S. 20.) Н. Викенден приписывает Фоссу гораздо более современную концепцию истории. (См.: Wickenden N.G.J. *Vossius and the Humanist Conception of History*. Assen, Neth., 1993. P. 66–72, 82–88.) Но следует учесть, что Викенден пытается максимально приблизить Фосса к современным концепциям исторической теории.

знания. Такая книга, как «Опыт о нравах» Вольтера, где предлагается потрясающая по своей новизне панорама прошлого без упоминания каких-либо новых, неизвестных и потому сомнительных исторических фактов, внушает гораздо большее уважение, чем труды эрудитов-картезианцев. Несмотря на то что с возникновением историзма представление новых исторических фактов приветствуется и, возможно, даже считается главной заслугой исторического сочинения, аристотелевская парадигма требует от историка эксплуатировать знание, уже ставшее общеизвестным. В этой связи стоит восхититься не столько гением, сколько смелостью Гиббона, не побоявшегося привести в «Истории упадка и разрушения Римской империи» множество сведений, незнакомых его читательской аудитории. Произведенный Гиббоном революционный синтез аристотелевской и картезианской концепции исторического факта, судя по всему, был на грани восприимчивости его аудитории и снискал невероятный успех лишь благодаря величественному и красноречивому потоку его прозы. Риторика Гиббона превращала новые факты в *doxai*, без дара красноречия он показался бы своим читателям жалким педантом.

В то же время философия (все равно — этическая или политическая) рассматривалась как дисциплина, предлагающая достоверное, научное знание. И поэтому физика нередко называлась «натуральной философией». Отсюда следует, что история не способна ничем помочь в поисках науки об обществе. Подобная наука об обществе, задуманная философией естественного права, должна базироваться на несомненной достоверности, связанной впоследствии с картезианским познающим субъектом. Такое предположение высказывает Гуго Гроций, который, разумеется, не был картезианцем, в методологических пролегоменах к сочинению «О праве войны и мира»:

Предмет моей главной заботы — выразить то, что относится к естественному праву, понятиями настолько ясными, что никто не сможет оспаривать их по своей воле. Принципы естественного права, правильно понятые разумом, почти столь же очевидны, как чувственные ощущения¹⁵.

¹⁵ *Grotius H. De iure belli ac pacis. Amsterdam, 1720. P. xxii: «Primum mihi cura haec fuit, ut eorum quae ad ius naturae pertinent probationes referrem ad notiones quasdam tam certas, ut eas negare nemo possit, nisi sibi vim inferat. Principia enim eius iuris, si modo animum recte advertas, per se patent atque evidentia sunt, ferme ad modum eorum quae sensibus externis percipimus».*

А в другом месте он даже ставит знак равенства между доказательствами в математике и в философии естественного права¹⁶. Следовательно, хотя Гроций не был противником доказательств в истории (стоит лишь вспомнить, как он использовал историю — скорее, злоупотреблял ею — в сочинении «*De antiquitate reipublicae Batavicae*» («О древности и строе Батавской республики»)) для доказательства того, что суверенитет Голландии всегда принадлежал Генеральным штатам, а не правителям страны и их наследникам, например Филиппу II Испанскому) — история не играла никакой роли в его философии естественного права. Сходным образом большинство теорий общественного договора, предложенных после Гроция в XVII–XVIII веках, редуцировали историю к фундаментальному событию доисторического основания общества. Спустя полтора столетия та же идея обнаруживается у Руссо. Даже если согласиться с аргументацией Лайонела Госсмана или Горовица (в интереснейшей книге о французском мыслителе десятилетней давности¹⁷), что история занимает гораздо большее место в политической мысли Руссо, чем признают современные исследователи его творчества, приходится все-таки признать, что история оставалась для Руссо абстрактной категорией, никогда не включавшей в себя целостность и конкретные подробности, свойственные, например, истории отдельной нации.

На этом фоне особый интерес представляет позиция Гегеля. Ему удалось преодолеть традиционную дисциплинарную

¹⁶ *Grotius H.* Op. cit. P. xxv: «Я подчеркиваю свое намерение абстрагироваться от отдельных фактов и размышлять о законе так же, как математики исследуют геометрические фигуры, не обращая внимание на реальные предметы».

¹⁷ *Gossman L.* French Society and Culture: A Background for Eighteenth-Century Literature. Englewood Cliffs, N.J., 1974; *Horowitz A.* Rousseau, Nature, and History. Toronto, 1986. Амбивалентное отношение Руссо к истории выражается в странном месте, которое занимает в его творчестве «Общественный договор». Если два «Размышления» объясняют, как в ходе реальной истории была искажена человеческая природа, совершенно антиисторический «Общественный договор» ставит своей целью не что иное, как легитимацию (крайней степени) социализации при некоторых хорошо определенных условиях. И поэтому история необходима для правильного понимания существующего общества, но все «препятствия» истории должны быть устранены, если мы хотим реализовать социальную «прозрачность» хорошего общества. Конечно, я прибегаю здесь к метафорам из прекрасной книги Жана Старобинского: *Starobinski J.* Jean-Jacques Rousseau: La Transparence et l'obstacle. Paris, 1971.

иерархию истории и философии с помощью разработанной им *философии истории*. Он хотел привнести свет философской истины в область того, что является лишь «вероятным», то есть в область исторической истины; по его словам, «философский подход не имеет другой цели, кроме устранения случайности исторического знания». Он надеялся достичь этой цели, наделив философский разум некоей ролью в истории. В своих лекциях по философии истории он утверждает: «единственной мыслью, которую привносит с собой философия, является та простая мысль разума, что разум господствует в мире, так что, следовательно, и всемирно-исторический процесс совершался разумно»¹⁸. Идеи разума достаточно, поскольку разум действует в истории и, значит, способен постичь и познать себя, если его направить на то, что фактически является его собственным прошлым.

Как известно, приверженцы историзма обвиняли Гегеля в том, что он «открыл» в прошлом не больше исторических и политических истин, чем сам же в нем спрятал. Для ученых, подобных Ранке или Гумбольдту, Истина прошлого обнаруживается лишь благодаря исследованию *исторических фактов*, а не пустой философской спекуляции¹⁹. На самом деле это хорошо известное и, на первый взгляд, весьма скромное притязание имеет первостепенную важность, если рассматривать его в рамках истории отношения двух дисциплин. Действительно, оно означает полный переворот в иерархии: абсолютная достоверность признается теперь за историческим фактом, а философия низводится до уровня «вероятного». Таким образом, гегелевская философия истории представляет собой решающий момент в отношениях между двумя дисциплинами: статус истории был всегда несравнимо ниже статуса философии; Гегель возвысил историю до уровня философии и на которое время две дисциплины обрели неустойчивое равновесие в его философии истории. Но после Гегеля их роли меняются: философии отводится скромное место, прежде принадлежавшее истории, а история становится надежным фундаментом философии, в первую очередь — поли-

¹⁸ Hegel G. W. F. *Die Vernunft in der Geschichte // Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. In 4 vols. Vol. I. Hamburg, 1955. S. 28, 29. (Рус. пер.: Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории / пер. А.М. Водена. СПб.: Наука, 2000. С. 64.)

¹⁹ Ranke L. von. *The Theory and Practice of History* / eds G.G. Iggers, K. von Moltke. Indianapolis, 1973. P. 25–51.

тической. В рамках этого сценария гегелевскую систему можно трактовать скорее как итог, выдающийся пример или экземплификацию взаимного движения дисциплин, чем его причину. Это движение дисциплин, вероятно, лучше понимать как своего рода «большую длительность», *longue durée*²⁰, в интеллектуальной истории, порождающую события на «поверхности» (в частности, гегелевскую философию истории), а не зависящую от них. Фуко, автор книги «Слова и вещи», непременно убедил бы нас увидеть это именно в таком свете.

МАКИАВЕЛЛИ

Представленная выше почти штрауссианская картина непримиримого конфликта истории и философии естественного права слишком проста; ее нужно уточнить с учетом глубокого и решающего влияния, оказанного Макиавелли почти на все разновидности философии естественного права. Излишне напоминать, что Макиавелли всегда настаивал на том, что политик и теоретик политики должны знать конкретный исторический контекст, в рамках которого совершается политическое действие. В предисловии к «Рассуждению о первой декаде Тита Ливия» он утверждает, что «знание истории» — первоисточник всякого плодотворного политического прозрения, и его книга изобилует примерами того, какие политические прозрения могут посетить при чтении сочинения Тита Ливия «*Ab urbe condita*» («[История Рима] от основания города»). Чуть ниже Макиавелли замечает: «тот, кто со всем тщанием вникает в прошедшее, тот с легкостью угадает будущее всякой республики»²¹ — ясно указывая на историю и тот опыт, которому она учит, в качестве единственного разумного основания для успешных политических размышлений и действий.

Все это очевидно. Куда менее очевидно, каким образом обращение к истории, согласно Макиавелли, приводит (и приводит ли вообще?) к противоречию с философией естественного права. Сам Макиавелли никогда не занимался этим вопросом. Конечно, не будь это анахронизмом и бессмыслицей, можно было бы перечитать Макиавелли ради того, чтобы обнаружить

²⁰ Термин французской исторической школы «Анналов». — *Примеч. пер.*

²¹ *Machiavelli N.* Op. cit. P. 83–84. (Рус. пер.: *Макьявелли Н.* Указ. соч.; перевод несколько изменен.)

в его сочинениях некую теорию истории и многозначительно противопоставить ее философии естественного права, распространившейся в XVII–XVIII веках. Но если наша цель прояснить конфликт между макиавеллизмом и философией естественного права, нам лучше проследить, как этот конфликт развивался в реальных исторических обстоятельствах. Иными словами, следует установить, что происходит с наследием Макиавелли примерно между 1600 и 1800 годами и как позднейшие теоретики совмещают философию естественного права с убежденностью Макиавелли в необходимости исторического знания. Этой обширной теме посвящены целые библиотеки. Чтобы наш анализ оставался в рамках разумного (а это с неизбежностью заставляет пропустить много важных подробностей), полезно провести различие между двумя вариантами макиавеллизма.

ARCANA IMPERII

Первый вариант наиболее близок к непосредственному эффекту, который произвели сочинения Макиавелли на его современников; здесь не делается ни малейшей попытки смягчить нравственное возмущение, вызванное советами Макиавелли государю. Напротив, в рамках этой традиции, недавно описанной в чрезвычайно интересном исследовании Питера Дональдсона, утверждалось, что государю приходится жить и действовать в мире, отличном от нашего. Наше нравственное возмущение доказывает, как мало мы понимаем этот другой мир. Мир государя сокровенен для нас, простых граждан, поэтому в этой традиции задействовались все возможности барочной политической мысли, чтобы объяснить тайны власти и государя.

Эти тайны получили название *arcana imperii*; термин происходит от латинского глагола *arcere*, «закрывать», «запрещать доступ к»²²; еще лучший перевод предложил Эрнст Канторович — «государственные тайны»²³. Понятие *arcana imperii* имеет долгую и почтенную генеалогию, восходящую к использованию этого термина у Тацита и к тому, что описывается у Аристотеля как *sophismata* или *kryphia* власти. Хотя это понятие играло не-

²² Donaldson P. S. *Machiavelli and Mystery of State*. Cambridge, 1992. P. 10, 123, 200.

²³ Kantorowicz E. *Mysteries of State: An Absolutist Concept and Its Late Medieval Origins* // *Harvard Theological Review*. 1995. Vol. 48. No. 1. P. 65–93.

которую роль в Средние века²⁴, оно попадает в центр интенсивных дискуссий в XVI–XVII веках. Причина в том, что сочинения Макиавелли наполнили понятие *arcana* новым весьма драматичным содержанием; откровенное признание Макиавелли, что государь порой вынужден творить зло — что он должен, согласно знаменитой формулировке, *entrare nel male, necessitate*, — отныне становится парадигматическим содержанием понятия *arcana*. Это обстоятельство фиксирует уже Жан Боден в сочинении 1566 года «*Methodus ad facilem historiarum cognitionem*» («Метод легкого изучения истории»²⁵), указывая, что Макиавелли был первым, кто вновь поставил вопрос об *arcana*: «спустя 1200 лет, на протяжении которых варварство предало все забвению»²⁶.

Наиболее поразительные и наиболее ценные для нас утверждения об *arcana imperii* были высказаны Габриэлем Нодэ и Луи Машоном. Свои взгляды на *arcana* Нодэ (1600–1653) изложил в сочинении 1639 года «*Considérations sur les coups d'état*» («Размышления о государственных переворотах»). Он подчеркивал, что *coups d'état* — его термин для действий государя, относимых к *arcana*, — не просто достойные сожаления, но в целом общепринятые поступки, например: убийство военнопленных, когда плененных оказывается слишком много; шпионаж или неблагоприятные проступки государя. По словам Нодэ, всему этому можно дать рациональное объяснение и оправдать с точки зрения права. Совсем другое дело «перевороты», определяемые Нодэ следующим образом:

...дерзкие и выдающиеся поступки, которые государь вынужден совершать в трудных и отчаянных обстоятельствах, противоречащие общему праву и любой форме справедливости, когда интересы частных лиц приносятся в жертву общему благу. Чтобы правильно отличать их от максим поступков, следует прибавить, что в случае максим причины, основания, манифесты, декларации и все, что может легитимировать действие, всегда предшествуют действию и тому, как к нему приступают. Но при *coup d'état* молния сверкает до того, как раздается гром, она поражает прежде, чем вспыхивает пламя, здесь заутреню служат раньше, чем звонят в колокола, исполнение приговора предшествует суду, все происходит

²⁴ Kantorowicz E. Op. cit.

²⁵ Рус. пер: Боден Ж. Метод легкого изучения истории / пер. М. Бобковой. М.: Наука, 2000.

²⁶ Цит. по: Donaldson P. S. Op. cit. P. 114.

à la Judaique²⁷ — удар получает стремившийся его нанести, гибнет полагавший себя в безопасности, страдает наслаждавшийся безмятежностью, все совершается под покровом ночи, во мраке, мгле и темноте, под покровительством Лаверны, богини воров:

«Дай обмануть мне, о дай же ты правым, святым мне казаться;
Мраком ночным все грехи, обманы же тучей прикрой ты»²⁸.

Переворот — внезапный разрыв или нарушение естественного социального и политического порядка; следствия опережают причины; все происходит во мраке и неизвестности, обманывая естественные ожидания. В этом смысле понятие *coups d'état*, видимо, любопытным образом предвосхищает в области истории и политики спекуляции философов XVIII века о возвышенном. Достаточно вспомнить, что Кант называл возвышенным то, что превосходит всякое применение категорий рассудка воображением. Сходным образом *coup d'état* превосходит все моральные ожидания; моральный мир, в котором мы живем, низвергается в прах, однако аморальное поведение государя, возможно, служит коллективному благу²⁹. Подобно тому как возвышенное превосходит кажущееся непреодолимым противоречие между страданием и восторгом или наслаждением³⁰, так и *arcana* превосходят противоречие между моральным и аморальным. К этому возвышенному моральному парадоксу нельзя отнестись безучастно, когда Макиавелли заявляет, что государя по праву больше боятся, чем любят, и «мы знаем по опыту, что в наше время великие дела удавались лишь тем, кто не старался сдержать данное слово»³¹. Благоразумие порой нуждается в без-

²⁷ На иудейский лад (фр.). — Примеч. пер.

²⁸ Naudé G. *Considérations politiques sur les coups d'État / Intro. and notes Françoise Charles-Daubert. 1639* (факсимиле, Hildesheim, Ger., 1993). P. 65–66. Стихотворные строки из Горация («Послания», I. XVI, 60). (Цит. в пер. Н.С. Гинцбурга. — Примеч. пер.)

²⁹ Связь с возвышенным более чем уместна, поскольку Нодэ сравнивает *coup d'état* с такими природными явлениями, как кометы, бури, землетрясения и вулканические извержения, которые обычно воспринимаются как прототипические манифестации возвышенного. См.: Naudé G. *Op. cit.* P. 78.

³⁰ См., напр.: Burke E. *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful*. Oxford, 1990. P. 121–122.

³¹ Machiavelli N. *The Prince / transl. Q. Skinner. Bungay, 1961*. P. 99. (Рус. пер.: Макиавелли Н. Государь / пер. Г. Муравьевой // Соч. СПб.: Кристалл, 1998. С. 93.)

нравственности, а общественное благополучие иногда достижимо лишь преступным путем; или как пишет Нодэ:

Coups d'état — меч, который можно использовать во благо или во зло, копье Телефа, что может ранить и исцелять, Диана Эфесская, имеющая два лика, печальный и радостный, медальоны, придуманные еретиками, что несут в одних и тех же контурах и линиях образы папы и дьявола, или картины, изображающие жизнь или смерть в зависимости от того, с какой стороны смотреть³².

Подобные чередования добра и зла, внезапные перевороты между высочайшими требованиями этики и религии непозволительно обычным людям. Мы, обычные люди, не способны видеть сразу кролика и утку на рисунке Ястрова–Витгенштейна; только Бог или государь способны постичь и осмыслить возвышенный парадокс «моральности аморального». Неудивительно, что Нодэ связывает *arcana* с топосом описания деятельности государя как *imitatio dei*, «подражания богу»:

Нодэ не смущает, что *imitatio dei* делает государя соучастником божества в парадоксальных и сложных отношениях между добром и злом; напротив, используемые им образы, связанные с таинствами и культовой секретностью, лишь усиливают это впечатление. Государь у Нодэ — священный правитель, использование *arcana* и макиавеллевских методов составляет часть государственной тайны³³.

Если Нодэ все еще видит конфликт между моралью, учением Библии и *coups d'état* государя, Луи Машон (1600 — ок. 1672) делает следующий шаг и представляет изумленным читателям Библию в качестве важнейшего источника по «государственным тайнам»³⁴. В этом он опирается на предшественников, ведь, как отмечали еще Нодэ и Антонио Мирандола (в книге 1630 года о государственном интересе), есть нечто макиавеллевское в решении Бога позволить Христу страдать на кресте ради спасения человечества. Мы видим здесь, кроме того, как разум, уже не дающий притупить себя теологическим спекуляциям, становится восприимчив к возвышенной аморальности Бога³⁵. В традиции

³² Naudé G. Op. cit. P. 76.

³³ Donaldson P.S. Op. cit. P. 174.

³⁴ Конечно, еще Макиавелли обнаружил элементы «макиавеллизма» в Ветхом Завете; см., напр.: «Государь» (гл. XXVI) или «Рассуждение о первой декаде Тита Ливия» (I 4, 9, 26).

³⁵ Об отношении Нодэ к *libertins érudits* («ученым вольнодумцам») с их сомнительными теологическими спекуляциями см. обширное, но

imitatio dei это порой приводило к странному аргументу, что государь, совершая макиавеллевские злодеяния, заслуживает нашего морального одобрения, поскольку он, очевидно, готов пожертвовать собственным спасением ради спасения своего народа. Но Машон заходит намного дальше, обнаруживая в Библии большое количество макиавеллизмов: «обман Моисеем фараона, присвоение израильянами украшений египтян, военные хитрости в Ханаане, утверждение Авраама, что Сара была его сестрой, а не женой; притворство Иосифа, не признавшего своих братьев, обман Иаковом Лавана и Исава и так далее»³⁶. Даже Христа можно обвинить в обмане, поскольку он скрывал божественную природу под человеческим обликом.

Главное здесь то, что государь — у Машона даже сам Бог — вынужден действовать в несовершенном, непредсказуемом и непостижимом мире, отсюда необходимость поступков, противоречащих нравственному идеалу. Будоражащая догадка состоит в том, что нравственный идеал существует и имеет значение лишь в идеальном мире; мораль, так сказать, неизбежно заражена несовершенством мира, в котором применяются ее нормы. В частности, поскольку наше знание о мире несовершенно или, в терминах Макиавелли, поскольку половиной всего происходящего в мире распоряжается богиня Фортуна, правильное, благоразумное или верное, с точки зрения Макиавелли, действие часто представляется нам чужеродным вторжением в понятную и знакомую сферу знания и морали. Отсюда указанный ранее необычайно возвышенный характер *arcana*. Процитируем изобретательную метафору Нодэ:

Отмечу прекрасную аналогию между рекой Нил и государственными тайнами: люди, живущие рядом с мощным водным потоком, получают от него тысячи благ, ничего не зная про его истоки, точно так же люди восхищаются благими последствиями поступков правителя, ничего не понимая в их причинах и основаниях³⁷.

Отсюда также удивительный разрыв, который нередко можно заметить, между великими политическими изменениями и незначительными средствами, которые государь искусно при-

разочаровывающее исследование: *Pintard R. Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle. Paris, 1943. P. 156 ff.*

³⁶ *Donaldson P. S. Op. cit. P. 197.*

³⁷ *Naudé G. Op. cit. P. 40.*

менил для их осуществления³⁸. Причины и следствия, похоже, постоянно не ладят между собой в поступках государя.

Следствием этого является также то, что действия государя, как правило, окутаны таинственностью для простого народа, для обычных людей, подданных. Вот почему *arcana* — тайны, и не потому, что они держатся в секрете, но потому, что контекст, в котором государь действует, неизвестен и недоступен обычным людям. Для таких авторов, как Нодэ или Машон, это составляло немалую проблему, ведь они сами были обычными людьми. Еще Макиавелли проявил чуткость к этой проблеме, объясняя в посвящении к «Государю», почему он, простой гражданин, способен сказать нечто, представляющее ценность для государей. Нодэ решает проблему неожиданным образом. Книга, написанная для покровителя Нодэ, кардинала Николая Баньи, была напечатана в типографии всего в двенадцати экземплярах (совпадение с числом апостолов неслучайно). Затем она перепечатывалась в XVII–XVIII столетиях, но даже репринты ограничивались, поэтому даже сегодня эту книгу крайне сложно достать. Несомненно, весьма разумно было сделать так, чтобы книга о сокровенных тайнах государства не попала в руки первого встречного. Подобные вопросы не занимали Макиавелли в «Государе» или в «Рассуждении о первой декаде», хотя эти книги были опубликованы лишь после смерти автора. Вот почему некоторые авторы XVI–XVII веков (например, кардинал Реджинальд Поул) резонно указывали, что Макиавелли был подлинным врагом государей и тиранов, поскольку он стремился раскрыть их ужасные тайны подданным³⁹.

³⁸ Meinecke F. *Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*. 1924 (переизд. München, 1976). S. 237.

³⁹ Иной способ решения этой проблемы был предложен Лео Штраусом и его последователями. Штраус утверждает, что текст Макиавелли эзотеричен, что отражает тайну самих *arcana imperii*: «Поскольку он друг и отец новых методов и порядков, он по необходимости порой оказывается врагом старых методов и порядков, а вместе с тем и врагом своих читателей, которые ничему бы не научились у него, если бы не были приверженцами старых методов и порядков. Деятельность Макиавелли — это своего рода война. Некоторые вещи, которые он говорит о стратегии и тактике обычной войны, касаются стратегии и тактики того, что можно назвать духовной войной» (*Strauss L. Thoughts on Machiavelli*. London, 1958. P. 35). См. защиту этой позиции против многочисленных оппонентов в работе одного из самых преданных учеников Штрауса: *Mansfield H. C. Machiavelli's Virtue*. Chicago, 1996. Ch. 9.

Поток трактатов об *arcana imperii* неожиданно иссякает около 1660-х годов. Внимание авторов постепенно переключается с поступков государя на общественную жизнь в целом. Представление об этом переходе дает книга Бальтасара Грасиана «Герой» (1637), на макиавеллизм которой часто указывали⁴⁰ и которая действительно читается как коллаж «Государя» Макиавелли и «О придворном» Бальдассаре Кастильоне, как подборка циничных максим Ларошфуко (1665) или мемуары кардинала де Реца (1717). Макиавеллизм, таким образом, переместился из сферы политики в сферу социального взаимодействия, в «представление себя другим в повседневной жизни», если воспользоваться названием известной книги Ирвинга Гофмана⁴¹. В ходе этого путешествия макиавеллизм заражает своим цинизмом концепцию человека, к которой апеллируют современные философии естественного права⁴². Следовательно, большая часть современной философии естественного права основана на макиавеллизме, в иных отношениях существенно отличающемся от нее⁴³.

Сочинение Нодэ «Размышления о государственных переворотах» вызывает не меньший интерес. В конце своей удивительной книги Нодэ перечисляет задачи советника государя (вероятно, имея в виду себя). И тут картина совершенно иная, поскольку от советника требуется соблюдать все традиционные христианские нормы: быть честным и благочестивым, любить Бога и людей и даже желать *plustost le bien que le mal à ses ennemis* («добра, а не зла своим врагам»). Подобная развязка поражает не меньше, чем финал оперы Моцарта «Дон Жуан», где квартет честных граждан с удовлетворением поет об ужасной судьбе лживых негодяев, в то время как слушатели еще не успели опом-

⁴⁰ См., напр.: *Gracián B. Obras completas / ed. A. del Hoyo. Madrid, 1967. P. exxxi.*

⁴¹ *Goffman E. The Presentation of Self in Everyday Life. 1959. (Рус. пер.: Гофман Ирвинг. Представление себя другим в повседневной жизни. М., 2000.)*

⁴² В этой философии естественного права Нового времени сильно отличаются от своих современных вариантов, которые, будь то либеральные или коммунитарные, стремятся предложить более оптимистичный взгляд на человека (или возводят такой взгляд в норму).

⁴³ Наиболее весомый вклад голландской политической мысли XVII в. в «натурализацию» макиавеллизма в рамках философии естественного права показан в: *Blom H. Morality and Causality in Politics: The Rise of Naturalism in Dutch Seventeenth-Century Political Thought. Ridderkerk, 1995.*

ниться от возвышенного противостояния Дон Жуана и статуи Командора. Макиавеллевское злодейство и безнравственность, согласно Нодэ, находятся в исключительном ведении государя: даже ближайшим соратникам не дозволяется погружаться во тьму возвышенного царства *arcana imperii*. И поэтому последующие изменения, о которых говорилось в конце предыдущего абзаца, можно воспринимать как «демократизацию» макиавеллизма, к признанию которой Нодэ не был готов.

Но ирония заключается в том, что конец книги Нодэ можно интерпретировать иначе, скорее как финальное *peroratio*⁴⁴, нежели как развязку. Разве соблюдение норм христианской морали не составляет личного макиавеллевского интереса советника? Политическая жизнь советников-макиавеллистов, как можно ожидать, была отчаянно скоротечной. Согласно этой интерпретации, Нодэ был знаком с поразительным сходством макиавеллизма и нравственной безупречности не хуже мыслителей, взгляды которых рассматриваются в следующем разделе. Эта интерпретация кажется тем более убедительной, что Нодэ был вполне способен к объективации этики и к осознанию того, что эгоистические макиавеллевские цели достижимы и при соблюдении норм христианской морали⁴⁵. Ведь одно из дополнительных требований, предъявляемых политическому советнику, гласит, «что он должен жить в мире, как если бы жил вне его; жить под небосводом, как если бы находился над ним»⁴⁶. Это требование помещает советника в возвышенную позицию, «по ту сторону добра и зла», что позволяет ему оценивать потери и приобретения от соблюдения христианской морали. В этом ракурсе удивительная книга Нодэ кажется не только кульминацией макиавеллизма, но и его преодолением.

RAISON D'ÉTAT

Для того чтобы понять причины исчезновения с политической сцены концепции *arcana imperii*, необходимо, во-первых, различать две указанные выше макиавеллевские традиции. Одна из них — сама традиция *arcana imperii*. Вторая, более «спокойная»

⁴⁴ Заключительное слово (*лат.*). — *Примеч. пер.*

⁴⁵ Не пройдет и века, как Бернард Мандевиль (в очередной раз) шокирует публику указанием на то, что выполнению обязанностей христианина могут парадоксальным образом послужить себялюбие и эгоизм.

⁴⁶ *Naudé G. Op. cit. P. 202.*

разновидность макиавеллизма возникает около 1600 года в трудах Джованни Ботеро, Траяно Боккалини, Сципиона Аммирато в Италии, Кристофа Бецольда, Кристофа фон Форстнера, Иоганна Кесслера и особенно Арнольда Клапмара (по-прежнему использовавшего термин *arcana*) в Германии. Вторую разновидность макиавеллизма ожидало более продолжительное и гораздо более успешное будущее, поскольку ее цель состояла в реализации государственных интересов допустимыми или по крайней мере приемлемыми средствами. Она отрицала то, что Тацит называл *flagitia*⁴⁷, когда ориентиром макиавеллевской политики становились личные интересы государя, подменявшие или затмевавшие собой интересы государства. Лишь в силу государственных интересов, лишь «по государственным соображениям» определенная доля макиавеллизма политику «дозволялась» — вот почему говорят о школе *raison d'état*. Хотя переход от традиции *arcana imperii* к традиции *raison d'état* произошел спокойно (в сравнении с шумом, поднятым сочинениями Макиавелли) и хотя в нем не участвовали великие или известные личности, этот переход имел громадное значение для отношений между историей и политической теорией. В итоге произошла, так сказать, десублимация *arcana imperii*; как мы убедимся, именно этот переход заложил фундамент для интеграции истории и философии естественного права.

Образцовый пример — Герман Конринг (1606–1681), который был увлечен системой Гоббса, представил ее в Германии и постарался согласовать ее с требованиями *raison d'état*. Основой для примирения было утверждение, что «праведное» (*iustum*) с точки зрения философии естественного права не обязательно противоречит тому, что является «достойным» (*honestum*) с точки зрения *raison d'état*. Система Гоббса помогла Конрингу осуществить свой замысел, та как (макиавеллевским) основанием гоббсианской аргументации было стремление человека к самосохранению. Конринг указал, что мы наиболее успешно достигаем цели самосохранения, придерживаясь предсказуемой и морально ответственной линии поведения. Вот почему в наших эгоистичных макиавеллевских интересах выгодно не совершать *flagitia* и воздерживаться от радикальных и контрпродуктивных советов Макиавелли. То же верно и для государства: государство,

⁴⁷ Позорные поступки (лат.). — Примеч. пер.

соблюдающее требование *pacta sunt servanda*⁴⁸ и не спешащее навредить соседям при первом удобном случае, имеет больше шансов на выживание в гоббсианской войне европейских государств (*bellum omnium contra omnes*), чем государство, действующее подобно бандиту с большой дороги. В итоге большую часть пути по реализации политического действия приверженец философии естественного права и адепт доктрины *raison d'état* проходят рука об руку. Тем не менее в некоторых пунктах их пути расходятся. Конринг прекрасно понимает это и пытается установить момент, когда *raison d'état* граничит с *flagitia*. В определенной мере его исследование было успешно, можно согласиться со Штоллейсом:

Конринг установил классические пределы доктрины *raison d'état*. Это еще одно подтверждение того, что для Конринга *raison d'état* — нормативное понятие, удовлетворяющее требованиям этики и философии естественного права. Пределы необходимы, чтобы лишить государя искушения злоупотребить доктриной *raison d'état* — *ultimam subditorum finem* (высшая цель государственных подданных) и *salutem et egregium publicum* (общественное благополучие) — для оправдания несправедливости и обмана⁴⁹.

Тем не менее сомнительно, что Конрингу действительно удалось установить пределы *raison d'état*. В своем анализе он намеренно ограничился областью, где моральные нормы и государственные интересы все еще существуют в гармонии друг с другом, и тщательно обходил стороной область, где они вступают в конфликт. Но именно здесь проявляются настоящие трудности.

Вместе с *raison d'état* в немецкую философию естественного права проникает история. По мнению Конринга (в этом он верный последователь Макиавелли), история — лучший советчик политика в познании того, как лучше всего послужить своей стране в согласии с требованиями *raison d'état*. Политику нужно лишь сравнить свою ситуацию с ситуациями политиков прошлого; сравнение помогает выбрать собственную линию поведения. История — компендиум опыта прошлого, который необходимо освоить политику, чтобы усовершенствовать свое понимание политической теории и практики⁵⁰. «Est enim illa historia reapse quasi civilis ipsa philosophia sed

⁴⁸ Договоры должны соблюдаться (лат.). — Примеч. пер.

⁴⁹ Stolleis M. Machiavellismus und Staatsräson // Hennann Conring (1606–1681): Beiträge zu Leben und Werk / ed. M. Stolleis. Berlin, 1983. S. 181.

⁵⁰ Hammerstein N. Die Historie bei Conring // Hennann Conring / ed. M. Stolleis. S. 223.

*in exemplis*⁵¹ — история есть философия государства, но только в форме примеров. Отметим предвосхищение гегелевского слияния философии и истории, причем Гегель, говоривший о «хитрости разума», с не меньшим оптимизмом, чем Конринг, относился к возможности избежать конфликта *raison d'état* и *flagitia*.

Конринг прославился как «основатель немецкой истории права», «отец статистики или описаний государства» и «учитель доктрины *raison d'état*»⁵². Эти эпитеты указывают на три области, в которых этот немецкий философ естественного права принес пользу исторической науке. Во-первых, Конринг сделал для изучения немецкой истории права больше, чем кто-либо из его современников; студенты, посещавшие его курсы и собиравшиеся впоследствии выступить на общественном поприще, были обязаны в совершенстве знать немецкие институты и их юридическую историю. Не менее важна его репутация как отца статистики. Статистика явилась той дисциплиной, где история и политика встретились в XVIII веке; тогда же статистикой занимаются Готфрид Ахенваль, Август Людвиг фон Шлецер и даже сам Фридрих II на основе достижений своих предшественников: Кристиана Томазия и в особенности Конринга. Со словом «статистика» (*statistics*) у нас ассоциируются таблицы и цифры, но на самом деле этот термин был произведен от слова *state* в значении «государство» (как, например, в понятии *raison d'état*⁵³). Статистика — когнитивный аппарат, обслуживающий политику *raison d'état*. Для Ахенваля и Шлецера статистика была скрупулезным, нередко даже количественным описанием государства, информацией о его конституционной и юридической организации, о его богатстве, религиозных предпочтениях населения, ремеслах и производстве, о точном размере страны, географических условиях и так далее. В традиции *raison d'état* лишь на основе таких данных политик способен быть подлинным макиавеллистом. Статистическое знание было историческим в тех двух смыслах слова «история», в которых оно употреблялось до XIX столетия: оно было историческим, поскольку давало точное описание отдельного сложного факта (Зейферт), но оно было историческим и в традиционном смысле, когда к истории обращаются для получения и корректной интерпретации релевантных данных.

⁵¹ Ibid. S. 221.

⁵² Ibid. S. 219.

⁵³ *Deursen A. van. Geschiedenis en toekomstverwachting. Kampen, 1971. P. 9.*

В силу этого статистика занимала промежуточную позицию между историей и политикой. По выражению Ахенвалля, «статистика — остановленная история, а история — это непрерывно движущаяся статистика»⁵⁴. В итоге статистика имеет важнейшее значение для политики, поскольку ее результаты используются в политических целях, то есть для определения того, как содействовать интересам государства при необходимости или приоритетно за счет других наций. *Raison d'état* требует от политика и государя добиваться преимуществ перед соперниками и другими государствами с помощью средств, которые не являются контрпродуктивными; а этого приходится опасаться, если применять на практике не самые щепетильные методы Макиавелли. Так в политической философии XVII–XVIII веков был перекинут мост между естественным правом и макиавеллизмом: естественное право определяло, каких моральных и политических правил следует придерживаться в отношениях с другими, поскольку нет рационального смысла рисковать, вызывая недоброжелательство; а история учила, при каких обстоятельствах политик все-таки должен был рисковать. Естественное право и история, таким образом, уравновешивали друг друга: одно все-гда следовало рассматривать в качестве контекста для верного использования другого. Естественное право сдерживало контрпродуктивное применение уроков Макиавелли, а знание об истории государства, его сущности и политико-экономических интересах показывало политику, когда применение философии естественного права вредит общему благу. Так мышление *raison d'état* пыталось примирить доктрину естественного права с уроками истории.

Но более важным в данном контексте является предположение, высказанное Фридрихом Мейнеке в его внушительном труде «*Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*» (1924) («Идея государственного интереса в истории раннего Нового времени»), о роли традиции *raison d'état* в возникновении историцизма и, следовательно, историографии Нового времени. Эти две концепции связаны между собой осознанным отношением к специфической природе государства, нации и институции. По-

⁵⁴ *Deursen A. van. Geschiedenis en toekomstverwachting. См. также: Seifert A. Staatenkunde: Eine neue Disziplin und ihr wissenschaftstheoretischer Ort // Statistik und Staatsbeschreibung in der Neuzeit / Hrsg. N. Rassem, J. Stagl. Paderborn, 1980.*

литическое действие, диктуемое государственным интересом, требовало от политика признания исторических и статистических фактов, в контексте которых ему приходится действовать. На сходном аргументе основывается и требование историста интерпретировать поступки исторических деятелей с учетом исторических реальностей. «Не свободный выбор, но фактическая необходимость управляла развитием государств» — в этих словах Ранке слышится призыв Макиавелли действовать в согласии с необходимостью⁵⁵. Макиавеллевское учение о том, что объективные исторические обстоятельства вынуждают политика действовать определенным образом, лежит в основе как рассуждений в стиле *raison d'état*, так и историзма. Мейнеке приводит несколько примеров того, как в сочинениях Ранке это выразилось в макиавеллевском понимании прошлого. Мейнеке замечает, что Ранке стремился сгладить многочисленные случаи нарушения договоров, имевшие место в прошлом, посредством «гибкой диалектики», которая пусть и не полностью игнорировала личную моральную ответственность исторических деятелей, но отводила ведущую роль стечению обстоятельств и политике силового давления — то есть философии *raison d'état*, оправдывающей нарушение договоров⁵⁶.

Вероятно, Ранке догадывался о близости своей позиции к макиавеллизму. Прежде всего вспоминается инаугурационная речь 1836 года, в которой Ранке утверждал, что «задача Истории состоит в раскрытии сущности государства на основе событий прошлого; задача политики состоит в дальнейшем развитии достигнутого при этом интеллектуального просветления»⁵⁷. Как и Макиавелли, Ранке полагает, что историческая необходимость — наиболее надежный ориентир для политика. Кроме того, интересен странный уклончивый отзыв о Макиавелли, написанный Ранке под конец своей долгой карьеры историка, где пылкое отрицание макиавеллевского лицемерия сочетается с оправданием его в свете трудностей, препятствовавших объединению Италии. Ранке испытывал глубокое уважение к

⁵⁵ Цит. по: *Meinecke F. Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte. S. 455.*

⁵⁶ *Ibid.* S. 453.

⁵⁷ *Ranke L. von. Sämtliche Werke. In 54 Bd. Bd. 24. Abhandlungen und Versuche. Leipzig, 1872. S. 288–289.*

житейской пронизательности Макиавелли и пытался смягчить его вызывающие заявления, подчеркивая, насколько Макиавелли по сути оставался близок к такому общепризнанному философу, как Аристотель⁵⁸. Все проблемы и вопросы, связанные с релятивизмом, свойственным историческому сочинению, уже различимы в этом любопытном образце самодеконструкции.

Я начал эту главу с аргумента Штрауса о несовместимости доктрины естественного права и истории; надеюсь, вышесказанное прояснило, почему этот традиционный взгляд неверен. С исторической точки зрения следует признать, что такого противопоставления никогда не существовало в реальности. Философия естественного права, несмотря на весь ее априоризм, никогда не оставалась безразличной к требованиям истории. Некоторые теоретики особенно в XVII веке действительно стремились рассуждать *more geometrico*⁵⁹ и обходить стороной превратности истории — я упомянул в этой связи Гроция, — но в итоге их аргументация всегда оказывалась весьма восприимчивой к историческим соображениям. Чем ближе к XIX веку, тем более историчной становится натуральная философия. Вспомним Конринга, «Басню о пчелах» Бернарда де Мандевилля и десакрализацию философии естественного права, произведенную историей XVIII столетия, кульминацией чего явилось шотландское Просвещение. В итоге философию естественного права XVII–XVIII веков можно считать наиболее интересным экспериментом по исключению истории из политической мысли. Но этот эксперимент по созданию чистой внеисторической философии провалился: как и в современной политической философии, историческая реальность отказалась скрываться за «занавесом неведения»⁶⁰ Ролза.

Второй, более важный результат: когда история с заднего хода проникла в политическую философию, она сделала это под маской макиавеллизма. В момент своего возникновения историческое сознание не было каким-то нейтральным, безвредным или нравоучительным; напротив, это была история в наиболее опасной и аморальной форме. История заявила о себе там, где она

⁵⁸ *Ranke L. von. Anhang über Machiavell // Sämmtliche Werke. In 54 Bd. Bd. 34. Leipzig, 1874. S. 151–174.*

⁵⁹ Геометрическим способом (лат.). — *Примеч. пер.*

⁶⁰ См.: Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 26, 32. — *Примеч. пер.*

вредит сильнее всего, — конвенциональное противопоставление естественного права и истории у неокантианцев и штрауссианцев по-прежнему напоминает нам об этом шоковом эффекте.

Третье: макиавеллизм заявляет о себе как в жестком, так и в мягком варианте. Жесткий вариант был представлен традицией *arcana imperii*, потерявшей свою притягательность ко второй половине XVII века и перешедшей из публичной сферы в частную. Поскольку секретность была ее отличительной чертой, как аспект частной жизни она закономерно исчезает, ведь частные секреты не имеют длительного воздействия на публичную сферу. Мягкий вариант макиавеллизма оказался настоящим благодеянием, так как он дал нам все разновидности социально-политических дисциплин, аккумулирующих знание, которое можно использовать на общее благо и которое может способствовать достижению общественного благополучия.

Но, как показал Мейнеке, этот вариант дал нам также «истористскую» историографию Нового времени. Я без колебания отдаю истории определенный приоритет в сравнении с вышеупомянутыми социально-политическими дисциплинами. История отличается от них широкой доступностью. Урок, который можно извлечь из сюжета с двумя вариантами макиавеллизма, состоит в том, что секретность — великое зло в той области знания, которая выполняет общественную функцию. Некоторые из этих социально-политических дисциплин, несомненно, более тяготеют к абстрактности, замкнутости и секретности, чем история. Общественные дебаты по большей части — это обсуждение того, что хорошо и что плохо для демократического общества. Поскольку история несовместима с секретностью, она предлагает лучшую платформу для подобной дискуссии, чем другие дисциплины. Но история никогда не гарантирует достоверности; история обеспечивает нас всего лишь мнениями, *doxai*, «вероятными» в аристотелевском смысле. Достоверность здесь достигается только ценой отказа от публичности в пользу секретности, то есть отказа от «хорошего» макиавеллизма в пользу «плохого». Парадокс в том, что «хороший» макиавеллизм предполагает открытое допущение зла в определенных рамках: ведь если мы упрямо стремимся изгнать все зло из нашего мира, неизбежным результатом будет величайшее зло. Таким образом, в некоторой степени возвышенность *arcana imperii* всегда остается с нами.

II. Эдмунд Берк: *Естественное право и история*

Если теперь перейти от юмовской картины государственной жизни и исторических сил, служащих ей опорой, к картине, которую созерцал Берк, то кажется, будто тот же ландшафт, в утренних сумерках представлявшийся нам холодным и скучным, под теплым утренним солнцем начинает сиять.

Фридрих Мейнеке. Возникновение историзма¹

БЕРК ПРОТИВ РУССО

Нынешние историки проявляют демократизм, говоря о причинной связи между событиями: они уже не верят в «аристократический каузализм», согласно которому лишь «великие» причины вызывают «великие» последствия. Историки готовы признать, что скромные обстоятельства вполне законно порождают великие события². Прекрасная иллюстрация к новому демократическому режиму, управляющему причиной и следствием в истории, — психология Руссо. Очевидно, что психология Руссо — совершенный пустяк в сравнении с могущественными социальными силами, вдохновлявшими историков-марксистов и не только их. Тем не менее все мы знаем и готовы принять как факт, что идеи Руссо во многом способствовали падению надменной тысячелетней монархии.

Еще более демократичен режим, управляющий причинами и следствиями в человеческой психологии. Как известно, психоаналитики склонны видеть причины поведения человека в самых банальных и незначительных событиях его жизни. Наи-

¹ Мейнеке Ф. Возникновение историзма / пер. В.А. Брун-Цеховой. М., 2004. С. 212. — *Примеч. пер.*

² Об этом см.: Reisch G. A. Chaos, History, and Narrative // *History and Theory* 30. 1991. P. 1–21 и McCloskey D.N. History, Differential Equations, and the Problem of Narration // *History and Theory* 30. 1991. P. 21–37. Стандартный пример — «эффект бабочки»: взмах крыла бабочки в Китае способен вызвать ураган в Соединенных Штатах.

более тривиальные эпизоды детства способны оказать существенное влияние на всю последующую жизнь. И вновь Руссо служит яркой иллюстрацией этой истины. Жан Старобинский в начале своей великолепной книги «La transparence et l'obstacle» («Прозрачность и препятствие») перечисляет самые тривиальные события юности Руссо. В «Исповеди» рассказывается, что еще мальчиком Руссо жил в семье Ламберсье и был несправедливо обвинен в порче зубьев гребенки мадемуазель Ламберсье³. Совершенно рядовое событие оказало в высшей степени травмирующее воздействие на очень эмоционального мальчика: оно обозначило возникновение непреодолимой пропасти между ним и обществом. По мнению Старобинского, Руссо прекрасно знал, что это событие и та форма, в которой он его пережил, стали глубинным основанием большей части его социальных и политических воззрений. «С этого момента я перестал наслаждаться невозмутимым счастьем», — замечает он по этому поводу⁴. Он объясняет далее, что после этого случая постоянно помнил о том, что чуждый по сути, непонимающий и враждебный социум исключает его из любого осмысленного человеческого контакта, доставляющего радость. В итоге самым важным опытом в жизни мальчика стало то, что Старобинский удачно называет «непреодолимым конфликтом между внутренней невинностью и внешней виновностью»⁵. Этот опыт вызвал травматическое напряжение, противоречие внутреннего мира и социальной реальности, абсолютно равнодушной к аутентичности и личному убеждению. Даже если внешние обстоятельства не имеют отношения к истине, судя по всему, это никого не волнует. Руссо не смог примириться с этим.

Вот откуда та ненависть, которую Руссо испытывал к истории, вот почему в своих политических размышлениях он постоянно пытался любым способом избавиться от последствий истории. История для него — рассказ о том, как внешнее слои за слоем оседают на кристально чистой природе человека и в конце концов совершенно скрывает чистую основу под отложе-

³ Наказание, которому эта дама подвергла восьмилетнего Руссо, вызвало у ребенка пробуждение сексуальности.

⁴ Starobinski J. Jean-Jacques Rousseau: La Transparence et l'obstacle. Paris, 1971. P. 18–19. (Цит. по: Руссо Ж.-Ж. Исповедь / пер. Д. Горбова, М. Розанова. М.: Эксмо, 2002. С. 25. — Примеч. пер.)

⁵ Ibid. P. 19.

ниями неподлинного и наносного. В терминах Старобинского, история — главное препятствие, из-за которого люди променяли первоначальную прозрачность своей природы на темный, невразумительный, нечистый мир, где царствуют хаос, несправедливость и борьба. История искажает и разрушает человеческую природу. Руссо осуждает в истории не столько то, что она препятствует проявлению естественной доброты человека, — это мнение разделяло большинство современников Руссо, но он сам придерживался достаточно циничного взгляда на человеческую природу, — сколько то, что история скрывает истинное основание справедливого политического устройства. Подлинная оппозиция, по мнению Руссо, возникает между неясностью и прозрачностью; тогда как оппозиция между добром и злом — просто королларий к более фундаментальной, по сути, картезианской оппозиции.

Руссо и Берк были едины в неприятии свойственного Просвещению торжествующего и самодовольного благодушия⁶, тем более удивительно, что в своих атаках на Просвещение они отводили истории совершенно разные роли. Руссо осуждал Просвещение за слепоту в отношении того, как история искажает присущее человеку понимание истины и блага; Берк нападал на Просвещение за слепоту в отношении того, как история открывает самые существенные факты, касающиеся социальной жизни. В противоположность свойственному Просвещению разделению истории и природы человека, Руссо провозглашал, что история *скрывает* человеческую природу, тогда как Берк считал, что человеческая природа *проявляет себя* только в истории.

Словно споря с Руссо, Берк включает в свое «Обращение новых вигов к старым» (1791) знаменитые, часто цитируемые слова: «Человек по природе разумное существо, поэтому в естественном состоянии он никогда не достигает совершенства, которое возможно лишь тогда, когда его помещают в наилучшие условия для культивации и преобладания разума. Искусство — вот природа человека»⁷. Следует заметить, сколь охотно Берк прибегает здесь к терминологии естественного права; он не испытывает сомнений, говоря о «человеческой природе», и

⁶ См.: *Meinecke F. Die Entstehung des Historismus. München, 1965. S. 270.* (Рус. пер.: *Мейнеке Ф. Возникновение историзма / пер. В.А. Брун-Цехового. М.: РОССПЭН, 2004. С. 210.*)

⁷ *Burke E. An Appeal from the New to the Old Whigs // The Works of Edmund Burke. In 12 vols. Vol. 4. Boston, 1866. P. 176.*

соглашается с традиционной теорией естественного права в отождествлении человеческой природы и разума. Кроме того, Берк благосклонно отдает должное расхожей натуралистской метафоре договора как формы основания общества: «Несмотря на то что первоначально гражданское общество могло возникнуть в результате произвольного акта (что, несомненно, имело место во многих случаях), в дальнейшем оно развивается в рамках постоянно действующей договоренности, существующей вместе с обществом»⁸.

Манера выражения, характерная для политической философии Берка, не отличается от манеры выражения, к которой прибегает Руссо, а также большинство теоретиков естественного права в конце XVIII века. Это общее основание позволяет заметить, в чем именно Руссо и Берк фундаментально расходятся, размышляя об отношении природы и истории. Если, на взгляд Руссо, между историей и природой неустранимое противоречие, то, по мнению Берка, человеческая природа выражает себя только в истории. «Искусство — вот природа человека». Это значит, что для самовыражения человеческая природа нуждается в «искусственности» человеческой истории. И поэтому на самом деле Берк не меньший теоретик естественного права, чем Руссо⁹, правда с учетом весьма важного обстоятельства: Берк *историзирует* человеческую природу — мы то, что мы есть, потому что природа сделала нас такими, какие мы есть.

ПРЕДРАССУДОК, МУДРОСТЬ И ГЛУПОСТЬ

Если история самый мощный источник предрассудков, не следует удивляться в высшей степени непросвещенческой похвале предрассудку, которую высказывает Берк: «Как видите, сэръ, в этот век Просвещения мне хватило смелости признаться, что мы люди, обладающие естественными чувствами, что вместо того, чтобы отбросить все наши старые предрассудки или стыдиться

⁸ Ibid. P. 165.

⁹ Вероятно, он даже готов уступить Руссо в том, что история — трагическое зрелище несправедливости и неравенства людей. Однако, как показывает Берк, «в конце концов вы признаете мою правоту, но станете убеждать в необходимости — при всей их слабости и зловредности — политических институтов». См.: *Burke E. A Vindication of Natural Society // The Works of Edmund Burke. Vol. 1. P. 65.* (Рус. пер.: *Берк Э. В защиту естественного общества // Берк Э. Правление, политика и общество / пер. Л.В. Полякова. М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2001. С. 133.*)

их, мы их нежно любим именно потому, что они предрассудки; и чем они старше и чем шире их влияние, тем больше наша привязанность»¹⁰. Берк защищает предрассудки иначе, чем это делает впоследствии Ханс-Георг Гадамер, доказывавший, что только предрассудки обеспечивают нам точку зрения, благодаря которой мы способны прикоснуться к миру, в котором живем¹¹. При отсутствии предрассудков нет такой точки зрения, а без этой точки зрения невозможно понимание мира. Согласно Гадамеру, лишь благодаря предрассудкам, обособляющим историка от изучаемых им людей, историк осознает, что сталкивается с исторической проблемой в подлинном смысле слова; только в этом случае вся машина *Verstehen*¹², анализируемая Гадамером, приводится в движение. Различия в предрассудках — это, так сказать, материал, из которого сделана история. Иными словами, согласно Гадамеру, предрассудок ставит историка в оппозицию к исторической реальности; более того, благодаря этой оппозиции историческая реальность обретает бытие.

Здесь дает о себе знать трансценденталистское наследие в аргументации Гадамера, вопреки надежде самого Гадамера победить трансцендентализм с помощью хайдеггеровского онтологического анализа бытия человека¹³. Таким образом, в реабилитации предрассудка у Гадамера можно усмотреть историзацию кантовского чистого, внеисторического познающего субъекта. Но, историзируя трансцендентальный субъект, мы не избавляемся от него, как полагал Гадамер. Напротив, с трансцендентализма тем самым снимаются обвинения в наивном антиисторизме; то есть вместо того, чтобы устранить трансцендентализм из списка философских проблем, мы (невольны) даем ему шанс предстать в наиболее сильной форме. Избавление от трансцен-

¹⁰ *Burke E. Reflections on the Revolution in France // The Works of Edmund Burke. Vol. 3. P. 346.* (Рус. пер.: Берк Э. Размышления о революции во Франции. М.: Рудомино, 1993. С. 80.)

¹¹ «Вот почему предрассудки отдельного историка имеют гораздо большее значение, чем его суждения о прошлом». А в следующем разделе Гадамер объясняет роль «предрассудка как условия исторического понимания». См.: *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Tübingen, 1960. S. 261.* (Рус. пер.: Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. С. 304.)

¹² Понимание (нем.).

¹³ Недостатки аргументации Гадамера показаны в моей работе: *Explorations: Politieke filosofie. In 3 vols. Vol. 2. De macht van representatie. Kampen, 1996. P. 226 ff.*

дентализма возможно лишь через осознание того, что проблемы, решаемые герменевтикой (гадамеровской и любой другой), сами отпочковываются от трансцендентализма. Короче говоря, без трансцендентализма нет герменевтики; серьезная попытка решения герменевтических проблем предполагает вольное или невольное признание трансцендентализма.

Поскольку гадамеровское обращение к теме предрассудка не увенчалось успехом (хотя Гадамеру следует воздать должное за то, что он не довольствовался поверхностным осуждением предрассудков и правильно оценил их ценность и значение), тем больший интерес представляет анализ взглядов Берка. Наиболее важное отличие от позиции Гадамера состоит в том, что реабилитация предрассудка у Берка лишена признаков трансцендентализма. Ведь, согласно Берку, человек всегда *включен* в социально-историческую реальность, тогда как трансцендентализм устанавливает оппозицию между субъектом и реальностью. Несмотря на попытку Гадамера заменить эпистемологию хайдеггеровской онтологией, эта оппозиция сохраняется в гадамеровском описании бесконечных, почти танталовых, усилий историка прикоснуться к непостижимому смыслу текста.

С точки зрения Берка, предрассудок не ставит нас в оппозицию к социально-исторической реальности: лишь благодаря предрассудкам мы по-настоящему становимся ее частью. Предрассудок помещает нас не *вне* социально-исторической реальности (что превращало бы реальность в загадку, создающую величайшую проблему для наших познавательных способностей), но *внутри* нее (что делает мир сущностно *беспроблемным*). Аристотелизм Берка (к которому мы вернемся далее в этой главе) избавил его от всех трансценденталистских соблазнов, впрочем, сам Берк, вероятно, имел слабое представление о том, почему и где именно его аристотелевская ментальная карта фундаментально отличается от ментальных карт многих его современников (и позднейших теоретиков, например Гадамера).

По мнению Берка, именно этого так и не смогли понять французские революционеры, несмотря на свое стремление к ясности, «прозрачности» и политическому картезианству¹⁴. Револю-

¹⁴ Весьма возможно, что Берк (испытывавший, как автор «Философского исследования о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного», более сильное восхищение перед тайной возвышенного, чем перед ясностью прекрасного) невольно переносит свои эстетические взгляды в политику.

ционеры жаждали ясности, даже верили, что она достижима и что по мере приближения к ясности они смогут произвольно манипулировать всеми аспектами социально-политической реальности. Забыв о степени своей включенности в социально-политическую реальность, они полагали, что способны встать в оппозицию к ней — подобно физикам, стоящим напротив экспериментальной установки. Революционеры считали, что они могут экспериментировать с социально-политической реальностью так же произвольно, как биологи ставят опыты над мышами. Вот почему Берк обвиняет их в том, что они относятся к гражданам «как к мышам под вытяжным колоколом или под воздействием ядовитого газа»¹⁵. Но такого рода научная объективность и руссоистская прозрачность являются безрассудным и нереалистичным политическим идеалом, поэтому там, где Руссо (а с ним и французские революционеры) усматривает альфу и омегу любой осмысленной политики, Берк видит лишь отказ от всего, что составляет сущность политики. Политику следует определять как сферу деятельности, в которой ясность и прозрачность *eo ipso* недостижимы; политика требуется нам для того, чтобы наиболее ответственным и внимательным образом подходить к решению сложных проблем, возникающих в лишенной ясности и прозрачности реальности. Отсюда следует, что предложенный Руссо и практиковавшийся французскими революционерами подход к политике совершенно неприемлем.

Руссо и французские революционеры, конечно, возразили бы, что именно предрассудки искажают политическую реальность, мешая достижению желаемой ясности и точности взгляда на политику. В согласии с просвещенческим принципом *sapere aude*¹⁶ они заключают, что неустанная борьба с предрассудками — основа и предпосылка любой рациональной политики; пока же предрассудки беспрепятственно сеют путаницу в сердцах граждан, рациональная политика неизбежно отклоняется от правильного курса. В ответ на объявленную французскими революционерами войну предрассудкам и традиции Берк пишет: «Вы думаете, что таким образом боретесь с предрассудками, на

¹⁵ Цит. по: *Strauss L. Natural Right and History*. P. 301. (Рус. пер.: *Штраус Л. Естественное право и история*. С. 287.)

¹⁶ «Решись быть мудрым» (*лат.*) — цитата из «Посланий» Горация. — *Примеч. пер.*

II. Эдмунд Берк: Естественное право и история

самом деле вы воюете с природой»¹⁷. Как учит история, человеческая природа проявляется в том, что мы позволяем предрассудкам руководить собой — именно в предрассудках наша природа заявляет о себе. Почему, в частности, мы с почтением относимся к нашим государям и парламентам: «Потому что, когда эти понятия возникли, они были приняты нами как нечто *естественное* (курсив Берка)»¹⁸.

«Естественность» связана в данном случае не со склонностью к традиционализму, свойственному человеческой психологии, но с тем, что мы никогда не сможем полностью объективировать такого рода «идеи» и совершенно изолировать их от других подобных «идей» по аналогии с операциями над переменными величинами в научных формулах. «Воображаемое устранение» государя или парламента, необходимое для понимания того, как выглядит мир в их отсутствие (мысленный эксперимент, предпосылка научного знания), задача почти неразрешимая в социально-политической реальности. Подобные «идеи» распространяют свое влияние на все сферы социально-политической реальности и не могут быть изолированы от других «идей». Когда же влияние «идей» — как часто случается — распространяется гораздо дальше, чем допускают априорные схемы рационалистов, на помощь приходят предрассудки. Таким образом, взгляд Берка на предрассудок более онтологический, чем взгляд Гадамера, чье мышление подвержено влиянию эпистемологии, поскольку он подчеркивает когнитивные, герменевтические преимущества предрассудка¹⁹.

Здесь дает о себе знать то, что по праву считается самым значительным вкладом Берка в политическую философию. Он понимает, что трансценденталистский, эпистемологический режим противопоставления истины и лжи, служивший проверенным ориентиром для сторонников Просвещения, бесполезен в сфере политики, где помогает только режим противопоставления мудрости и глупости. Различие между режимами в том, что во втором случае отсутствует оппозиция между внешним миром и познающим субъектом, характерная для всех вариантов

¹⁷ *Burke E. Reflections on the Revolution in France. P. 296. (Рус. пер.: С. 60.)*

¹⁸ *Ibid. P. 345–346. (Там же. С. 80.)*

¹⁹ В высшей степени удивительно, что добросовестный и невероятно эрудированный автор «Истины и метода» не придает никакого значения взглядам Берка.

трансцендентализма (включая гадамеровский). В отличие от случая истины и лжи мир не является решающим и исключительным критерием для различения мудрости и глупости. Различие между мудростью и глупостью в не меньшей степени есть различие между субъектами, то есть между *людьми*, и всем тем, что составляет их *личность*. В режиме противопоставления мудрости и глупости соотносятся не фрагменты реальности с фрагментами речи — как это происходит в режиме противопоставления истины и лжи, — но *комбинации* определенных фрагментов реальности и речи с другими подобными *комбинациями*²⁰. Мудрость и глупость связаны с теми моделями, которые можно распознать в поведении людей; а человеческие поступки всегда представляют собой комбинацию речи (или мысли) и реальности. Два режима фундаментально различны: иногда сказать истину равносильно глупости, а мудрость порой совместима с ложью. Например, можно ли ответить правдиво на вопрос немецкого *фельдфебеля*, есть ли в доме евреи? Кант, испытывавший глубокое уважение к режиму противопоставления истины и лжи, потребовал бы от нас правдивого ответа даже в таких условиях: вспомним его тезис *fiat iustitia, pereat mundus*²¹ и категорическое утверждение, что «все, верное для этики с теоретической точки зрения, также верно для практики»²².

Отсюда следует важный вывод: судить о мудрости и глупости можно, только если есть возможность *сравнить* несколько комбинаций реальности и речи (взглядов, мыслей и поступков) с еще одной комбинацией такого рода. Для этого необходимо множество комбинаций, называемых «мудростью» или «глупостью»; но если осмысленное сопоставление комбинаций невозможно, о мудрости и глупости нельзя ничего сказать. В режиме противопоставления истины и лжи ситуация, безусловно, иная: ведь знание ложных утверждений не является необходимым

²⁰ Как показано в главе I моей книги «Историческая репрезентация» (Ankersmit F. Historical Representation. Stanford, 2001), этот вопрос занимает центральное место во всяком написании истории.

²¹ Да свершится правосудие, даже если погибнет мир! (лат.). — Примеч. пер.

²² Kant I. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis // Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik. Hamburg. 1973. S. 85. (Рус. пер.: Кант И. О поговорке «Может это и верно в теории, но не годится для практики» // Собр. соч.: в 8 т. Т. 8 / под. ред. А.В. Гулыги. М., 1994.)

для определения истинных утверждений. Для достижения этой цели не требуется сравнение истинных и ложных утверждений (хотя на практике оно может оказаться полезным). Асимметрия двух режимов объясняется тем, что четкая граница, отделяющая реальность от речи, аналогична различию между истиной и ложью²³. В отличие от истины и лжи мудрость и глупость взаимно обусловлены. Не впадая в противоречие, мы можем вообразить мир, где нет ложных утверждений (или, если угодно, истинных); однако мудрость и глупость познаваемы лишь благодаря реальности своей противоположности. Мир, состоящий только из мудрецов или только из глупцов, невозможен по самой логике этих понятий (в отличие от мира, где люди говорят только правду или только ложь).

Ясно выраженных и несомненных разграничений, подобных тем, что существуют между истиной и ложью, не бывает между мудростью и глупостью. Определить наличие одного из этих качеств возможно только благодаря другому. Следовательно, признак величайшей мудрости, по сути, проникновение в природу самой мудрости — это осознание неизбежности глупости (без которой мудрость парадоксальным образом невозможна). Настоящая мудрость не поддается немудрому просвещенческому соблазну тотальной войны с глупостью; согласно мудрому и остроумному замечанию Берка, «мудрость не самый суровый искоренитель человеческой глупости»²⁴. В этих словах выражена глубокая интуиция, высказанная Эразмом: мудрость и глупость не исключают друг друга, величайшее достижение мудрости — признание необходимости глупости²⁵. Причина не в том, что му-

²³ Согласимся с господствующим мнением, что корреспондентская теория истины предлагает правильное определение термина «истина» (т.е. высказывание истинно тогда и только тогда, когда оно соответствует определенному положению дел в реальности). Из этого определения следует, что истина и ложь могут быть установлены, только если различие между языком и реальностью беспроблемно. Ведь если возникают *такие* проблемы, то *ex definitione*, по определению, невозможно использовать корреспондентскую теорию истины. И поэтому если мы признаем корреспондентскую теорию, необходимо также признать четкую границу между языком и реальностью, то есть ту же самую дистинкцию, которая подвергается сомнению в режиме противопоставления мудрости и глупости.

²⁴ *Burke E. Reflections on the Revolution in France. P. 443.*

²⁵ В первом же предложении «Похвального слова глупости» Эразм указывает, что именно глупцы больше всего ненавидят глупость.

дрость неспособна отличить себя от глупости (здесь рассматриваются не *определения* мудрости и глупости, но сами эти качества), и не в том, что глупость равноправная часть реальности, как дома или деревья, но в том, что глупость поистине часть мудрости и обе (глупость и мудрость) обуславливают друг друга.

Фуко открыл парадокс, проясняющий историю отношения к глупости в Позднем Средневековье вплоть до эпохи Эразма. Парадокс возникает вследствие того, что история знала два тесно связанных, но противоположных движения. В первую очередь Фуко рассматривает движение секуляризации или доместикации, которое приводит к превращению глупости из чуждой и угрожающей силы в тревожный, но не доставляющий реального беспокойства перечень всех хорошо известных человеческих слабостей: нечестивость, гордыня, алчность, распутство, обжорство, ревность и так далее. Безумие становится бытовым пороком и человеческой слабостью. Но движению фамилиаризации противостоит другое движение — отстранение. Как замечает Эразм, если, по примеру Мениппа, взглянуть на наш мир с луны, все человеческие усилия и вся человеческая борьба покажутся столь же незначительными, как мельтешение мух и комаров²⁶. С этой точки зрения любые человеческие начинания представляются глупостью. Именно мудрость лишает иллюзий восприятие человеческого бытия. Как метафорически выражается Эразм, только с помощью глупости мы получаем доступ в твердыню мудрости и счастья и, что менее удивительно, пролагаем путь в обратную сторону²⁷. Согласно лейтмотиву «Похвального слова глупости», мудрость и глупость предполагают наличие друг друга, величайшими глупцами являются те, кто мнит себя чистейшим образцом мудрости. Напротив, такой мудрец, как Эразм, выступающий персонификацией глупости в своей книге, не устает внушать читателям, что без глупости нет мудрости, воздающей должное глупости, — как и наоборот²⁸.

²⁶ Ср.: Эразм Роттердамский. Похвальное слово глупости, XLVIII. М.; Л.: Academia, 1931. С. 128–129. — *Примеч. пер.*

²⁷ См. главу III «Похвального слова глупости». В связи с заключительной частью этого эссе интересно отметить аристотелевскую связь между мудростью и счастьем, которую имеет в виду Эразм.

²⁸ Согласно непривычно краткому замечанию Фуко, «ибо если и есть в чем разум, то именно в приятии этого постоянного круговорота мудрости и безумия, именно в отчетливом сознании их взаимосвязи и нераз-

Эразм доводит до крайности характерные для Позднего Средневековья спекуляции о мудрости и глупости, помещая режим противопоставления мудрости и глупости внутрь намеренно созданного им разрыва между самым знакомым (наши постоянные глупости, то есть слабости) и самым отстраненным (взгляд с Олимпа, мениппова точка зрения, благодаря которой мы можем мудро взирать на человеческие слабости и их непредвиденные последствия). Иными словами, мудрость и глупость возникают впервые в логическом пространстве, где их можно представить как взаимные *репрезентации*, где они определяют друг друга посредством репрезентативных отношений. Преимущество мудрого человека в способности определять или «репрезентировать» глупость, как она того стоит, а печальное качество глупца — «репрезентация» действий мудрого человека как обыкновенной глупости. Мудрость — это глупость после репрезентативного отстранения в менипповом жесте. Вот почему мудрость и глупость — *эстетические*, а не *эпистемологические* понятия (в отличие от понятий истинного и ложного). Хорошие репрезентации в живописи или в истории возможны лишь на фоне плохих, но так же обстоит дело с политической мудростью и глупостью.

Из размышлений Эразма следуют три вывода. Во-первых, хотя знание и составляет часть мудрости и приближает к ней, оно не существенно для мудрости. Область истины и знания может пересекаться с областью эстетики и эстетической репрезентации, но в ней действует совершенно иная логика. Во-вторых, если мудрость и глупость обуславливают друг друга, атака на глупость в итоге приводит к атаке на мудрость. В-третьих, если мудрость и глупость следует поместить в логическое пространство между самой человеческой слабостью и нашим восприятием слабости, то глупость в не меньшей степени, чем мудрость, неустранимая часть человеческой природы. Значит, следует согласиться с Берком, что желание Просвещения устранить из мира глупость приводит к подавлению самой человеческой природы. Мудрый человек всегда готов предоставить глупости некоторую свободу действий и осознает, что не мудро и даже просто глупо стремиться к миру, лишенному глупости. По словам Паскаля, «все люди

делимости». См.: *Foucault M. Histoire de la folie à l'âge classique. Paris, 1972. P. 44.* (Рус. пер.: Фуко М. История безумия в классическую эпоху / пер. И.К. Стаф. СПб., 1997. С. 53.)

неизбежно безумны, так что не быть безумцем означает только страдать другим видом безумия»²⁹. Глупо не быть глупым.

За три года до революционного террора Берк верно предсказал, к каким ужасным последствиям для политической практики приведет глупость беспощадной просвещенческой борьбы с глупостью. Борьба с предрассудками и глупостью была борьбой с реальностью и человеческой природой, вызванной желанием заменить режим противопоставления мудрости и глупости оппозицией истинного и ложного.

ПРАВА ЧЕЛОВЕКА, РЕАЛЬНЫЕ И ВООБРАЖАЕМЫЕ

Теперь ясно, что именно в том, как французские революционеры толковали права человека, вызывало возражения Берка. Он соглашался с оппонентами в том, что эти права состоят в неразрывной связи с *природой* человека. Однако природа человека проявляется не в сомнительных метафизических принципах, на которых французские революционеры основывали *droits de l'homme et du citoyen*³⁰, но лишь в том, как эта природа выражает себя в исторических институциях, созданных людьми в прошлом. Рассуждать о «правах человека» *in abstracto*, абстрагируясь от какого-либо реального и исторически существующего социально-политического устройства, — все равно что пытаться бросить якорь там, где не за что зацепиться: «Претенциозные права человека, приведшие к такому хаосу, не могут быть правами какого-то народа. Быть народом и обладать этими правами противоречит одно другому. Одно предполагает наличие, а другое — отсутствие состояния гражданского общества»³¹. Права человека могут быть только *реальными* правами, выраженными в положительном праве, а не метафизическими спекуляциями. Более того, неспособность понять это подталкивает к признанию метафизических спекуляций и к отказу от реальных прав в пользу метафизических³². И поэтому история должна занять место мета-

²⁹ Цит. по: Foucault M. Histoire de la folie à l'âge classique. P. 47. (Там же. С. 55; ср.: Паскаль. Мысли / пер. Ю. Гинзбург. М., 1995. С. 184. — Примеч. пер.)

³⁰ Права человека и гражданина (фр.). — Примеч. пер.

³¹ Burke E. An Appeal from the New to the Old Whigs. P. 188.

³² Берк даже настаивает, что в той мере, в какой эти права метафизически истинны, они фальшивы с точки зрения политики и морали. См.: Burke E. Reflections on the Revolution in France. P. 313. (Рус. пер.: С. 77.) Цит. по: Strauss L. Natural Right and History. P. 307, 310. (Рус. пер.: С. 293.)

физических спекуляций, и существенная часть «Размышлений» посвящена изложению того, как после подписания Великой хартии вольностей, после событий 1629 года и в особенности после Декларации прав 1689 года возникло все то, что Берк называет «свободами, которые являются нашим наследством»³³.

Следует избегать теоретизирования о правах человека и политической свободе, поскольку такие вещи существуют только в конкретности; нечто неизбежно теряется, если права и свободы оторваны от актуального исторического контекста. Политические теоретики, размышляющие об абстрактных правах человека, часто обнаруживают, что они в итоге ослабили, а не усилили политические свободы. При рассуждении о свободе людей подталкивают к выдвиганию гипотез, спорных утверждений, бездоказательных допущений и сомнительных заключений, которые способны лишь дать дополнительные поводы для нападков на свободу. О свободе и правах нужно говорить в самом конкретном смысле: «Наука о государстве, его обновлении или реформировании ничем не отличается от любой экспериментальной науки, ей нельзя научиться *a priori*»^{34, 35}.

Абстрактная дискуссия никак не помогает лечению конкретного политического недуга: «какая в ней польза, если она не обеспечивает человека ни пищей, ни медицинской помощью? Проблема состоит в том, как их получить и как ими распорядиться»³⁶. По мнению Берка, еще большая опасность абстрактного политического дискурса в том, что он склонен трактовать политику *sub specie*³⁷ пограничного случая. Неотъемлемой частью абстрактного политического рассуждения является то, что значение и оценка политических принципов устанавливаются через анализ их отношений в крайних политических обстоятельствах. Лишь в этих случаях становится ясным, какова на самом деле иерархия политических принципов.

³³ *Burke E. Reflections on the Revolution in France. P. 274. (Рус. пер.: С. 57.)*

³⁴ *Ibid. P. 311. Как лаконично замечает Токвиль, в политике «нет ничего менее продуктивного для ума, чем абстрактная идея». См.: Tocqueville A. de. Democracy in America. In 2 vols. Vol. 2. New York, 1945. P. 243. (Рус. пер.: Токвиль А. де. Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1992. С. 332.)*

³⁵ Текст Берка цит. по: Размышления англичан о Французской революции: Э. Берк, У. Годвин, Дж. Макинтош. М., 1996.

³⁶ *Burke E. Reflections on the Revolution in France. P. 311. (Рус. пер.: С. 67.)*

³⁷ Под видом (*лат.*).

Актуальные политические дебаты, политика как непрерывная деятельность обычно представляют собой сложную и неподдающуюся расшифровке путаницу, без надежного указания на предпочтительный политический принцип. Карл Шмитт, судя по всему, отлично видел, что чрезвычайное положение служит самым надежным эвристическим инструментом в абстрактном политическом рассуждении: «Всегда важна возможность наступления крайнего случая, реальной войны, и решение о том, наступила или нет такая ситуация»³⁸. Политическая философия самого Шмитта — яркий пример отвратительных умозаключений, к которым приводят такого рода рассуждения.

Выступая против Шмитта, мы должны согласиться с Берком, что главная цель хорошего политического устройства — избегать крайностей. Это прямая противоположность позиции Шмитта: проникнуть в сердцевину политической системы можно, только установив, в какой мере ей удастся избегать крайностей и какие средства она использует для этих целей. Поиски политики, основанной на принципах, обычно обусловлены неприязнью к сложностям политики, понимаемой как непрерывная деятельность. На такие поиски толкает поспешность, невежество, недостаточное уважение к реальности, даже откровенная интеллектуальная лень. Как замечает Берк в связи с критикой скрытого экстремизма революционного дискурса о так называемых правах человека, «права, о которых толкуют теоретики, — это крайность; в той мере, в какой они метафизически правильны, они фальшивы с точки зрения политики и морали. Права людей состоят в своего рода *середине*, которую трудно определить, но все-таки можно различить»³⁹.

Берк отвергает саму идею *droits de l'homme et du citoyen*, тем не менее это нельзя понимать как призыв к пассивному подчинению тираническому режиму. В ряде случаев Берк признает право сопротивления деспотизму, но в силу своего недоверия к абстрактным принципам подчеркивает необходимость отказа от теоретизирования о том, при каких обстоятельствах восстание против существующего режима будет законным. Судя по безоговорочной поддержке Берком борьбы американских революционеров против британского правительства, ясно, что его

³⁸ Schmitt C. *The Concept of the Political*. Chicago, 1997. P. 35.

³⁹ Burke E. *Reflections on the Revolution in France*. P. 313. (Рус. пер.: С. 69; перевод исправлен.)

II. Эдмунд БЕРК: ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО И ИСТОРИЯ

оговорка о неприятии праздных спекуляций о законности революций не была пустой формальностью⁴⁰. Более того, Берк, выступая в роли продолжателя и защитника дела «Славной революции» против автократичного стремления Георга III изменить английскую конституцию, показал себя решительным и отважным протагонистом прав парламента и гражданина, определенных в Декларации прав 1689 года. Но суть его аргумента вновь сводится к тому, что следует бороться не за абстракции, а за реальные права: «Я далек от мысли о возможности отрицать их в теории, да и на практике я готов всем сердцем поддержать реальные права человека»⁴¹.

Здесь можно усмотреть еще одну причину недоверия Берка к революциям в целом: поскольку революции воодушевляются спекуляциями об абстрактных правах, они заканчиваются беззаконием и деспотизмом, в то время как *реальные* права и свободы лучше всего обеспечиваются благоразумной и внимательной адаптацией существующего. Но Берк неустанно повторяет, что адаптации необходимы всегда, ведь государство, не способное изменить себя в согласии с обстоятельствами, застывшее в египетской неподвижности, будет по заслугам приговорено к политической смерти. Почти всегда (то есть не всегда) мы должны отдавать предпочтение реформам, а не революции. Берк оспаривает тезис французских революционеров, что в 1789 году не было оснований считать, что французская монархия оказалась способна к реформам и что тем самым революция представляла собой единственную жизнеспособную альтернативу⁴². Даже если политическая система обнаруживает серьезные недостатки (а Берк никогда не отрицал, что так и было во Франции), то и в этом случае, или, скорее, *именно* в этом случае, необходимо искать опору в истории, в том, что возникло исторически, естественным образом. История показывает причину кризиса и предлагает приме-

⁴⁰ Можно сожалеть, что Берк нигде не обсуждает легитимность голландского восстания против Филиппа II Испанского. В то же время нельзя не отметить его поразительно бесстрастного отношения к гражданской войне и достаточно благосклонную оценку Кромвеля, которого Берк описывает как «великого плохого человека старой закалки». (См.: *Burke E. Reflections on the Revolution in France. P. 294.*)

⁴¹ *Ibid. P. 308. (Там же. С. 66.)*

⁴² *Burke E. Letter to a Member of the National Assembly // The Works of Edmund Burke. Vol. 4. P. 41. (Берк Э. В защиту естественного общества. С. 405.)*

ры прошлого, способные избавить от нынешнего политического недуга. И поэтому историю никогда нельзя помещать за ролзовский «занавес неведения». Разве можно лечить больного, даже не взглянув на него? Результат будет плачевным.

БЕРК И ИСТОРИЗМ

Хотя Берк постоянно напоминает французским революционерам о высшей политической значимости истории, на деле он остается поразительно близок к ее просвещенческому пониманию. Это становится ясным при рассмотрении самого выразительного авторского отступления в «Размышлениях». Говоря о бедствиях, обрушившихся на человечество в прошлом⁴³, Берк пишет: «В большей своей части история рассказывает о несчастьях, которые принесли в мир гордость, честолюбие, скупость, мстительность, похоть, соблазн, лицемерие, неуправляемые страсти. Эти пороки являются причинами всех бурь»⁴⁴. Он пишет далее, что эти пороки стали причиной перечисленных бедствий: «Религия, мораль, законы, прерогативы, привилегии, свободы, права человека [sic!] — это *предлоги* [курсив Берка]»⁴⁵. Особенности человеческой природы (гордость, честолюбие и так далее) суть подлинные движущие силы человеческой истории, именно они сделали историю такой, какая она есть, тогда как все то, чему нас настойчиво учат сочинения по истории, не более чем «предлоги». Теперь понятно, каким образом Берку (в отличие от Руссо и философии естественного права в целом) удалось сохранить значительную роль за историей, не отказавшись в то же время от стиля изложения и дискурса философии естественного права. Человек, вернее, его наименее привлекательные страсти, упомянутые Берком, творят историю, вот почему история свидетельствует о человеческой природе. *Ex ungue cognosceris leonem*⁴⁶.

⁴³ Берк склонен к абсурдному преувеличению этих несчастий, см.: «В защиту естественного общества» (*Burke E. A Vindication of Natural Society*. P. 24 ff.; рус. пер.: С. 75), где он рассчитывает число людей, убитых на всем протяжении истории, и, увлеченный подсчетами, упускает из вида, что итоговое число превышает его собственную оценку общего числа людей, живших на земле со времен Адама.

⁴⁴ *Burke E. Reflections on the Revolution in France*. P. 418. (Рус. пер.: С. 130.)

⁴⁵ *Ibid.* (Там же.)

⁴⁶ По когтям узнаешь льва (*лат.*).

Как подчеркивал Мейнеке, Берка охотнее и внимательнее читали в Германии конца XVIII — начала XIX века, чем на его родине в Англии⁴⁷. Это весьма странно. Немецкое историческое сознание, постепенно эволюционировавшее в историзм⁴⁸, было более радикальным и более ярко выраженным, чем позиция Берка. Его концепция истории и ее движущих сил еще не выходит за рамки просвещенческого взгляда. Существует поразительное сходство между тезисом Берка о том, что исторические силы (как сказано выше) просто предлоги для активации неизменного набора человеческих страстей, и часто цитируемым высказыванием Дэвида Юма по этому поводу⁴⁹. Конечно, Берк внимательнее Юма относится к становлению политических установлений, но он никогда не видел в них творений человеческой природы. На взгляд Берка, Юма и Просвещения в целом, история подобна пьесе, в которой порой меняются декорации, но состав действующих лиц, *dramatis personae*, всегда неизменен⁵⁰.

Для Берка история пока еще вопрос политической целесообразности, а не восхищавший историков загадочный мир, бро-

⁴⁷ Уже в 1793 г. Фридрих фон Гентц (Friedrich von Gentz), весьма влиятельный консервативный мыслитель посленаполеоновской Германии, опубликовал немецкий перевод «Размышлений». Описание рецепции идей Берка в Германии см. в: *Meinecke F. Weltbürgertum und Nationalstaat*. Munich, 1919. S. 135 ff. Характерно саркастическое замечание Новалиса (псевдоним Фридриха Леопольда фон Гарденберга): «...много антиреволюционных книг было написано на благо революции. Берк написал революционную книгу против революции». (См.: *Novalis. Blütenstaub*. In 2 Bd. Bd. 1. Heidelberg, 1953. S. 340.)

⁴⁸ Во избежание неверного впечатления, которое нередко производит слово «историзм» в англосаксонских странах, хочу специально отметить, что употребляю его не в смысле Поппера, но для обозначения концепции истории и исторического сочинения, связываемой обычно с именами Ранке и Гумбольдта.

⁴⁹ «Общепризнано, что существует значительное единообразие в поступках людей всех наций и эпох и что человеческая природа всегда остается одинаковой во всех своих принципах и действиях. Одинаковые мотивы всегда порождают одни и те же поступки, одинаковые явления вытекают из одинаковых причин». См.: *Hume D. Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* // ed. L.A. Selby-Bigge. Oxford, 1972. P. 83. (Рус. пер.: Юм Д. Исследование о человеческом познании / пер. С.И. Церетели // Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 70.)

⁵⁰ Конечно, это рискованное упрощение гораздо более сложного феномена. После книги Мейнеке об истоках историзма часто указывали на историцистские тенденции у многих мыслителей эпохи Просвещения от Лейбница до Гердера.

сающий вызов познавательным способностям. Истористская революция не в последнюю очередь стала эпистемологической революцией в представлениях о когнитивном доступе к миру. Но Берк никогда не понял бы необходимости такой революции: для него история беспроблемна, *ne plus ultra*⁵¹ простой данности. История подобна воздуху, которым мы дышим, поэтому сложное и противоречивое отношение историста к прошлому показалось бы Берку неестественным отчуждением от истории. По этой причине история — безопасный и надежный фундамент политических конструкций. Пожалуй, концепция истории Берка была самым удачным образцом *juste milieu* между просвещенческим безразличием к истории и слепым истористским преклонением перед историей; практическое отношение Берка к истории, возможно, наиболее конгениально нашему собственному отношению к истории в начале XXI века; история должна служить нам, а не загадывать загадки, постоянно ускользающие от нашего понимания. Впрочем, невозможно отрицать, что увлечение Берком в стране Мезера и Гердера столь же удивительно, как если бы Ньютон ожидал интеллектуальных откровений от Галилея.

Людские страсти, которые Берк считает универсальными и неизменными двигателями истории, в историзме подвергаются историзации, а их причинная роль подчинена нации или *Zeitgeist*⁵². Берковская иерархия причины и предлога была перевернута в историзме, в итоге ничто в реальности не могло избежать власти истории. Эта позиция преодолевает рамки традиционализма Берка и не может быть истолкована в его терминах. Концепция истории Берка, несмотря на то что в ней подчеркивалась роль постепенных изменений национальной конституции, оставалась статичной; его традиционализм⁵³, исключавший саму

⁵¹ Предел, крайняя степень (лат.).

⁵² Дух времени (нем.).

⁵³ Сущность традиционализма Берка обнаруживает себя наиболее ясно в его понимании истории английской конституции; несмотря на постоянные изменения, согласно Берку, все изменения понимаются как адаптации, а не «органический» рост в смысле развития или раскрытия того, что потенциально уже присутствует. Здесь я принимаю сторону Р. Уэлькер в споре с Мейнеке, который пишет о Берке:

Учение Берка представало высшей ступенью традиционализма прежде всего потому, что главным для него было не надежное сохранение исторически унаследованных и зарекомендовавших себя институтов, нравов, преимуществ и т.д., а внутренняя душевная жизнь, которая

мысль о фундаментально новом, еще больше усиливал склонность к статичности, унаследованную от Просвещения и в особенности от Юма. Но историзм преодолел традиционализм, историзировав саму традицию, и стал способен находить возможности фундаментальных и даже революционных изменений там, где Берк видел лишь преемственность и традицию⁵⁴. Борьба Берка с Французской революцией была спором о возможности и желательности революционного разрыва с прошлым, но историзм выходит за рамки этого спора, признавая вероятность революционных перемен без драматического разрыва с прошлым.

У историзма было два способа осуществить этот синтез, совершенно чуждый Берку. Прежде всего, истористам часто предоставлялась возможность находить преемственность там, где другие привыкли видеть революцию. Никому из истористов XIX века не удалось это лучше, чем Токвилю, защищавшему в книге «Старый порядок и революция» (1856) удивительный тезис о том, что революция 1789 года, к которой он относился с не меньшей неприязнью, чем Берк, была фактически продолжением *старого порядка*, пусть даже иными и гораздо более эффективными средствами (административной централизацией). Но и немецкие истористы не видели во Французской революции разрыва с прошлым; с их точки зрения, корни этого события уходят вглубь французской истории. Например, Ранке доказывал, что революция была запоздалой реакцией на неудачу внешней политики Людовика XIV в конце XVII века⁵⁵. И поэтому истористы

омывала их одним током крови и превращала тем самым в сросшиеся друг с другом, взаимно сочетающиеся члены и органы общего государственно-исторического организма.

См.: *Meinecke F. Die Entstehung des Historismus. S. 277.* (Рус. пер.: *Мейнеке Ф. Возникновение историзма / пер. В. А. Брун-Цехового. М., 2004. С. 215.*) Но, как показывает Р. Уэлькер, Берк сам открыто отказывается от этого историцистского органицизма; исследовательница цитирует слова Берка о том, что «хотя аналогии между природными и политическими организмами имеют иллюстративную пользу для аргументации, сами они никогда не заменяют аргументов». (См.: *Welcker R. Geschichte und Geschichtsverständnis bei Edmund Burke. Bern, 1981. S. 58.*)

⁵⁴ Экспозиция логических особенностей историцистской концепции исторического изменения и его последствий предлагается в моей работе: *Ankersmit F.R. Historicism: An Attempt at Synthesis // History and Theory 34. No. 2. 1995. P. 143–162, 168–174.*

⁵⁵ «Можно подозревать, что это [т.е. административные провалы в политике Людовика XIV из-за «имперского перенапряжения» — как ска-

не видели в революции опровержения своего историзма, тогда как для Берка примирение революции и преемственности было немислимым. С помощью историзации революции — такого интеллектуального инструмента не было у Берка — истористам удалось примирить революцию со своими контрреволюционными политическими инстинктами. Спустя поколение левые гегельянцы попытались даже исторически оправдать революцию.

Кроме того, истористы примиряли революцию и преемственность, обнаруживая подлинно революционный потенциал в постепенности исторической эволюции. Именно так истористы требовали от историка воспринимать прошлое: он должен постоянно помнить, что под покровом преемственности и неизменности, под всем кажущимся «естественным», скорее всего, скрываются революционные перемены. В этом смысле историзм не был просто новым способом работы с тем, что по праву относилось к области истории. Ему удалось подвергнуть историзации также то, что обычно воспринималось как «природа» и считалось законным предметом исследования натурфилософа⁵⁶.

АРИСТОТЕЛЕВСКАЯ И МОДЕРНИСТСКАЯ ФИЛОСОФИИ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА

Истористы одержали гораздо более убедительную победу над традицией философии естественного права, чем Берк: историзм нивелировал философию естественного права до статуса архаичной бессмыслицы, избавить от которого ее (тщетно) пытались два века спустя такие мыслители, как Джон Ролз, Рональд Дворкин, Роберт Нозик *e tutti quanti*⁵⁷. Но почему это так? Почему Берк хранил верность образу мышления философии естественного

зали бы сегодня] привело к возникновению революционного движения. Вследствие неспособности реализовать это намерение (которое в свое время всеми приветствовалось) все господствующие учения и тенденции теперь изменились не только согласно воле последнего правительства, но и против него», — это, очевидно, прекрасный пример постулата Ранке о «примате внешней политики» (*das Primat der Aussenpolitik*). См.: *Ranke L. von. Ursprung und Beginn der Revolutionskriege 1791 und 1792 // Sämtliche Werke. Bd. 54. Leipzig, 1879. S. 22, 23.*

⁵⁶ См. мою книгу: *Ankersmit F.R. History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor. Berkeley, 1994. P. 150 ff.* (Рус. пер.: *Анкерсмит Ф. История и тропология: взлет и падение метафоры / пер. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Катаева. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 297 и далее.*)

⁵⁷ Все остальные (*um.*).

права, несмотря на свое очевидное недоверие к «метафизическим» спекуляциям, к которым эта философия располагает, тогда как историзм открыл перед нами мир, не имеющий прецедентов в истории и в политике? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо детальнее рассмотреть философию естественного права.

Более чем двухтысячелетнее развитие философии естественного права — одна из самых запутанных глав в интеллектуальной истории Запада. Я не претендую на полное раскрытие этой темы⁵⁸. В контексте данной дискуссии полезно провести различие между старым (традиционным) и модернистским типом философии естественного права на материале двух с половиной столетий, предшествовавших рождению историзма⁵⁹. Старую

⁵⁸ Мне хотелось бы поблагодарить Яапа ден Холландеру за его неоценимую помощь в завершении моего аргумента. Мое рассуждение здесь в сильной степени обязано его влиятельной работе: *Hollander Jaap den. Conservatisme en historisme // Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden* 102. 1987. S. 396 ff.

⁵⁹ На самом деле, в эту эпоху нужно учесть еще две традиции. Во-первых, речь идет о переоткрытии стоицизма в XVI в. Неостоицизм с его вниманием к *recta ratio*, правильному мышлению, и логической аргументации, с его склонностью к дедукции из первоначал и с его близостью к философии естественного права можно рассматривать как переходную фазу между аристотелевской (томистской) философией естественного права и ее модернистским вариантом. Действительно, как часто говорят, что Гроций первым представил модернистскую систему философии естественного права. Но аргументация Гроция скорее неостоическая, чем модернистская (как у Гоббса, Локка и других).

Во-вторых, существует традиция *raison d'état*, которая в смягченном варианте была весьма влиятельна в Германии XVII–XVIII вв. Этой традиции было легко сочетаться с практической философией Аристотеля (как я постараюсь показать в конце этой главы). Еще Мейнеке заметил неразрывную связь между политической теорией *raison d'état* XVII в. и историзмом XIX в. (См.: *Meinecke F. Weltbürgertum und Nationalstaat. München, 1919.*) К сожалению, он не уделяет внимания разновидностям аристотелизма в рассматриваемый период: это могло обеспечить его главный тезис дополнительными аргументами.

Наконец, следует отметить, что учебники по истории политической мысли обычно предлагают карикатурный образ эпохи XVI–XVIII вв. Большей частью в них представлена только модернистская традиция, а остальные три не упоминаются. Это не только препятствует правильному пониманию политической мысли этой эпохи, но и делает непонятным переход от XVIII к XIX в. В рамках изложения, фокусирующегося исключительно на модернистской традиции, возникновение в XIX в. политической мысли, ориентирующейся на историю, оказывается необъяснимым чудом. Однако этот переход почти лишается всякой таинственности, если мы осознаем, что за ним стоит сдвиг в отношениях

традицию правильно назвать аристотелевской, несмотря на то что даже сам Аристотель так и не предложил своей философии естественного права. Эта традиция отдает предпочтение практике, эмпирическому мышлению, разделяя неприязнь Аристотеля к абстрактному и спекулятивному мышлению; она, очевидно, тяготеет к консерватизму. В данной традиции принят аристотелевский взгляд, что человек по природе существо общественное. В частности, этот тип философии естественного права выступает против любой политической теории, политический субъект которой онтологически или эпистемологически изолирован от мира: здесь исходными данными являются социальное и политическое взаимодействие, а не сами взаимодействующие агенты. Фома Аквинский внес наиболее значительный вклад в этот традиционный аристотелевский вариант философии естественного права, определявший в томистской кодификации западное политическое мышление вплоть до XVII века. Модернистскую философию естественного права можно рассматривать как попытку ввести рационалистическую картезианскую методологию в политическое мышление. Эта философия априорна, абстрактна, дедуктивна, порой крайне метафизична; она претендует на почти математическую несомненность. Впервые она была сформулирована в сочинении Гроция «О праве войны и мира» (1625), а также в последней части «Левиафана» Гоббса (1651), озаглавленной «О царстве тьмы», где аристотелевская политическая мысль подвергается беспощадной критике. Большинство систем естественного права, разработанных в конце XVII–XVIII веков, относятся к этому типу философии. В отличие от аристотелевской традиции из модернистской философии естественного права можно, по крайней мере в теории, вывести революционные идеи, как на собственном опыте убедилась французская монархия.

На первый взгляд кажется, что в конце XVIII века от аристотелевской или томистской традиции философии естественного права почти ничего не осталось. Однако не следует прибегать к поспешным обобщениям. Аристотелевской традиции удалось пережить нападки модернистов не только в захолустных европей-

между четырьмя традициями. Поскольку в глазах большинства мыслителей модернистская традиция значительно дискредитировала себя участием во Французской революции, три оставшиеся традиции усилили свои позиции. Действительно, большую часть политической мысли XIX в. можно понять как серию союзов между этими тремя традициями, объединившимися против модернистской философии естественного права.

ских университетах. Несмотря на то что теоретики вроде Самуэля Пуфендорфа и Кристиана Томазия преуспели в распространении модернистской традиции в Германии, аристотелевская традиция никогда полностью не исчезала из немецких университетов. Даже такой весьма влиятельный философ, как Христиан Вольф (1679–1754), оставался весьма близок к аристотелизму, особенно в изложении своих политических идей на немецком языке. Аристотелизм обладал поразительной живучестью, прячась под разными обличьями, которые модернизм не всегда правильно распознавал как враждебные себе. Аристотелевская традиция в этом смысле напоминает реки, которые уходят под землю, чтобы неожиданно выйти на поверхность в другом месте⁶⁰.

На этом фоне понятно различие между концепциями истории Берка и немецких историков. Лео Штраус первый напоминает нам об аристотелизме Берка⁶¹. Аристотелевское влияние на его

⁶⁰ Еще один пример неожиданного возрождения политического аристотелизма — это современный коммунитаризм. Здесь можно упомянуть имена Аласдера Макинтайра, Чарльза Тэйлора, Марты Нуссбаум, Амитаи Этциони и других. Можно только догадываться, хорошо ли знают коммунитаристы, с готовностью относящие себя к прогрессивным левым политикам, о скрытом консерватизме (Аристотель, Фома, Берк) своей аргументации.

Вообще современные дебаты между либералами и либертарианцами, с одной стороны, и коммунитаристами, с другой, по сути, не более чем новое издание конфликта между аристотелевским и модернистским вариантом философии естественного права. Невозможно избавиться от мысли, что лучшее знание истории могло бы сделать эти дебаты более эффективными и глубокими. В любом случае оно помогло бы избежать явного абсурда. Например, Ричард Рорти, похоже, уверен, что его хорошо известная критика эпистемологии является лучшим теоретическим аргументом в поддержку политического картезианства Ролза. Но на самом деле его критика фатальна для любого политического картезианства. Можно утверждать, что прогрессизм, в котором современные интеллектуалы не осмеливаются сомневаться, делает их забывчивыми в отношении исторических нюансов — например, внутренней консервативности всякого политического аристотелизма. По словам поэта, *Nec luisse pudet, sed non incidere ludum* («Стыдно не прежних забав, а того, что забав я не бросил». Гораций. Послания. I 14, 36 / пер. Н.С. Гинцбурга).

⁶¹ «То, что считалось поколениями после Берка поворотом к Истории, если не сказать открытием Истории, было в основном возвращением к традиционному пониманию существенных ограничений теории, в отличие от практики и благоразумия». Штраус даже считал, что аристотелизм Берка представляет самую важную часть его творчества. См. *Strauss L. Natural Right and History*. P. 302–303. (Рус. пер.: Штраус Л. Естественное право и история. С. 290.)

политическое мышление становится очевидным, если вспомнить об утверждении Берка, что «опыт» является нашим единственным надежным ориентиром в политике⁶², и о постоянной борьбе Берка с «метафизическими» спекуляциями. Его реакцию на Французскую революцию можно рассматривать как запоздалое контрнаступление томизма и аристотелевской традиции философии естественного права (которую ему преподавали в Дублине) против популярной модернистской традиции. Не меньшим приверженцем Аристотеля Берк показывает себя, подчеркивая, что политика, по сути, дело «предусмотрительности».

«ПРЕДУСМОТРИТЕЛЬНОСТЬ» И ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Понятие «предусмотрительность» позволяет прояснить, что заставило Берка (и большинство позднейших англосаксонских мыслителей) пойти по иному пути, чем немецкий историзм. Но прежде чем двигаться дальше, необходимо сделать короткое замечание о понятии «предусмотрительность» в аристотелевской традиции. Говоря о неприродном мире культуры (мы понимаем под этим мир общества, истории и политики), Аристотель проводит различие между «философской мудростью» и «практической мудростью». Издатель «Никомаховой этики» Аристотеля сэр Дэвид Росс следующим образом определяет это различие: «Философская мудрость — формальная причина счастья; а практическая мудрость помогает выбрать подходящие средства для достижения подходящих целей, к которым стремится моральная добродетель»⁶³. Смысл различения в том, что философская мудрость (определяемая Аристотелем как научное знание в сочетании с интуитивным разумом) учит, какие цели нужно

⁶² Это, конечно, реминисценция из Аристотеля, который замечает:

Не должно при этом упускать из виду, а, напротив, следует обращать внимание на то, что в течение столь большого времени, столь длинного ряда лет не остался бы неизвестным такой порядок, если бы он был прекрасным. Ведь чуть ли не все уже давным-давно придумано, но одно не слажено, другое, хотя и известно людям, не находит применения.

См.: *Аристотель*. Политика, II 5. 1264a сл. (рус. пер.: Жебелев С.А. // Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 412), где можно обнаружить эту удачную «сводку» политической мысли Берка.

⁶³ *Aristotle. Nicomachean Ethics / transl. and intro. David Ross. Oxford, 1991. P. 154.*

преследовать для достижения собственного совершенства и счастья, а практическая мудрость или «предусмотрительность» (*phronesis*) сообщает, как достичь этих целей.

Однако это четкое различие усложняется похвальным реализмом и скромностью Аристотеля, осторожностью, которая удерживала его от подробного обсуждения этих «целей». В отличие от Платона он всегда понимал, что, если мы хотим избежать нелиберального вмешательства и нереалистических мечтаний, лучше не высказываться о целях, обладающих универсальной значимостью. Однако Аристотель всегда оставался достаточно близок к Платону, полагая, что в определенных условиях и в определенной форме универсальные цели все же обязательный элемент практической философии.

Мудрое решение проблемы, предложенное Аристотелем, заключалось в том, чтобы сместить центр тяжести аргументации с философской на практическую мудрость, — хотя даже для него первый вид мудрости всегда имел логический приоритет над вторым. Этот сдвиг проявляется в различии, проводимом Аристотелем между практической мудростью (как инструментом для достижения благородных целей) и простой «сообразительностью» или «расчетливостью» (которые помогают в достижении низменных целей)⁶⁴, а также в том, что Аристотель больше интересуется этой подчиненной дистинкцией, чем четким определением философской мудрости. При этом подчиненная дистинкция оказывается, в свою очередь, логически зависимой от различия между философской и практической мудрости. Иначе говоря, Аристотель понимает, что человеческая деятельность лишь в редких случаях сталкивается с проблемами, возникающими вследствие незнания абстрактных и «платонических» идеалов, которым эта деятельность должна соответствовать; подлинная проблема состоит в том, как применять принципы на практике. Именно это вызывает затруднения, когда мы сталкиваемся с этическими проблемами. Действительно, достаточно просто предложить универсальные «платонические» определения морально правильного и неправильного; как однажды заметил Гете, «добродетельный человек, несмотря на свои темные желания, всегда знает, что правильно». Самая сложная проблема человеческой деятельности — проблема, стоящая перед по-

⁶⁴ Ibid., 1143b18–1144b5. (См. рус. пер.: *Аристотель*. Никомахова этика, 1143b18–1144b5 / пер. Н.В. Брагинской // Соч.: в 4 т. Т. 4. С. 186–188.)

литиком: как применить иерархию (платонических) ценностей к политической реальности, испытывающей сомнительное удовольствие в разрушении этой иерархии и в выражении своего полного несоответствия иерархическому порядку?

В итоге Аристотель мудро рассудил, что изобретение «платонических» идей нравственно правильного — это достаточно легкое дело, с которым справится даже ребенок. Все реальные проблемы человеческой деятельности связаны с *практическим применением* этих идей. Этика превращается в поверхностную и отупляющую доктрину, как только мы переходим от индивидуальной человеческой деятельности к пустым абстракциям⁶⁵. Значит, нужно сосредоточить внимание на «предусмотрительности», то есть на проблеме практического применения этики. Но если личный такт Аристотеля удерживал его от формулировки аподиктических высказываний об учении философской мудрости, это оставалось краеугольным камнем в строении его этической и политической мысли. Без этого все строение распадается на части.

При таком взгляде на аристотелевскую этику можно согласиться со Штраусом, что Берк совершенно изгнал из нее философскую мудрость и в итоге остался лишь с практической мудростью или «предусмотрительностью»⁶⁶. В этой связи возникают еще два аргумента. Во-первых, следует рассмотреть используемое Берком понятие «предписание» (*prescription*). С XVI века теоретики права спорили, насколько время способно легитимировать обладание правами или благами, и многие ученые были готовы признать именно предписание легитимирующим основанием собственности. Однако они едва ли допускали апелляцию к предписанию, если незаконность первоначального присвоения была доказуема. Но Берк с готовностью занимал крайнюю позицию. Как показал Лукас, в учении Берка о предписании практическая мудрость одерживает полную победу над высшими требованиями философской мудрости. Практическая

⁶⁵ Эти рекомендации можно сравнить с советами, адресованными футболистам: «Приложи все силы!», «Постарайся выиграть!» и т.д., — с весьма осмысленными советами, даже в чем-то совершенно необходимыми, поскольку невозможно играть в футбол без знания о том, что нужно стараться выиграть. Но реальные проблемы возникают с вопросом о том, как выиграть. Критика этики как основания политической мысли представлена во вводной статье к моей книге: *Ankersmit F.R. Against Ethics // Ankersmit F.R. Aesthetic Politics: Political Philosophy Beyond Fact and Value. Stanford, 1997.*

⁶⁶ См.: *Strauss L. Natural Right and History. P. 311. (Рус. пер.: С. 296.)*

мудрость *применения* определенной философской моральной истины («Не присваивай чужой собственности») обернулась в этом случае отрицанием *самой* моральной истины, — остается только «предусмотрительность», практическая мудрость ответственного политика⁶⁷.

Во-вторых, с еще большим вниманием следует проанализировать взгляд Берка на английскую конституцию. Он относился к конституции с благоговением, усматривая в ней высшее достижение политической мудрости. Но на фоне этого почти религиозного благоговения поражает особенная бесстрастность и спокойствие Берка при описании английской конституции в сочинениях «Краткая история Англии» и «История английского законодательства». Вопреки ожиданиям в этих эссе по истории конституции не предполагается наличие какой-либо цели, задачи или «идеи», которая была бы реализована или которую еще предстоит реализовать. Подобной цели или идеи не было в прошлом. В комментарии к такому важному документу, как Великая хартия вольностей, Берк пишет: «Здесь следует заметить, что конституции Великой хартии вольностей ни в коем случае не были обновленными вариантами Законов Эдуарда Исповедника или древних саксонских законов, как в основном без должного основания утверждают наши историки и правоведаы»⁶⁸.

Но цель или идея такого рода не предусматривается и в будущем, с ней не связываются исторические надежды. Хотя «Славная революция» была для Берка кульминацией в развитии английской конституции, он не считал в отличие от многих исследователей истории конституции, что в событиях 1688 года следует видеть исполнение определенных чаяний. Сравнивая «Славную революцию» с событиями 1789 года, Берк пишет: «...английский народ прекрасно понимает, что идея наследования обеспечивает верный принцип сохранения и передачи и не исключает принципа усовершенствования, оставляя свободным путь приобретения и сохраняя все ценное, что приобретается»⁶⁹.

⁶⁷ Lucas P. On Edmund Burke's Doctrine of Prescription; or, An Appeal from the New to the Old Lawyers // Historical Journal 11. No. 1. 1968. P. 58 ff.

⁶⁸ Burke E. Abridgment of English History // The Works of Edmund Burke. Vol. 7. P. 462–463. Пример весьма сходного замечания об общем развитии английских законов см.: Burke E. Fragment: An Essay Towards an History for the Laws of England // The Works of Edmund Burke. Vol. 7. P. 476–478.

⁶⁹ Burke E. Reflections on the Revolution in France. P. 174–175. (Рус. пер.: С. 20.)

Это, так сказать, «предписание» Берка в применении к конституции. Нарушения законодательства могут со временем принять форму закона, так и в истории конституции происходит непрерывная адаптация к новым проблемам и событиям, которые никогда нельзя предвидеть и которые постепенно учитываются в законном содержании конституции.

Старая консервативная мудрость гласит: чтобы сохранить нечто, его нужно менять. Но изменения производятся обстоятельствами, не связанными с самой конституцией (например, появлением такого амбициозного монарха, как Яков II); они не обусловлены стремлением приблизиться, насколько возможно, к «идее» или «идеалу» английской конституции. Казалось бы, важность адаптационных изменений, производимых исключительными обстоятельствами, должна согласовываться с серьезностью возникающих проблем. Так, 1688 год стал решающим в истории английской конституции, когда угроза конституции со стороны автократических устремлений Якова II вызвала появление такого новшества, как Декларация прав. Но, несмотря на очевидную важность, эти события стали скорее случайными, нежели необходимыми; согласно Берку, не существует такой вещи, как английский национальный характер или чего-либо в этом роде, которая рано или поздно привела бы к подобному исходу. Во взглядах Берка на предписание и историю конституцию тщетно искать намек на ориентир, который объединяет все эти случайные адаптационные изменения в логически связанное целое и выражает «идею» или «ментальность» английской политической практики. Берк не колеблясь рекомендует французским революционерам лекарство 1688 года⁷⁰, поскольку в момент недуга оно оказало на английскую нацию в высшей степени благотворное воздействие. Нет ничего специфического или исключительно английского в «Славной революции»: политическая мудрость, проявленная англичанами, в принципе доступна любой (европейской) нации⁷¹ и способна принести пользу другим нациям в политических неурядицах, если только, проявив здравый смысл, распознать сокровища этой мудрости.

⁷⁰ Обращаясь к французским революционерам, Берк пишет: «Вы могли бы воспользоваться нашим примером («Славной революцией») и придать обретенной вами свободе подобающее ей достоинство». (См.: *Burke E. Reflections on the Revolution in France*. P. 276; Там же. С. 40.)

⁷¹ Другое дело неевропейские страны, например Индия.

И поэтому, несмотря на благоговение Берка перед английской конституцией и событиями 1688 года, в его сочинениях, поразительным образом, нет ни малейшего признака «вигизма» в духе Маколея. Не существует общего принципа, исторического, метафизического, эпистемологического или любого другого, направляющего развитие английской конституции, каким бы постепенным, нейтральным и благотворным это развитие ни было.

Итак, взгляд Берка на историю можно лучше всего описать как аристотелизм, в котором полностью устранен универсальный аспект философской мудрости (что проявляется в отсутствии универсальных, платонических, принципов в политических взглядах Берка). Остается только практическая мудрость, «предусмотрительность» ответственного политика. Многие говорят в пользу рассуждения Берка; вполне вероятно, что в политике философскую мудрость нужно признать *arsanum imperii*, чье существование невозможно отрицать, но чем не следует спекулировать. Дело в том, что *arsanum imperii* имеет странное свойство растворяться в воздухе, как только становится предметом теоретизирования.

НЕМЕЦКИЙ АРИСТОТЕЛИЗМ И ИСТОРИЗМ

Совсем иную картину представляет собой историзм и его предшественники в философии естественного права XVIII века. Аристотелевская традиция в Германии оказала гораздо более упорное и успешное сопротивление модернистской традиции, чем в Англии и тем более во Франции. Своим успехом она была обязана, по крайней мере частично, тому факту, что в отличие от Англии и Франции в Германии ей удавалось избегать конфликтов, идя на временные уступки или даже смешиваясь с модернистской традицией. Показательно, что в течение всего XVIII века названия немецких политических трактатов традиционно включали фразу «практическая философия», в большинстве случаев использовались терминология, определения и схемы Аристотеля.

Но основной причиной выживания аристотелизма стала успешная нейтрализация главного разногласия с модернизмом. Это разногласие, как будет показано, возникало вследствие того, что аристотелизм, принижая значимость философской мудрости по сравнению с практической мудростью (что в крайней форме приводило к позиции Берка), избегал формулировки универсаль-

ных правил для создания хорошего государства и справедливого общества, но именно *это* модернистская философия естественного права считала своей исключительной целью.

В немецкой философии естественного права XVIII века произошло смешение аристотелевской и модернистской традиций⁷². Этот синтез наиболее поразителен в сочинении Христиана Вольфа «Vernünfftige Gedancken von des Menschen Thun und Lassen» («Разумные мысли о человеческом поведении», 1720)⁷³. Вольф был самым влиятельным немецким философом периода от Лейбница до Канта⁷⁴. В его трактате мы обнаруживаем типично аристотелевское деление практической философии на этику, экономику и политику, однако способ аргументации строго модернистский и дедуктивный. Зависимость Вольфа от модернистской традиции видна по резко выраженному этатизму и абсолютистским тенденциям, роднящим его практическую философию с «левиафанами», порождавшимися в рамках модернистской традиции⁷⁵. Трактат Вольфа занимает исключительное место из-за

⁷² В этом контексте поучительно исследование Коссмана о политической мысли в Голландии XVII в. Автор показывает, что подобный сплав или синтез был достигнут в Нидерландах уже в течение XVII в., и он отсылает к этому синтезу через понятие *politica novantiqua*, «ново-древняя политика». Ее главными протагонистами в описании Коссмана были Виллем ван дер Мюлен (Willem van der Muelen) и Ульрих Хубер (Ulrich Huber), профессор в г. Франекер. Поскольку прежде всего Губера охотно читали и комментировали в Германии XVII в., нет ничего невозможного в том, что голландская политическая мысль XVII в. (оригинальность которой была недавно показана в работе: *Blom H. W. Morality and Causality in Politics: The Rise of Naturalism in Dutch Seventeenth-Century Political Thought*. Ridderkerk, 1995) стала главным источником вдохновения для немецких политических теоретиков XVIII в. (См.: *Kossmann E. H. Politieke theorie in het zeventiende eeuwse Nederland*. Amsterdam, 1960.)

⁷³ По замечанию самого Вольфа, книга была написана так, что «теория была неразрывно взаимосвязана с практикой». Цит. по: *Meyring D. M. Politische Weltweisheit: Studien zur deutschen politische Philosophie des 18. Jahrhunderts*. München, 1965. S. 45.

⁷⁴ «Около 1770 г. философия Лейбница и Вольфа абсолютно доминировала в католических университетах южной Германии, а учение Вольфа о естественном праве полностью заменило доктрины Пуфендорфа и Томазия». (См.: *Thomann M. Christian Wolff // Stolleis M. Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert*. Frankfurt am Main, 1977. S. 265.)

⁷⁵ Сводку политических взглядов голландского почитателя Вольфа см.: *Velema W. R. E. Enlightenment and Conservatism in the Dutch Republic: The Political Thought of Elie Luzac*. Assen, 1993. Велема следует тезису, который до того, в 1966 г., отстаивал Коссманн, что Люжака нужно считать

сочетания в нем теоретической и практической философии; его латинские сочинения были более осторожными⁷⁶.

Поскольку рискованно основывать общие выводы на сочинениях отдельного, пусть и выдающегося автора, теперь предстоит заняться более плодотворным вопросом о том, какую форму принимал синтез аристотелизма и модернизма в немецкой политической мысли XVIII столетия и что было причиной этого синтеза. Для этого следует сконцентрироваться на так называемом учении *Klugheitslehre*⁷⁷ (или доктрине *Weltweisheit*⁷⁸) и на камералистике (*Kameralistik*). В XVII веке *Klugheitslehre* (то есть учение о благоразумии) совпадало с аристотелевской практической мудростью и считалось наукой о наилучших средствах для достижения определенной цели. Еще до триумфа модернистской традиции происходят изменения в аристотелевской традиции, в результате чего эти средства стали связывать с *Pflichtenlehre*, учением о долге. Равновесие между философской и практической мудростью здесь смещается в пользу первой сильнее, чем принято в аристотелизме: долг и определение его сути логически предшествуют проблеме практической реализации должного.

Камерализм перенял учение о долге из области индивидуального поведения и распространил его на обязанности государства перед своими подданными — разумеется, что это означало весьма драматическое расширение области должного. До того в обязанности государства входило обеспечение общественной безопасности и общего благоденствия. Но постепенно складывающаяся доктрина *Staatsklugheitslehre*, или камерализм, — представленный такими именами, как Иоганн Теодор Яблонски, Иоганн Генрих Юсти, сам Фридрих Великий, но особенно следует отметить Готфрида Ахенваля, — проявляет интерес к самым земным делам: строительство дорог и каналов, строительные

«просвещенным консерватором». Объяснение этого поразительного оксюморона см.: *Kossmann E.H. Verlicht conservatisme: Over Elie Luzac // Politische theorie en geschiedenis. Amsterdam, 1987. S. 234–249.* Выводы Коссмана и Велема интересны, поскольку они заставляют предполагать, что на практике этот синтез аристотелизма и модернистской теории естественного права приобретает форму «просвещенного консерватизма». Оксюморон Коссмана, возможно, также следует применить к мейнстриму немецкой политической мысли XVIII в.

⁷⁶ *Meyring D.M. Politische Weltweisheit. S. 47.*

⁷⁷ Учение об уме (нем.).

⁷⁸ Мировая мудрость (нем.).

нормы, трудоустройство, школы и университеты, учебные планы, доступные (!) общественные медицинские службы, бесплатная юридическая помощь, — в целом сюда относится все то, что сегодня называется системой социального обеспечения⁷⁹.

В камерализме можно видеть логический аналог и дополнение к доктрине *raison d'état*, о которой говорилось в предыдущей главе, ведь если доктрина *raison d'état* ориентировалась на интересы государства, то камерализм принимал за ориентир обязанности государства перед гражданами. Эти два подхода объединяло отчетливое понимание того, что существуют определенные свойства, интересы, силы, слабости, реалистические цели, обязанности и долг каждого государства (и его правителя). Связь между камерализмом и *raison d'état* возникает почти автоматически, стоит лишь добавить достаточно очевидную предпосылку: к интересам самого государства (и государя)⁸⁰ относится выполнение таких обязанностей перед гражданами, как обеспечение национальной безопасности и благосостояния. Помимо содержательной общности учения о долге государства и доктрины *raison d'état* между ними существует не менее важная формальная или методологическая близость. В обоих случаях абстрактные, априорные рассуждения совершенно бесполезны; лишь максимально подробное и точное знание всех аспектов истории государства служит надежным ориентиром для государя (и его подданных)⁸¹. В результате сложного смешения традиций в интеллектуальных джунглях немецкой философии естественного права постепенно складывается положение, когда именно история государства становится для правителя

⁷⁹ *Meyring D.M. Politische Weltweisheit. S. 79*; см. также словарную статью: *Politik // Lexikon der geschichtlichen Grundbegriffe. Bd. 4 / Hrsg. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck. Stuttgart, 1979. S. 831 ff.*

⁸⁰ *Klugheitslehre* теперь определяется как «взгляды на то, как государь способен сделать сильным себя и свою страну». (См.: *Meyring D.M. Politische Weltweisheit. S. 59.*)

⁸¹ Эта наука, которая была разработана в помощь государству и его служащим, называлась «статистика» (букв. — «наука о государстве (state)») и получила следующую характеристику Ахенваля: «...статистика — остановленная история, а история — это непрерывно движущаяся статистика». (См.: *Deursen A. T. van. Geschiedenis en toekomstverwachting. Kampen, 1971. S. 9*; *Seifert A. Staatenkunde: Eine neue Disziplin und ihr wissenschaftstheoretischer Ort // Statistik und Staatsbeschreibung in der Neuzeit / Hrsg. N. Rassem, J. Stagl. Paderborn, 1980.*)

важнейшим ориентиром того, как следует поступать, согласуясь с интересами государства и нравственным долгом. Это, в свою очередь, повлияло на понимание историзмом отношений между историей и политикой: история информирует политика о природе и подлинных интересах государства, поскольку она единственная дисциплина, способная обеспечить его такой информацией; задача же политика — принять эти сведения в качестве ориентира в своей политической деятельности в настоящем и будущем⁸².

В итоге история показывает государю и политику подлинные «общие цели» их политических устремлений. Или, если выразиться в наиболее уместных здесь терминах, историку необходимо открыть аристотелевскую энтелехию государства или народа, а задача государя и политика — осуществить *телос* этой энтелехии. С помощью понятия «историческая идея»⁸³ историкам вроде Ранке и Гумбольта удалось опосредовать связь между историей и политикой в форме, которая оказалась не только невероятно плодотворной для написания истории, но и привлекательной для многих немецких политиков XIX века. Благодаря понятию «историческая идея» аристотелевскому варианту естественного права удалось укорениться в историко-политической мысли XIX столетия, и в некотором смысле его влияние с тех пор несколько не уменьшилось. Если, по мнению Берка, история рассказывает нам только о пути, который мы прошли, прежде чем оказались там, где находимся сейчас, ничего не сообщая о будущем, то политическое направление немецкого историзма пыталось показать, что история свидетельствует не только о политических *средствах*, но и о *целях*. Политический аристотелизм совершил долгую эволюцию, в ходе которой историзм через понятие государственного долга, через учение *Staatsklugheitslehre* и через заимствование доктрины *raison d'état* занял позицию, столь противоположную взглядам Берка.

Переход от XVIII к XIX столетию образует водораздел в истории западного исторического сознания. Как часто бывает с водоразделами, по обе стороны от него мы находим бесчисленное количество ручьев и речушек, текущих во всех направлениях

⁸² См.: *Ranke L. von. Abhandlungen und Versuche // Sämmtliche Werke. Bd. 24. Leipzig, 1872. S. 288–289*, где Ранке рассуждает об отношениях истории и политики.

⁸³ Объяснение этого понятия и его роли в историописании см. в моей книге: *Denken over geschiedenis. Groningen, 1986. S. 177–180*.

перед тем, как соединиться в два основных потока, обозначенных на карте: с одной стороны, христианское восприятие прошлого как истории спасения, а с другой — история как творец любой культурной идентичности. Как обычно с водоразделами, случайная и неприметная горная гряда либо просто скромная возвышенность определяет направление целого потока.

Из предшествующего, я надеюсь, стало понятно, что такого рода скромная возвышенность действительно сыграла свою роль в истории западной политической мысли. Ведь столь незначительный факт, как двусмысленности в аристотелевской этике (и в ее почти неслышных отголосках в западной политической мысли XVIII века), в сильной степени определил наше восприятие прошлого и понимание отношения между политикой и историей. Таков урок приведенного выше сравнения взглядов Берка и немецкого историзма.

Самые главные утверждения Берка «находятся в утверждениях *ad hominem*⁸⁴ и были призваны непосредственно служить определенной практической цели»⁸⁵; согласно Берку, история определяет горизонт осмысленной политической деятельности, но немецкие теоретики естественного права XVIII века открыли в истории источник того, что Аристотель полагал философской мудростью. Для Берка — как для большинства интеллектуалов в странах, где первенствовала модернистская традиция философии естественного права, — история, несомненно, была сценой, где совершались все человеческие поступки и определялось их значение. Но, если продолжить эту метафору, для немецкого историзма история не столько *сцена*, сколько *текст* пьесы, на протяжении которой политикам приходится демонстрировать свои таланты.

Многие различия в политических историях западных демократий и демократий немецкоязычных стран в немалой степени возникли из-за двусмысленностей в аристотелевской практической философии. Но, как сказано в начале этой главы, скромные причины иногда вызывают значительные последствия. Превратности судьбы политического аристотелизма и их влияние на политическую практику XX века можно рассматривать как поразительную иллюстрацию этой «демократической» каузальности.

⁸⁴ «К человеку» (*лат.*) — высказывание, обращенное к конкретному адресату.

⁸⁵ *Strauss L. Natural Right and History. P. 295. (Рус. пер.: С. 282.)*

III. Фрейд как последний теоретик естественного права

За восемьдесят лет с 1789 по 1871 год Франция была трижды королевством, дважды империей, трижды республикой и, кроме того, имела другие эпизодические конституционные формы такие, как Директория, Консулат и президентская республика Луи Наполеона. И после 1871 года немного говорило об окончании мучительных *va et vient*¹ попыток изменения конституции, сопровождавшихся параферналиями восстаний, убийств, государственных переворотов и революций. Напротив, сравнение революций 1830, 1848 и 1870 годов показывает, что французы становились все менее способными мирно жить вместе, что, в свою очередь, приводило к все более кровавым последствиям. Хуже того, объяснение непрерывной эскалации политического конфликта лежало на поверхности. Во время революции 1830 года социальный аспект событий еще не бросался в глаза, но уже во время революции 1848 года он играл важнейшую роль, а восстание Коммуны весной 1871 года казалось однозначным предвестием тотальной классовой войны.

Расхожая фраза «жить как на вулкане», способном взорваться в любой момент, была как никогда близка к реальности в течение двух-трех десятилетий после 1870 года. Своей кульминации общее ожидание разрушительной классовой войны достигло около 1890 года. Празднование 1 Мая и всеобщие стачки, объявленные социалистами по этому случаю, вызывали у буржуазии страх, сравнимый с концом света. Шарль де Мазад — среди многих других — в 1889 году по случаю столетней годовщины Революции предсказывал кровавый конец Третьей республики². Спустя год распространилось всеобщее ощущение, что приближается нечто ужасное и беспрецедентное по масштабам. Правительство готовилось к худшему. «Париж был на осадном положении, — пишет Селия Барроуз, — около 38 000 вооруженных представителей армии и полиции размещены в черте

¹ Туда-сюда (фр.).

² Barrows C. *Distorting Mirrors: Vision of the Crowd in Late Nineteenth-Century France*. New Haven, 1981. P. 1.

города — самый большой контингент со времен Коммуны». Несмотря на предпринятые правительством беспрецедентные меры предосторожности, многие консервативные наблюдатели не могли избавиться от ужаса перед надвигавшейся катастрофой. В майском номере газеты *Le Charivari* празднование 1 Мая описывалось как «новшество эпохи *fin de siècle*, сулящее *fin du monde*³»⁴.

Французская буржуазия чувствовала тревожный контраст между показной стабильностью и великолепием *fin de siècle* и незримой, но беспредельной угрозой, исходящей от низших слоев общества. Блистательная поверхность, надежные непосредственно наблюдаемые реалии повседневной жизни были карикатурной изнанкой опасных будоражающих глубин социальной реальности. Следствием этого стала инверсия «социальной семантики» данной эпохи: наличный социальный мир и порядок не воспринимались как признак стабильности общественного строя, но интерпретировались как симптом глубины и масштаба социального потрясения, способного разразиться в любой момент. Чем более стабильным представлялось общество, тем более сильным казалось угнетение, тем более разрушительной должна была стать социальная революция, когда наконец ее чудовищным силам удастся преодолеть мощь репрессий. Социальный мир и порядок воспринимались как затишье перед бурей. Уважение и признание низшими классами общества существующего политического строя казалось притворством, под прикрытием которого готовилась социальная революция беспрецедентных масштабов.

Один весьма проницательный наблюдатель выражает это следующим образом:

Я нахожусь под глубоким впечатлением от Парижа и, говоря поэтически, могу сравнить его с огромным пышно одетым Сфинксом, проглатывающим всякого иностранца, подавленного его загадкой. Но я попридержу все это для устных излияний. Достаточно сказать, что город и его обитатели необыкновенно поразили меня; здешние люди кажутся мне принадлежащими к отличному от нас виду живых существ; я чувствую, что ими владеют тысячи демонов; вместо «месье» и «Voilà l'Écho de Paris» я слышу крики «На фонарь!» и «До-

³ Конец века, конец света (фр.)

⁴ Barrows C. Op. cit.

III. ФРЕЙД КАК ПОСЛЕДНИЙ ТЕОРЕТИК ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА

лой!»... Парижане во власти психической эпидемии, массовых конвульсий истории, они ничуть не изменились с тех пор, как Виктор Гюго сочинил «Собор Парижской богородицы»⁵.

Так пишет Зигмунд Фрейд осенью 1885 года в письме, адресованном сестре своей будущей жены. Французское общество, французские народные массы показались ему загадкой Сфинкса — загадкой, сформулированной в терминах конфликта между поверхностным и скрытым в глубине. Лишь новый Эдип, способный разрешить загадку, спасет нас от поглощения сфинксоподобными массами.

К точно такой же метафоре прибегает Густав Лебон в весьма влиятельной книге «Психология масс» (1895). Задача, которую Лебон ставит перед собой и своими современниками, формулируется следующим образом: «Толпа несколько напоминает сфинкса из античной сказки: надо или научиться разрешать загадки, предлагаемые нам ее психологией, или же безропотно покориться тому, что толпа поглотит нас»⁶. Вот почему, на взгляд Лебона, массовая психология — важнейшая наука для западного мира XIX столетия. Только если психологам удастся разгадать загадку «Сфинкса толпы», существует надежда на спасение всего созданного западной цивилизацией за два тысячелетия от тотального разрушения этими массами. Согласно Лебону, «вступление на сцену толпы знаменует собой один из последних этапов цивилизации Запада»⁷, только психология масс поможет нам не допустить того, чтобы этот трагический сценарий стал исторической реальностью.

Но специалисты по массовой психологии, взявшиеся за выполнение высокой миссии по спасению западной цивилизации от угрозы масс, находились в необычайно двусмысленной ситуации. Определяющим моментом стало то, что их амбициозная задача была оправдана лишь в том случае, если наступление масс было бесспорным и четко установленным фактом. И поэтому

⁵ Letters of Sigmund Freud, 1873–1939 / eds E. and L. Freud, transl. T. and J. Stern. London, 1961. P. 199. Другие сочинения Фрейда, используемые в этой главе, опубликованы в: The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. In 23 vols / ed., trans. by J. Strachey. London, 1953–1974; далее цитируемое как SE.

⁶ Le Bon G. La Psychologie des foules. 1895; reprint. Paris, 1921. P. 84. (Рус. пер.: Лебон Г. Психология народов и масс. М.: Терра, 2008. С. 192.)

⁷ Ibid. P. 5. (Там же. С. 131.)

специалистам по массовой психологии приходилось выступать одновременно в роли провозвестников и противников массового общества. Неловкость этой позиции очевидна, ведь борьба с массами может быть успешной, только если наступление масс по какой-то причине *не* является неизбежным — это значит, что предлагаемое лекарство странным образом противоречило поставленному диагнозу.

Этому парадоксу можно придать более конкретное содержание. Все специалисты по массовой психологии конца XIX века — Альфред Эспинас, Габриель Тард, Шипио Сигеле и Лебон, если упомянуть лишь самых известных, — были убеждены в тесной связи демократии и массового общества, что объясняет их антидемократический настрой. Обратной стороной эгалитаризма, который они приписывали демократии, является то, что все различия между индивидами исчезают, как только люди собираются в толпу. Очевидная цель демократии состоит в примирении воли индивида с волей сообщества. Именно это восхищало специалистов по массовой психологии в недавно открытом ими психологическом феномене масс: они видели, что индивид проявляет полную готовность подчинить свою личность толпе, не ощущая при этом ограничения своей свободы передвижения или личности. Массы казались своего рода оргиастическим культом демократии, в котором все пороки демократии с ясностью обнаруживались в самой патологической форме. По той же причине массовую психологию можно было рассматривать как социальную психологию демократии, поэтому она была совершенно зависима от общественной реальности, которую безусловно и горячо отвергала. Повторим еще раз: здесь наблюдается любопытный парадокс — специалисты по массовой психологии были вынуждены выступать знаменосцами демократии с целью оправдать свои претензии на то, что только они способны спасти западную цивилизацию от ужасов демократии. Если демократия и толпа всего лишь временная, необязательная и переходная фаза в истории Запада, тот же век отмерен и сочинениям по массовой психологии. В этом смысле специалисты по массовой психологии были лучшими защитниками демократии, страх перед которой все они (за исключением Тарда) упорно внушали своим читателям.

«Заражение» психологии масс проблемой демократии с неизбежностью следует уже из вопроса, занимающего центральное

III. ФРЕЙД КАК ПОСЛЕДНИЙ ТЕОРЕТИК ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА

место во всяком исследовании такого рода. В толпе наблюдается (временное) исчезновение обычных барьеров между индивидом и обществом, поэтому основной вопрос в следующем: благодаря какому психологическому механизму толпа устраняет этот разрыв? Очевидно, что это *психологическая формулировка политической проблемы*, с которой сталкивается любая демократия. Эта проблема озадачивала специалистов по массовой психологии, каждый из них пытался ответить на нее (обычно повторяя высказывания своих коллег). К ней обращается уже Эспинас в книге «Социальная жизнь животных» (1877), которую по традиции считают первым исследованием по массовой психологии. Прибегая к несколько неуклюжим формулировкам, Эспинас впервые показывает, что группа обладает определенной автономией в отношении индивида:

Мы считаем необходимым сказать, что общество действительно есть живое существо, но отличающееся от других тем, что оно прежде всего создается сознанием. Общество — живое сознание или организм идей. Мы избавляем себя этой необходимой поправкой от упрека, которого вполне заслуживают многие социологи, — от упрека в том, что они объясняют формы высшего существования формами низшего⁸.

Но (методологический) коллективизм или холизм уравнивается у Эспинаса замечанием, которое он делает в другом месте: «...индивидуальность целого прямо пропорциональна индивидуальности частей; и чем определеннее единство этих последних, чем независимее их деятельность, тем лучше обеспечено единство целого и энергия его деятельности»⁹. Очевидно, Эспинас ищет гармонии между тем, что мы только что назвали методологическим холизмом, и методологическим индивидуализмом (при этом он превращает *политическую* проблему демократии в *философскую*)¹⁰. Во всяком случае непонятно, яв-

⁸ Espinas A. Des Sociétés animales. 1877; reprint. Paris, 1935. P. 424. (Рус. пер.: Эспинас А. Социальная жизнь животных / пер. Ф. Павленкова. СПб., 1882. С. 444.)

⁹ Ibid. P. 413. (Там же. С. 432.)

¹⁰ Согласно методологическому индивидуализму, лишь те объяснения человеческого поведения рассматриваются как верные, которые можно в итоге сформулировать в терминах поведения отдельных людей, тогда как методологический холист в принципе готов допустить также объяснения, которые частично или полностью сформулированы в терминах

ляется ли это равновесие, обнаруживаемое в сочинениях Эспинаса, чем-то большим, нежели скрытой *coincidentia oppositorum*¹¹. Эспинасу следует воздать должное за то, что он первым поставил эту проблему перед психологией масс, но он не смог предложить решение, удовлетворительное с философской или социологической точки зрения.

Позднейшие специалисты по массовой психологии занимались этой темой более плодотворно. Во-первых, им удалось избежать тупика, возникавшего после растворения содержательной научной проблемы в водянистых абстракциях философских споров. Во-вторых, это помогло им определить ту область человеческой психологии, где в действительности происходит слияние индивида с толпой. Тард описал то, что он называл «законами подражания», объясняя, как в определенных условиях человек меняет свою индивидуальность на свойства коллективного субъекта. Свой вариант предложил Лебон. На его взгляд, когда прилив эйфории вследствие обостренной восприимчивости или своего рода «ментальной заразы» побуждает индивида слиться с толпой, обычная оппозиция между индивидуальным и коллективным исчезает¹². Потерю индивидуального в коллективном нельзя считать проявлением жестокости группы или толпы в отношении индивида; происходит добровольный отказ

коллективного поведения. Другими словами, методологический индивидуализм — это разновидность редукционизма, поскольку он требует редуцировать все всегда к поведению отдельных людей; методологический холизм не требует подобной редукции во всех случаях.

Здесь может оказаться полезным сравнение с естественными науками. Закон Бойля, связывающий давление, температуру и объем газа в камере, — холистический с точки зрения движения отдельных молекул в камере; кинетическая теория газа, в свою очередь, может объяснить закон Бойля в терминах движения отдельных молекул газа. Но это обстоятельство никоим образом не сокращает объяснительную силу закона Бойля, напротив, кинетическая теория газа как раз демонстрирует, почему он верен. Следовательно, кое-что, несомненно, приобретает, если нам удастся объяснить феномен в терминах, удовлетворяющих методологического индивидуалиста, но это не является необходимым условием для любого легитимного и надежного научного объяснения. И поэтому нет никаких причин не доверять холистическим объяснениям просто потому, что они холистические.

¹¹ Совпадение противоположностей (*фр.*).

¹² *Le Bon G. La Psychologie des foules. P. 17. (Рус. пер.: Лебон Г. Психология народов и масс. С. 140.)*

III. ФРЕЙД КАК ПОСЛЕДНИЙ ТЕОРЕТИК ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА

индивида от личных качеств, препятствующих растворению в коллективе. Адаптация индивидуального к коллективности толпы происходит спонтанно по воле самого человека, а не в результате внешнего давления или тиранической власти лидера толпы.

Именно это интриговало и ужасало Лебона и других специалистов по массовой психологии в новом феномене масс. Осведомленность об этом фундаментальном свойстве масс заметна в первых уверенных фразах сочинения Фрейда «Массовая психология и анализ человеческого Я», где оппозиция индивидуального и коллективного, психологии индивида и психологии масс, недвусмысленно отвергается:

Противоположность между индивидуальной психологией и социальной психологией (или психологией масс), кажущаяся на первый взгляд весьма значительной, оказывается при тщательном исследовании не столь резкой... В душевной жизни одного человека другой всегда оценивается как идеал, как объект, как сообщник или как противник, и поэтому индивидуальная психология с самого начала является одновременно и социальной психологией в этом распространенном, но весьма правильном смысле¹³.

Фрейд хотел подчеркнуть, что описанная выше оппозиция между методологическим холизмом и индивидуализмом теряет значение и *raison d'être* с точки зрения массовой психологии: смысл процитированного отрывка в том, что оппозиция между индивидуальным и коллективным (которая, разумеется, преподносилась как реальный факт теми, кто верил в значимость этой оппозиции) попросту не имеет места в поведении человека. Согласно Фрейду, все споры о соотношении индивидуализма и коллективизма — как в философском, так и в психологическом варианте — результат фундаментально ошибочного понимания реальностей человеческой психологии.

Но вернемся к Лебону. Его сочинения по массовой психологии, вопреки воле автора, вместо того чтобы потрясти основы демократии, обеспечили ее психологическим базисом. Случайные и нежелательные для автора тенденции в его учении о психологии масс прекрасно иллюстрируются теми противоречия-

¹³ Freud S. Group Psychology and the Analysis of the Ego // SE. Bd. 18. S. 69. (Рус. пер.: Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я» // Фрейд З. Я и Оно. Труды разных лет. Т. 1. Тбилиси: Мерани, 1991. С. 71.)

ми, в которых путается Лебон в книге «Психология народов и масс». В ее финале излагается своего рода спекулятивная философия истории с очерком рождения и гибели цивилизаций. Лебон предлагает читателям циклический взгляд на историю: «...на заре цивилизаций мы видим горсть людей разнообразного происхождения, соединившихся вместе благодаря случайностям миграций, нашествий и побед»¹⁴. На основе разрозненного социального материала под влиянием и руководством религиозного и политического идеала, вдохновляющего и объединяющего отдельных людей на общее дело, формируется цивилизация. Первоначальная социологическая «пыль», состоявшая из изолированных индивидов, преобразуется в совершенное единство процветающей цивилизации. Вслед за Ипполитом Теном Лебон называет это «расой», то есть гомогенной группой индивидов, способной достичь вершин человеческой цивилизации. Однако, по словам Лебона, при взгляде на эпоху, обезображенную влиянием масс и демократии, мы наблюдаем, что «с потерей идеала раса окончательно теряет свою душу; она превращается в горсть обособленных индивидов и становится тем, чем была в начале, — толпой»¹⁵.

Поистине удивительная картина. Ведь в других частях своей книги Лебон объясняет происхождение толпы тем воодушевлением, которым бывает охвачено аморфное скопление индивидов под воздействием коллективного религиозного или политического идеала в лице могущественного и харизматического «вождя» (*meneur*)¹⁶. Но, как сказано выше, в философии истории Лебона именно *цивилизация* рассматривается как «раса», воодушевленная общим идеалом, в то время как характерной чертой масс называется отсутствие общего идеала и разложение в элементарную социологическую «пыль». Идеализируемый Лебоном пред-демократический строй, существовавший до XIX века, характеризуется теми качествами, которые автор на протяжении большей части своего сочинения называет отличительными свойствами масс. Кроме того, философия истории Лебона возвращает демократическому индивиду ту самую автономию и независимость, которую у него отнимает лебо-

¹⁴ *Le Bon G. La Psychologie des foules. P. 177. (Рус. пер.: С. 265.)*

¹⁵ *Ibid. P. 179. (Там же. С. 269.)*

¹⁶ Вожак, главарь (*фр.*)

новская психология масс. Все оценочные суждения о массовом обществе и о том, что, по мнению Лебона, ему противостоит, в итоге смешиваются и противоречат друг другу.

Причина в том, что в представлении Лебона «цивилизация», толпа и демократия не имеют столь ясных и четко установленных различий, как ему хотелось бы верить. Лебоновская психология масс не способна предложить правдоподобного решения либо альтернативы для «эпохи масс»: психология масс не занимает возвышенную позицию вне или поверх массового общества; она предполагает наличие массового общества и не имеет смысла в его отсутствии. Психология масс неизбежно теоретизирует саму себя; она самореферентна, поскольку, по сути, занимается характеристикой или объяснением условий собственной возможности. Загадка, задаваемая Сфинксом-толпой, фактически оборачивается загадкой возникновения самой массовой психологии наряду с демократией — загадкой, в принципе разрешимой, но непосильной для психологии масс. Происхождение дисциплины необъяснимо внутри самой дисциплины (написание истории, возможно, единственное исключение из этого правила): так, рождение физики не является физическим феноменом.

БУРЖУАЗИЯ И МАССОВАЯ ПСИХОЛОГИЯ

Продолжим эту мысль: если нас интересует, при каких условиях возможно достоверное знание в рамках конкретной дисциплины, то нам, скорее всего, предложат некоторую концептуальную рамку, определяющую эту дисциплину. Если же, ободренные успехом, мы зададимся вопросом, при каких условиях знание возможно не только в данной дисциплине, но и в науке вообще, то нам предложат уже некий вариант кантовского трансцендентализма или эпистемологическое описание отношений языка и мира — если упомянуть один из вариантов трансцендентализма, столь популярный в нашу эпоху, когда все преклоняются перед богом языка. Если же, осмелев от достигнутого успеха, мы поставим еще более амбициозный вопрос, каковы условия самих условий возможности знания, — в этом случае лишь история способна удовлетворить наше любопытство. Только история дает удовлетворительный ответ на вопрос, почему человечество в определенной фазе своего развития заинтересовалось научными и философскими проблемами. Можно пойти еще дальше и

спросить, при каких условиях возможна сама история. Если мы зададим *этот* вопрос, то единственным разумным ответом на него также будет *исторический*. Таким образом, на истории в конечном счете все останавливается, а исторический вопрос — окончательный и наиболее фундаментальный вопрос, который можно задать о происхождении науки, философии и культуры вообще. Философия, искусство, наука — все они включены в историю.

С учетом вышесказанного мы с большей охотой обратимся к истории за объяснением возникновения психологии масс, — подобный вопрос мы задали себе в конце предыдущего раздела. Но это еще не проясняет, как подступить к этой проблеме серьезно и плодотворно. О чем мы спрашиваем, когда говорим об историческом происхождении той или иной дисциплины? Очевидный и даже неопровержимый ответ гласит, что человечество (или западная цивилизация) по какой-то причине нуждалось в ее дискурсе или в практических результатах. Если мы хотим ответить на *этот* вопрос в отношении к психологии масс, лучше всего обратиться к замечательному, но, к сожалению, забытому историческому исследованию Бернарда Гротуйзена «Происхождение буржуазного сознания во Франции» (1927).

Выразительными и точными штрихами Гротуйзен рисует конфликт между традиционным христианским *Weltanschauung*¹⁷ и его буржуазной заменой, возникшей в XVIII–XIX веках. Главная мысль Гротуйзена в том, что в этом конфликте компромисс был исключен, поскольку буржуазия со своими типично буржуазными проблемами не имела реальных точек соприкосновения с христианским *Weltanschauung*. В миропорядке, предопределенном Евангелием, слабому и могущественному были отведены свои проверенные и фиксированные роли. Но появление буржуазии столкнуло христианство с тем, чего нет и не могло быть в Евангелии: «...христианский бог, создавая этот мир и приуготовляя его к возвышению церкви, не предвидел, что однажды буржуа займет ее место и захочет играть в мире важную роль»¹⁸. Все грехи и обязанности государя, аристократии и бедняков четко определены в Евангелии; а поскольку они получили свое содержание и социальную функцию в недрах христианского миропорядка, они никогда не представляли серьезной

¹⁷ Мировоззрение (нем.).

¹⁸ Groethuysen B. *Origines de l'esprit bourgeois en France*. Paris, 1927. P. 168.

угрозы для этого порядка, но, напротив, были его постоянным и возобновляющимся подтверждением. Однако промахи и успехи буржуазии не имели засвидетельствованного в Евангелии прошлого, поэтому церковь не заботилась о том, чтобы напоминать буржуазии о тщете и тяготах земной юдоли с тем же рвением, как она поступала в отношении аристократов и бедняков. Режим, управлявший жизнью буржуа и явившийся источником всех его радостей и страхов, не был известен Библии и не признавался ею¹⁹. Негибкость церкви или, скорее, ее неспособность идти в ногу с развитием буржуазного капитализма и встроить его, так или иначе, в рамки христианской веры стало символом и точной мерой постоянно растущего отчуждения между Церковью и буржуазией²⁰. Одним словом, буржуа всегда был *corpus alienum*²¹ в христианской концепции мира и человека.

Следовательно, с точки зрения христианского Запада с полным правом можно сказать, что буржуазия сама себя создала: в отличие от аристократа и бедняка буржуа действительно мог заявить, что своим утверждением и признанием он обязан только себе. На сцене всемирной истории буржуазия предстает в сочетании сомнительного великолепия с жалкой участью парвеню — при всей своей неуверенности она осознает это даже сегодня (если признать вместе с Фукуямой, что весь мир стал «буржуазным»). Мучительная неопределенность всегда была отличительным признаком буржуа, она была тем более мучительной, что в отличие от аристократа или бедняка, — буржуа действительно преуспел в изменении всего, к чему прикоснулся, и привел все в движение. «Он взял все в свои руки, — пишет Гротуйзен. — Он все сдвинул со своего места и подчинил новому миропорядку»²². Итак, исключительность роли буржуазии в мировой истории в том, что эту роль она создала сама, и более того, она полностью переписала сценарий мировой истории по своему образу и подобию. Буржуазия, этот весьма неуверенный в себе социальный класс, взял на себя ответственность, о которой никакой предшествующий социальный класс не мог и мечтать. Буржуа — это одновременно государь, священник,

¹⁹ Ibid. P. 373.

²⁰ Ibid. P. 236–280.

²¹ Иностранное тело (лат.).

²² Ibid. P. ix.

аристократ, бедняк и вообще все выпадающее или выходящее за пределы традиционной социальной иерархии.

«Бог ничем не помог величию буржуазии», — пишет Гротуйзен о возникновении буржуазии. А в связи с ее властью над «всеми делами, какие делаются под солнцем» он справедливо замечает: «Буржуа, пока оставался в своей скромной сфере, был частью миропорядка, созданного Богом, как и все прочие сословия с установленной социальной ролью; но он перестал быть частью этого миропорядка, как только ощутил свою силу. Поскольку он опирается на собственное провидение, он сам занял место Бога»²³. Действительно, буржуазия претендует на место Бога и Провидения. В отличие от представителей традиционного общественного строя христианской Европы у буржуазии не было никакой *внешней* опоры: она больше не могла ощущать себя надежно встроенной в миропорядок, гораздо более обширный и всеобъемлющий, чем она сама. Буржуазия могла лишь познавать свое величие и низость, свой непревзойденный творческий потенциал и столь же непревзойденную жажду разрушения, заглядывая в глубины собственной души и сердца; вот почему психология — типично буржуазная наука. То, что религия обычно находит в слове Божьем, буржуазный психолог должен обнаружить в темной силе, скрытой в глубине души буржуа. В результате древний христианский страх перед прегрешением против порядка, установленного Богом, трансформировался в страх перед наиболее темными и пугающими глубинами собственной души. Аристократ и бедняк еще жили в гармонии с собой благодаря фиксированной роли, которую Евангелие закрепляло за каждым из них; но буржуа был разделен в себе и против себя — внутреннее самораздвоение, наиболее явно выраженное в его неуверенности в том, что скрывается под его (отчаянно) рациональной (или даже рационалистской) самопрезентацией на сцене мировой истории. Сны разума рождают чудовищ Гойи. В итоге притча или *figura* в смысле Ауэрбаха, рассказывающая о буржуазии, обнаруживается не в Евангелии, а в самых темных глубинах души буржуа, которые постоянно угрожают его индивидуальности — а это случается гораздо чаще, чем хотелось бы самому буржуа. Отсюда склонность буржуазии к лицемерию, депрессии и неврозу. Книга Души стала Библией буржуа.

²³ Groethuysen B. Origines de l'esprit bourgeois en France. P. 184–185.

III. ФРЕЙД КАК ПОСЛЕДНИЙ ТЕОРЕТИК ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА

Эволюция, изложенная нами в общих чертах, наиболее ясно выражена в известной повести Р. Стивенсона «Странная история доктора Джекила и мистера Хайда». Неслучайно этот текст, датированный 1886 годом, появляется одновременно с размышлениями специалистов по массовой психологии о новой «эпохе масс», когда даже образованные интеллигентные люди добровольно превращаются в безмозглых и примитивных участников толпы. Повесть свидетельствует об озабоченности тем, что буржуа способен не просто на серьезные, но на самые ужасающие преступления, и о страхе буржуа перед той отвратительной реальностью, которую он обнаруживает *в себе*, в глубинах своей души. Традиционный страх перед Богом и нарушением Божественных заповедей трансформируется в страх перед собой и собственной агрессивностью.

Стивенсон совершенно верно распознал превращение религиозных страхов в психологические и выразил его в адекватной литературной форме. Стивенсон происходил из шотландской семьи с суровыми пуританскими нравами и всю свою жизнь противился христианской фиксации на грехе. Можно согласиться с наблюдением Г. К. Честертона: «Стивенсон был христианским теологом, не осознавая этого»²⁴. Но это наименее интересная часть общей правды. Интереснее всего в Стивенсоне то, что его нравственные воззрения чрезвычайно близки к неопределенной «ничейной полосе» между христианским и буржуазным мировоззрением, которое мы попытались определить выше с помощью Гротуйзена. Крайне важно поэтому еще одно замечание Честертонна о том, что Стивенсон обменял «тюрьму Пуританизма» на «тюрьму Пессимизма» и заместил кальвинистскую угрюмость ее секуляризованной шопенгауэровской буржуазной версией — точно так же многие культурные пессимисты в конце XIX века увлеклись унылой картиной *condition humaine*, нарисованной Шопенгауэром, в которой отсутствие несчастья — лучшее, на что можно надеяться²⁵.

Действительно, в повести Стивенсона встречаются несколько реминисценций понятия христианского греха: например, Хайд

²⁴ Chesterton G. K. Robert Louis Stevenson. London, 1927. P. 244.

²⁵ Ibid. P. 233. Познавательная и увлекательная история влияния Шопенгауэра на пессимизм конца XIX в. представлена в: Pierrot J. L'Imaginaire Décadent. Paris, 1977. P. 61–103.

предпочитает писать свои богохульства на полях религиозных трактатов, которые высоко ценит доктор Джекил, кроме того, Хайд разбил портрет отца Джекила — очевидный психологический эквивалент власти Бога²⁶. Но самый интересный аспект концепции Стивенсона обнаруживается в двух других моментах его повести. Первый связан с осознанием Джекилом *двойственности* природы человека и самого себя: «В своей личности абсолютную и изначальную двойственность человека я обнаружил в сфере нравственности. Наблюдая в себе соперничество двух противоположных натур, я понял, что назвать каждую из них своей я могу только потому, что и та и другая равно составляют меня»²⁷. Джекил понял, что его личность вмещает в себя как и Джекила, так и Хайда, что в глубинах его индивидуальности образец буржуазной респектабельности сожигательствует с отвратительным и опасным чудовищем. Более того, в финале повести становится ясно, что из двух натур именно чудовище оказывается сильнее и выразительнее. Второй момент связан с тем, что химия, то есть наука (этот «протез», который, согласно Фрейдю, возвысил человека до почти божественного статуса), позволила совершить неестественное разделение двух натур человека. Наука — еще одно типично буржуазное изобретение, не вписывавшееся в *Weltanschauung* аристократов и бедняков, — позволила Джекилу разрушить «данный Богом порядок» целостной личности и совершить роковое разделение себя на две природы, в результате чего единственным выходом стало самоубийство.

Это подводит к пониманию главной мысли повести Стивенсона. После разрушения Божественного порядка человек как *целостная личность* больше не предстает перед своим судьей (Богом), как было в христианстве: традиционная оппозиция между целостной личностью и Богом теперь трансформируется в оппозицию *внутри самой личности*. Индивид распался на части, богоподобную и преступную, и все отношения между Богом и человеком-христианином теперь переносятся на взаимодействие двух элементов буржуазной личности. Джекил боится не Бога, но Хайда, то есть, по сути, *себя*. Стивенсон изо всех сил старается внушить читателю, что Хайд, несмотря на свои чудо-

²⁶ Stevenson R. L. The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde. 1886; reprint. New York, 1966. P. 47, 70. (Рус. пер. И. Гуровой.)

²⁷ Ibid. P. 57.

III. ФРЕЙД КАК ПОСЛЕДНИЙ ТЕОРЕТИК ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА

вищные поступки, не бросает вызов христианскому порядку и его заповедям, но угрожает только нравственной целостности Джекила. В финале повести Джекил уступает не Богу или дьяволу, но Хайду, то есть собственному *alter ego*. Воплощенный в Джекиле христианский Бог превращается в двусмысленного бога буржуазной личности, раздираемой противоречиями и пугающей саму себя: Бог не является больше высшим судьей единой и неделимой личности аристократа или бедняка, теперь одна сторона личности буржуа судит другую сторону самого себя, ее мотивации и поступки. Религия заменяется психологией. В повести Стивенсона прекрасно изображается страх буржуа перед порядком, созданным им *ex nihilo*²⁸, и объясняется, как этот страх заявляет о себе в исследованиях психологов (масс).

С этой точки зрения не должно удивлять, что временные превращения Джекила в Хайда напоминают то, что, по мнению специалистов по массовой психологии, случается с людьми, теряющими свою индивидуальность в толпе. Больше всего психологов при этом поражает исключение самосознания, той части себя, которая отвечает за свои поступки. Но именно таково действие таинственной микстуры Джекила:

В старину люди пользовались услугами наемных убийц, чтобы их руками творить свои преступления, не ставя под угрозу ни себя, ни свою добрую славу. Я был первым человеком, который прибегнул к этому способу в поисках удовольствий. Я был первым человеком, которого общество видело облаченным в одежды почтенной добродетели и который мог в мгновение ока сбросить с себя этот временный наряд и, подобно вырвавшемуся на свободу школьнику, кинуться в море распущенности²⁹.

Подобно индивиду, с удивительной легкостью расстающемуся в толпе со всем, что отличает его от других людей, и во время краткого коллективного безумия наслаждающегося полной социальной свободой, Джекил, сознательно превратившись в Хайда, смог временно отбросить все свойства, определяющие его место в обществе. В обоих случаях в итоге «узы долга распались»³⁰, как дважды повторяет Стивенсон, и возникло существо, способное исключительно к агрессии и разрушению.

²⁸ Из ничего (*лат.*).

²⁹ *Ibid.* P. 61.

³⁰ *Ibid.* P. 58, 67.

Оно внушает каждому «приличному» буржуа чувство глубокого отвращения, омерзения и страха (возможно, именно потому, что буржуа прекрасно знает, что оно восстало из глубин его *собственного* подсознания).

Тот факт, что Хайд — бессознательное доктора Джекила, не нуждается в разъяснениях. Превращение в Хайда позволило Джекилу открыто потворствовать всем своим желаниям, которые он никогда не потерпел бы в себе, оставаясь приличным буржуа; но, подозревая об их существовании, он связывал их с бессознательной, животной частью своей личности. И в данном случае повесть Стивенсона — аллегория психологии масс и страхов перед собственным бессознательным, которые буржуазия спроецировала на массы. Когда Эспинас говорит о животном начале группы или толпы, когда Тард размышляет о законах имитации, вынуждающих человека терять свою индивидуальность в толпе, когда Лебон рассуждает о «коллективной душе», управляющей толпой, из этого всегда делается вывод, что в результате временного паралича умственных способностей человек опускается до уровня (коллективного) бессознательного. Человек в толпе лишен самосознания; он действует на основе импульсов подсознания просто потому, что он отказался от своей индивидуальности и уже не владеет собственной личностью, которую можно осознавать. Идеи, позаимствованные у Шопенгауэра или у Гартмана, использовались для демонстрации разрушительного и примитивного характера коллективного бессознательного³¹.

Стивенсоновский Хайд — явный продукт этой школы. Буржуа больше всего боится собственного бессознательного: это его «другой», находящийся вовне и чуждый рациональному «я», никогда не осознающий себя, но тем не менее определяющий историю жизни. С этой точки зрения бессознательное — буржуазное извращение христианского Бога и христианского Провидения. Независимо от того, как далеко буржуа удаляется от своего бессознательного, оно неизбежно остается частью его

³¹ *Hartmann E. von. Philosophie des Unbewussten. In 3 Bd. Leipzig, 1904. (Рус. пер.: Гартман Э. Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного. М.: Красанд, 2010.)* Подробная, но не слишком оригинальная историческая сводка всех концепций бессознательного с конца XVIII в. представлена в: *Ellenberg H. F. The Discovery of the Unconscious. New York, 1970.*

личности. Для аристократа или бедняка христианской эпохи стремление произвести такое разделение в собственной душе было абсолютно чуждым и непостижимым: понятие бессознательного просто не имело смысла. Если психология — типичная буржуазная наука, то бессознательное, в свою очередь, — образцовый буржуазный продукт этой буржуазной науки.

Мы можем сопоставить доктора Джекила и Дон Жуана, образцового аристократа, созданного Моцартом и Лоренцо да Понте. Подобно Джекилу, Дон Жуан отличался респектабельностью, которая полагалась ему согласно социальной роли; подобно Джекилу, он искренне наслаждался этой социальной респектабельностью и даже использовал ее в своих отношениях с Церлиной. Как и у Джекила, у Дон Жуана была другая, темная сторона его личности. Но Дон Жуан не позволял внутреннему напряжению разорвать свою личность надвое, даже когда Командор (и возвышенная музыка, сочиненная Моцартом для этой сцены) с предельной ясностью предрекает ему вечные муки ада, если он будет упорствовать в нежелании отказаться от темной стороны своей личности. Именно этим аристократ Дон Жуан принципиально отличается от буржуа Джекила. Дон Жуан воспринимает себя так, что для него просто невозможна ситуация, когда одна часть его личности оказалась бы в прямой оппозиции к другой: Дон Жуан видит себя со стороны, и, следовательно, видит, как обычно бывает, единое целое (хотя само это единство может сочетать в себе и хорошее, и плохое). Для Дон Жуана с его «децентрированной самооценкой» вообще нет никакой причины считать, что моральная развращенность и социальная респектабельность не могут быть аспектами одной и той же целостной личности. Единство децентрированного самосознания для него дороже спасения души. Буржуа, напротив, разделяет себя на несколько конвенциональных элементов, которые определяют его сходство или отличие от окружающих и которые делаются предметом психологического исследования. Аристократ объединяет в себе несколько конвенциональных элементов (светский человек, эротоман) в нечто совершенно новое и избегает психологического анализа. Душа аристократа — синтетическая, душа буржуа — аналитическая, и психоаналитическая терапия индивида-буржуа вполне уместно называется «психоанализом». Фрейдизм, будучи ящиком Пандоры с набором неприятных сюрпризов, никогда не подошел бы ари-

стократам и людям, мышление и мировоззрение которых было сформировано аристократическим обществом.

Фрейд, более радикальный и циничный, чем его предшественники, отказался от идеи, что низшие, животные уровни человеческой души ответственны за склонность индивида становиться частью толпы. Фрейд поместил эту склонность на противоположный полюс души, первоначально названный *Ich-Ideal*, а впоследствии *Über-ich*, «Сверх-Я». В отличие от Лебона или Стивенсона, на взгляд позднего Фрейда, причины, вызывавшие в определенных обстоятельствах слияние индивида и толпы, отнюдь не относились к примитивным животным инстинктам. Согласно Фрейду, это слияние происходит лишь после того, как ловкий демагог внушает индивиду(-ам) некий религиозный или политический идеал. Не лишено правдоподобия в данном выводе то, что примитивные животные инстинкты никогда не вызвали бы крайнюю степень социальной сплоченности, свойственную толпе. В отличие Лебона и других Фрейд полагал, что типичная для толпы социальная сплоченность не отрицает цивилизацию, но убедительно доказывает ее достижения.

Однако в результате все негативные ассоциации, связанные с толпой, переносятся на понятие цивилизации. Руководствуясь совершенно иными соображениями, Фрейд пришел к согласию с критикой цивилизации, сформулированной, например, Руссо. Но, как мы скоро увидим, он в этом смысле пошел намного дальше Руссо. В некотором смысле критика цивилизации у Фрейда еще более радикальная и бескомпромиссная, чем у Руссо. Известная сентенция Руссо — *retournons à la nature*³² — была призывом к созданию цивилизации, которая уважала бы человеческую природу. Для Фрейда примирение цивилизации и человеческой природы невозможно *sui generis*, поскольку у цивилизации нет другой цели, кроме подавления и подчинения человеческой природы.

ФРЕЙД О ПРИРОДЕ И ПРОИСХОЖДЕНИИ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Природа и происхождение цивилизации, с точки зрения Фрейда, тесно связаны. На первый взгляд, то же самое говорит историзм, согласно которому нужно обратиться к истории того или иного явления, чтобы понять его природу и характерные осо-

³² Вернемся к природе (фр.).

III. ФРЕЙД КАК ПОСЛЕДНИЙ ТЕОРЕТИК ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА

бенности. Но было бы непростительной ошибкой связывать фрейдовский анализ цивилизации с историзмом. Если историки видели между природой и историей тесную, почти логическую связь³³, то взгляды Фрейда намного ближе к теории естественного права.

Теоретики естественного права, такие как Гоббс, Локк или Руссо, стремились вывести концепцию цивилизованного общества из рассуждений о природе дообщественного и доисторического человека. Определив человеческую природу, теоретики естественного права традиционно постулировали существование договора, который, как предполагалось, стал результатом соглашения всех дообщественных индивидов, заключенного для преодоления трудностей естественного состояния. Описания подробностей этого гипотетического сценария теоретиками естественного права сильно расходились между собой, но тем не менее именно такой сценарий просматривается в сочинениях большинства мыслителей этой традиции. Та же схема аргументации воспроизводится во фрейдовской теории общества — что оправдывает мой тезис, вынесенный в заглавие главы, согласно которому Фрейда можно считать последним великим теоретиком естественного права.

Подобно теоретикам естественного права, сводившим всю человеческую историю к одному решающему событию — созданию цивилизованного общества в результате единодушного принятия социального договора, Фрейд сводит всю человеческую историю к одному крайне драматичному событию доисторического прошлого. И подобно тому как теоретики естественного права видели в исходном договоре матрицу всех последующих исторических явлений (например, государства, закона, цивилизации, социальной организации и так далее), Фрейд выводит любое индивидуальное и коллективное поведение из этого весьма драматичного и травматического события, случившегося в предыстории человечества. И теоретики естественного права, и Фрейд доказывают, что все известное нам в

³³ В своей книге (*Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historians Language*. The Hague and Boston, 1983) я попытался предложить логическое основание этого тезиса, который историцисты нередко обосновывают в несколько импрессионистской манере. (Рус. пер.: Анкерсмит Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков / пер. О. Гавришиной, А. Олейникова. М.: Идея-Пресс, 2003.)

качестве «истории» представляет собой не что иное, как простое повторение, непрерывное атавистическое воспроизведение опыта — в масштабе личности и всего коллектива — единственного решающего события (как его ни назови), с которого начинается история и которым она в определенном смысле заканчивается. Ведь после первого события в истории человечества не произошло и не может произойти ничего, что способно существенно изменить возникшую социальную реальность. «История» как таковая, предмет страстного изучения историков, по словам Филиппа Риффа, просто «бестолковая суэта»³⁴ в сравнении с этим единственным всеобъемлющим моментом творения цивилизованного общества.

Психологический вариант теории естественного права наиболее ясно представлен в книге Фрейда «Тотем и табу», где излагается гипотеза об убийстве примитивным племенем своего отца. Суть в том, что примитивный отец монополизировал все сексуальные контакты с женщинами, вынудив молодых мужчин к сексуальному воздержанию либо экзогамии. Неудовлетворенные этой ситуацией молодые мужчины убили праотца, а после убийства съели его тело, полагая, что таким образом они получают его силу. Это не было просто ужасной, но случайной подробностью: согласно Фрейду, акт каннибализма объясняет возникновение ритуальной тотемической трапезы и многого другого, если не всего, что определяет позднейшее человеческое общество. Поедание священного тотемного животного осуществляется в память об убийстве праотца, и через это воспоминание акт основания общества передается следующим поколениям. Фрейд с удовольствием указывает (вполне ожидаемо со стороны такого непримиримого врага религии, основанной на Божественном откровении), что все каннибалистские элементы были тщательно сохранены в христианском Святом причастии. В ходе этого в высшей степени сакрального события верующий вкушает тело и пьет крови Христа, что символизирует единство христианской общины. Самая краткая и красноречивая сводка всех аспектов отцеубийства предлагается самим Фрейдом:

В один прекрасный день изгнанные братья соединились, убили и съели отца и положили, таким образом, конец отцовской орде. Они осмелились сообщать и совершили то, что было бы невозмож-

³⁴ Rieff P. Freud: The Mind of a Moralizer. New York, 1959. P. 212.

III. ФРЕЙД КАК ПОСЛЕДНИЙ ТЕОРЕТИК ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА

но каждому в отдельности. (Может быть, культурный прогресс, умение владеть новым оружием дал им чувство превосходства.) То, что они, кроме того, съели убитого, вполне естественно для каннибалов-дикарей. Жестокий праотец был, несомненно, образцом, которому завидовал и которого боялся каждый из братьев. В акте поедания они осуществляют отождествление с ним, каждый из них усвоил себе часть его силы. Тотемическая трапеза, может быть, первое празднество человечества, была повторением и воспоминанием этого замечательного преступного деяния, от которого многое взяло свое начало; социальные организации, нравственные ограничения и религия.

Для того чтобы, не считаясь с разными предположениями, признать вероятными эти выводы, достаточно допустить, что объединившиеся братья находились во власти тех же противоречивых чувств к отцу, которые мы можем доказать у каждого из наших детей и у наших невротиков, как содержание амбивалентности отцовского комплекса. Они ненавидели отца, который являлся таким большим препятствием на пути удовлетворения их стремлений к власти и их сексуальных влечений, но в то же время они любили его и восхищались им. Устранив его, утолив свою ненависть и осуществив свое желание отождествиться с ним, они должны были попасть во власть усилившихся нежных душевных движений. Это приняло форму раскаяния, возникло сознание вины, совпадающее с испытанным всеми раскаянием. Мертвый теперь стал сильнее, чем он был при жизни; все это произошло так, как мы теперь еще можем проследить на судьбах людей. То, чему он прежде мешал своим существованием, они сами себе теперь запрещали, попав в психическое состояние хорошо известного нам из психоанализа «позднего послушания». Они отменили поступок, объявив недопустимым убийство заместителя отца тотема, и отказались от его плодов, отказавшись от освободившихся женщин. Таким образом, из сознания вины сына они создали два основных табу тотемизма, которые должны были поэтому совпасть с обоими вытесненными желаниями эдипова комплекса. Кто поступал наоборот, тот обвинялся в единственных двух преступлениях, составляющих предмет заботы примитивного общества³⁵.

Это событие — причем, подобно большинству теоретиков естественного права, Фрейд достаточно откровенно признает его *гипотетическим событием* — концентрирует в себе все, что превращает дообщественную орду отца в «орду братьев»,

³⁵ Freud S. Totem and Taboo // SE. Vol. 22. P. 141–143. (Рус. пер.: Фрейд З. Тотем и табу / пер. М. Вульфа. СПб.: Азбука-Классика, 2005. С. 225–228.)

которой наше общество остается по сей день. Как и в теориях общественного договора XVII–XVIII веков, все существенные черты социального или гражданского строя могут быть выведены из природы этого события, определившего возникновение общества.

Впрочем, не должно удивлять, что психолога Фрейда особенно интересовали социально-психологические черты человеческого общества, которые мало заботили теоретиков естественного права. Например, в описании убийства отца легко увидеть, почему инцест — табу для всякого человеческого общества. Это табу напоминает о сексуальном воздержании, которое отец наложил на молодых мужчин и которое они продолжали соблюдать вследствие специфического механизма *nachträgliche Gehorsamkeit* («позднего послушания»). Не менее интересно (особенно с точки зрения традиции общественного договора), что происхождение государства связывается не с привлекательными сторонами будущего сотрудничества, указанными в договоре, принимаемом всеми будущими членами цивилизованного общества, но с подавлением постоянного осознания общей вины. Члены «общества братьев», а именно им, по сути, остается цивилизованное общество, опознают друг друга лишь через воспоминание об убийстве отца, за которое они все несут ответственность. С самого начала на человеческом обществе лежит проклятие, оно не рождается из некоего многообещающего и освобождающего коллективного действия. От коллективного действия нельзя ожидать благоприятных результатов, а начало истории и человеческого общества ознаменовано чудовищной трагедией и травматическим воспоминанием о ней.

Замечательный аспект учения Фрейда о происхождении человеческого общества состоит в том, что в отличие от традиционных теорий общественного договора оно предлагает решение рассмотренной выше проблемы выбора между методологическим индивидуализмом и коллективизмом. Теории общественного договора — все без исключения — были индивидуалистскими. С политической точки зрения их значение было положительным: мы, несомненно, должны выступать против политической философии, представляющей индивидуальное как простую эманацию коллективного. Но, как *ad nauseam*³⁶ доказывал историзм XIX века, эти теории отличались полной слепотой к тому, чем

³⁶ До тошноты, до бесконечности (лат.).

III. ФРЕЙД КАК ПОСЛЕДНИЙ ТЕОРЕТИК ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА

индивид обязан обществу. Подобная слепота опасна, поскольку она мешает понять, в какой мере коллективное, превосходящее индивида, парадоксальным образом способно служить делу свободы личности³⁷. Это измерение коллективного имеет «избирательное сродство» с историей, которая функционирует как резервуар или хранилище предшествующего коллективного действия. Как демонстрируют историки, радикальный разрыв с историей, подобный Французской революции, даже если он воодушевляется самыми индивидуалистскими политическими теориями, на практике часто приводит к уничтожению свободы личности.

В учении Фрейда о происхождении цивилизованного общества проблема выбора между методологическим индивидуализмом и методологическим коллективизмом, так сказать, просто испаряется. В этом учении нет ни временной, ни логической иерархии между обществом и индивидом: согласно особому фрейдовскому варианту теории естественного права, общество и индивид возникают *одновременно*. Человек становится *индивидом* лишь благодаря своей причастности к *коллективной* вине в убийстве отца, что происходит в тот же момент, когда возникает *общество*. Индивидуальное и коллективное, так сказать, равны, и ни одно из них не имеет приоритета. Фрейд добивается значительного прогресса в решении проблемы, непосильной для традиционной философии естественного права, поскольку он делает основной акцент на полной психологической метаморфозе индивида при переходе от «орды отца» к цивилизованному обществу. Индивид, по сути, становится абсолютно новым видом человека — и в этом новом человеке все, что мы считаем индивидуальным, неразрывно связано с тем, что мы считаем коллективным. Вот почему после возникновения цивилизованного общества различие между индивидуальным и коллективным оказывается самой бедной и беспомощной абстракцией, ведущей к заблуждению, а не к решению проблемы. Сходным образом, если мы придерживаемся фрейдовской теории естественного права, а не традиционной версии или доктрины коллективистов (марксистов), представляющих другую крайность, нам легче избежать тех политических угроз, которые возникают

³⁷ Развитие мысли о том, что коллективность может иногда функционировать как лучшая гарантия свободы отдельного гражданина, см. во введении к моей книге: *Ankersmit F. Against Ethics // Aesthetic Politics: Political Philosophy Beyond Fact and Value*. Stanford, 1997.

из-за отказа от (фрейдовского или какого-либо иного) синтеза индивидуального и коллективного в человеческой природе.

В травматическом воспоминании об убийстве отца исток не только сознания, но и коммуникации. Сознание открывает в индивиде *forum internum*³⁸, сферу потенциального опыта самого себя, являющегося необходимым условием любой коммуникации между людьми. В отсутствие сферы потенциального внутреннего опыта попросту нет предмета коммуникации — простых данных внешней реальности для этого недостаточно. Лишь после того, как внешняя реальность, так сказать, *прошла через* этот *forum internum*, становится возможной осмысленная коммуникация об этой реальности. Самое главное: *forum internum* играет решающую роль в том, что мы говорим не только о себе, но *также* о внешней реальности. Это отличает осмысленную коммуникацию от простого животного выражения боли, страха или счастья. Высказывания людей о внешней реальности приобретают смысл лишь потому, что наш *forum internum* одновременно дает возможность и требует их формулировать. Даже если мы говорим исключительно о внешних предметах, не прибавляя ничего о самих себе, мы вынуждены считаться с тем, что все наши высказывания как бы сопровождаются кратким вступлением: «я думаю», «я полагаю», «я думаю, важно заметить, что» — во всех этих случаях «я» относится к *forum internum*, который с психологической точки зрения возник одновременно с убийством отца. Следовательно, без созданного совестью *forum internum* человечество никогда не совершило бы переход от примитивного механического восклицания (предельный уровень коммуникации животных) к подлинно социальному уровню осмысленной коммуникации между людьми.

Кроме того, общее чувство вины дает человечеству общую *тему* для коммуникации: дискурс орды братьев должен будет сосредоточиться на том, как чувство вины переживается отдельными участниками общественного устройства и как к нему следует относиться. Таким образом, история как общее для всех прошлое и дискурс о моральном поведении включается в коммуникацию и начинает играть в ней важную роль. На чувстве вины также были основаны все догадки и знания о природе морального и социального строя, определяющего жизнь людей. Как замечает Фрейд, сама этимология слова «совесть» — немец-

³⁸ Внутренний суд совести (лат.).

III. ФРЕЙД КАК ПОСЛЕДНИЙ ТЕОРЕТИК ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА

кое *Gewissen*, связанное с *Wissen* («знание») — объясняет это: «Что такое „совесть“? Как показывает само название, совесть составляет то, что лучше всего известно»³⁹.

Фрейд подчеркивает, что цивилизация и общество возникли под эгидой специфической, но важнейшей амбивалентности чувств, которые сыновья испытывали к отцу. Они любили отца, восхищались им, но и ненавидели его. Душе нет дела до рационалистической интуиции, полагающей, что любовь и ненависть исключают друг друга. Напротив, Фрейд осмелился утверждать, что те, кого мы любим больше всего, неизбежно вызывают у нас самую сильную ненависть. Как показывает Фрейд, это оставило неизгладимый след на взаимоотношениях людей в обществе. Имеется в виду то, что Кант называл *ungesellige Geselligkeit*⁴⁰ человеческого сообщества, когда человек в общении открывает в людях «другого», «которого не может выносить, но без которого не способен жить». Сам Фрейд предпочитал в этом контексте вспоминать притчу о мерзнущих дикобразах, придуманную последователем Канта Шопенгауэром. Холодной ночью дикобразы собрались вместе, чтобы согреться теплом своих тел, но, поскольку они ранили друг друга иглами, им пришлось искать оптимального отношения взаимной близости и дистанции. Точно так же происходит и в наших отношениях с другими людьми: верное и лаконичное замечание в мемуарах Сен-Симона о президенте Арле — «он всегда чувствует себя не в своей тарелке, как и все остальные рядом с ним» — распространяется в большей или меньшей степени на всех людей.

Наконец, доисторическое убийство отца можно сравнить с Большим взрывом, которым астрономы объясняют возникновение Вселенной. Большой взрыв породил всю материю во Вселенной и выкристаллизовал все законы, действующие до сих пор в физической реальности, точно так же социальный «большой взрыв» отцеубийства создал человеческое общество и все психологические и социологические законы, определяющие его функционирование до сегодняшнего дня. В продолжение астрономической метафоры вспомним, что астрономы измерили так называемое реликтовое излучение, которое интерпретируется как эхо Большого взрыва, случившегося пятнадцать миллиардов лет назад. Согласно Фрейду, аналогичное эхо социального

³⁹ Freud S. Totem and Taboo. P. 67. (Рус. пер.: С. 115.)

⁴⁰ Необщительная общительность (нем.).

«большого взрыва» до сих пор уловимо в глубинах нашей души. Эдипов комплекс структурно идентичен убийству отца, с которого началась человеческая история.

Чтобы убедиться в этом, нужно вернуться к самой ранней фазе нашего психического развития, а именно в детство, когда люди живут в почти солипсическом единстве с миром без разделения на себя и других. Акт разделения привел к тому, что, вероятно, было величайшей потерей в жизни: в самом буквальном смысле мы потеряли целый мир, в противостоянии с которым и в страхе перед которым нам отныне приходится существовать в роли ничтожных индивидов. Ничего удивительного, что нам хочется устранить это ужасное и травматическое событие нашей психической истории и вновь обрести состояние солипсического блаженства. Это, так сказать, логическая и психологическая «тайная жизнь» нашего либидо, импульс, действующий то слабее, то сильнее, но всегда направленный на восстановление нашего единства с реальностью или частями реальности.

Поскольку для ребенка главная реальность — это его родители, у него есть два варианта восстановления единства. Ребенок выбирает либо присвоение мира (Фрейд использует термин *Objektwahl*), либо идентификацию себя (*Identifikation*) с объектом, к единству с которым он стремится. Соответственно либидозное желание восстановления исходного солипсического состояния принимает форму «обладания» реальностью или «бытия» реальности. У мальчика отец вызывает механизм идентификации («бытия»), а мать — механизм *Objektwahl* («обладание»). Отсюда подсознательное желание ребенка убить отца, чтобы сексуально овладеть матерью, — а также абсурдные и странные, на первый взгляд, заявления Фрейда о психической жизни ребенка. Очевидно, если судить в этом свете, в эдипальной матрице воспроизводится исходная драма убийства отца с целью достижения сексуальной свободы. Таким образом, доисторическое поныне определяет нашу психическую жизнь. История не смогла здесь ничего существенно изменить, ведь с убийством отца она началась и закончилась одновременно.

ПЕССИМИЗМ ФРЕЙДОВСКОЙ ТЕОРИИ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА

Выше отмечалось противоречие в книге Лебона о массовой психологии: психологический механизм, ответственный за возник-

III. ФРЕЙД КАК ПОСЛЕДНИЙ ТЕОРЕТИК ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА

новение социальных масс, совпадает с механизмом, создающим цивилизации. Судя по всему, психологический подход Лебона к цивилизации внес путаницу в его представления о том, что есть благо и зло с социологической или исторической точки зрения: цивилизация оказалась неотличимой от неприятного современного феномена толпы. Как мы увидели, это относится и к учению Фрейда о массах, хотя по другим причинам. Фрейд полагает, что Сверх-Я в человеческой душе — союзник цивилизации, но в то же время оно неизбежный сообщник масс. Без Сверх-Я нет масс, но нет и цивилизации. Психология странным образом вновь провоцирует на безразличие к цивилизации и тому, что ей угрожает.

Но в поздний период своего творчества Фрейд пошел еще дальше. В его поздних сочинениях психология не только свидетельствует о безразличии и нерешительности в отношении цивилизации, но даже заявляет о прямом противостоянии между глубинными психологическими потребностями людей и цивилизацией. Так, например, в книге «Неудовлетворенность культурой», само название которой достаточно красноречиво, предлагаются рассуждения, существенно отличающиеся как от выводов массовой психологии Лебона, так и от содержания раннего сочинения самого Фрейда «Массовая психология и анализ человеческого Я». Произошел удивительный *renversement des alliances*⁴¹. Лебон и молодой Фрейд, несмотря на упомянутые выше колебания, явно отдавали предпочтение культуре и цивилизации, а не психологическим механизмам, которые (как их ни определяй) угрожали культуре. Но к концу жизни Фрейд отказывается от этой позиции, охотно принимаемой нами, и выступает на стороне инстинкта против цивилизации⁴². Согласно его учению, в «Неудобствах культуры» люди несчастны и разочарованы цивилизацией, причем у нас есть для этого все основания, поскольку цивилизация непрерывно и часто без нужды препятствует реализации наших инстинктивных желаний.

Пока главную роль в анализе Фрейда играло либидо, устремленное на восстановление единства, прямого конфликта между инстинктом и цивилизацией можно было избежать. Более того, в рамках этой концепции цивилизация даже по-своему помогает достижению единства, к которому стремится либидо. Но все

⁴¹ Переворот союзнических отношений (*фр.*).

⁴² Roazen P. Freud: Political and Social Thought. New York, 1968. P. 268–273.

радикально меняется, когда Фрейд, особенно после завершения этапного сочинения «По ту сторону принципа удовольствия», конструирует оппозицию между либидо, с одной стороны, и инстинктом смерти и агрессии — с другой⁴³. Разумеется, инстинкт смерти и агрессии несет угрозу и является непримиримым врагом цивилизации и упорядоченного общественного бытия, однако важнее то, что, почти по Гегелю, его можно назвать «хитростью цивилизации». Я имею в виду утверждение Фрейда, что цивилизация, защищая себя от атаки со стороны инстинкта смерти и агрессии, сумела направить этот инстинкт против самости. Изначально инстинкт направлен против того, что вне самости, но величайший успех цивилизации (и, вероятно, условие ее существования) состоит в том, что, заставляя этот инстинкт атаковать самость, она превращает его в могущественного союзника. В итоге открывается странная картина: альянс между самым возвышенным и самым низменным в человеческой душе, между тем, что создало величайшие достижения цивилизации, и тем, что является наиболее темным и опасным в человеческом уме. Жертвой этого невероятного альянса становится самость, поскольку она допускает насилие и жестокое обращение со стороны своего собственного инстинкта агрессии.

Очевидный пример этого нового механизма можно найти в сексуальности. Во-первых, Фрейд теперь ассоциирует сексуальность с инстинктом смерти и агрессии, а не с либидо и его ностальгическим стремлением к солипсическому единству с миром. Секс — это агрессия. Именно по этой причине цивилизация хочет заключить сексуальное поведение в узкие, приемлемые для нее рамки, чтобы впредь не опасаться атаки со стороны сексуальности и всего, что сексуальность собой символизирует. Цивилизация достигает цели, превращая инстинкт агрессии в своего рода психологический хлыст, дисциплинирующий социальное поведение индивидов. Мучение, которое может представлять для других сексуально неприемлемое поведение, теперь превращается во внутреннее мучение сексуального воздержания. Неудивительно, что цивилизация постоянно ввергает нас в состояние фрустрации и неудовлетворенности, иногда приво-

⁴³ *Freud S. Beyond the Pleasure Principle // SE. Vol. 18. P. 3–66.* (Рус. пер.: Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Фрейд З. Я и Оно. Труды разных лет. Т. 1. Тбилиси: Мерани, 1991.)

дящее к неврозам. Вот почему Фрейд встает на сторону скорее инстинкта смерти, чем цивилизации. Показательно стремление Фрейда представить сексуальное воздержание в невыгодном свете: это скорее знак слабости, чем силы, если индивид легко соглашается на принятие грубых, беспощадных и в конечном счете своекорыстных предписаний цивилизации.

Один из самых печальных выводов Фрейда заключается в том, что столь явно похвальные вещи, как *Triebverzicht*⁴⁴ и самодисциплина, — результат слабости, а не силы. До Фрейда индивид, которому удавалось ограничить свое социально неприемлемое (сексуальное) поведение, утешал себя тем, что правильное поведение служит доказательством высоких нравственных качеств и чувства ответственности; после Фрейда индивид, легко отказывающийся от удовлетворения своих желаний, приобретает презренное сходство с *Überguter* (наивным простачком)⁴⁵. К внутренним мучениям, которые вызывает цивилизация, Фрейд добавляет презрение человека к самому себе. Фрейдовская неприязнь к *Überguter* отчетливо резонирует с его суровым суждением о человеке, живущем «праведной» жизнью: «Только слабовольные люди покорились столь далеко зашедшему посягательству на их сексуальную свободу»⁴⁶. Как и для Ницше, для Фрейда мораль — это лицемерие слабого⁴⁷.

⁴⁴ Отказ от стремления (нем.).

⁴⁵ Freud S. «Civilized» Sexual Morality and Modern Nervous Illness // SE. Vol. 9. P. 203. (Рус. пер.: Фрейд З. «Культурная» сексуальная мораль и современная нервозность // Зигмунд Фрейд, психоанализ и русская мысль / сост. и авт. вступ. ст. В.М. Лейбин. М.: Республика, 1994. С. 39.)

⁴⁶ Freud S. Civilization and Its Discontents // SE. Vol. 21. P. 105. (Рус. пер.: Фрейд З. Неудобства культуры // Фрейд З. Художник и фантазирование. М.: Республика, 1995. С. 318.)

⁴⁷ «Слабость следует перелгать в заслугу, это бесспорно — с этим обстоит так, как Вы говорили <...> а бессилие, которое не воздает, — в “доброту”; трусливую подлость — в “смирение”; подчинение тем, кого ненавидят, — в “послушание” (именно тому, о ком они говорят, что он предписывает это подчинение, — они именуют его Богом). Безобидность слабого, сама трусость, которой у него в досталь, его попрошайничество, его неизбежная участь быть всегда ожидающим получает здесь слишком ладное наименование — “терпение”, она столь же ладно зовется добродетелью; неумение отомстить за себя называется нежеланием мстить, может быть, даже прощением (“ибо они не ведают, что творят, — только мы ведаем, что они творят!”). Говорят также о “любви к врагам своим” — и потеют при этом». См.: Nietzsche F. The Genealogy of Morals // Nietzsche F. “The Birth of Tragedy” and “The Genealogy of Morals” /

Итак, конфликт между индивидом и цивилизацией следует прямо из их природы и неизбежно приводит к посягательствам на свободу:

Индивидуальная свобода не является достижением культуры. Максимальной она была до всякой культуры, впрочем, тогда она чаще всего не имела никакой ценности, потому что индивид был едва ли в состоянии ее защитить. С развитием культуры она ограничивается, а справедливость требует, чтобы никто не уклонился от этих ограничений⁴⁸.

Создание организованного общества достигает успеха лишь потому, что цивилизация не заботится о счастье и психическом благополучии индивида. Неврозы, вызываемые в душе индивида жестоким самоограничением, свидетельствуют о победе цивилизации над стремлением индивида к удовлетворению своих желаний. И поэтому, на взгляд позднего Фрейда, невроз и цивилизация не исключают друг друга, но находятся на одном уровне: мы инвестируем свою психическую энергию либо в невроз, либо в цивилизацию. Мы настолько же цивилизованы, насколько невротичны. Печально, что именно неврозам мы обязаны величайшими достижениями в искусстве, философии и, возможно, в науке⁴⁹.

Вследствие неизбежного конфликта между индивидом и цивилизацией Фрейд не связывает больших надежд с программами социальных преобразований⁵⁰. Способность человека

transl. F. Golfing. New York, 1956. P. 180–181. (Рус. пер.: Ницше Ф. К генеалогии морали / пер. К.А. Свасьяна // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 432–433.)

⁴⁸ Freud S. Civilization and Its Discontents // SE. Vol. 21. P. 95–96. (Рус. пер.: С. 314.)

⁴⁹ Фрейд, искренне веривший в науку, помещает ее вне пределов того, что может быть затронуто превратностями человеческой психологии. Это на самом деле весьма странно, если вспомнить, что одно из главных следствий из учения Фрейда — «психологизация» любой реальности; не может быть реальности как предмета науки, если она не связана так или иначе с нашим психологическим состоянием. Но в противоречии с этим главная линия рассуждений Фрейда о науке состоит в том, что наука и только наука способна излечить и обезопасить нас от неврозов и всех душевных недугов, которые цивилизация причиняет человеческой душе.

⁵⁰ По этой причине недостаточно реалистична попытка Маркузе совместить психоанализ Фрейда с утопическим мышлением. Однако я не

III. ФРЕЙД КАК ПОСЛЕДНИЙ ТЕОРЕТИК ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА

к свободе и счастью зависит от индивидуальной психической конституции; способ организации общества влияет на нее лишь косвенно и незначительно. Можно быть счастливым в худшем обществе и несчастным в лучшем⁵¹. Любая социальная реформа, даже вдохновленная самыми возвышенными (революционными) идеалами, приводит лишь к созданию новых социальных *Ich-Idealen*, оборачивается заменой одной психологической диктатуры на другую. Вот почему Фрейда не удивляла *Kurzlebigkeit und klägliche Erfolglosigkeit* («недолговечность и жалкая бесплодность») революционных экспериментов, подобных Французской или Русской революции. Но не нужно удивляться и привычке человечества вновь и вновь устраивать революционные эксперименты, несмотря на предшествующие неудачи: желание заменить старый социальный порядок новым — столь же древнее, как восстание сыновей против отца первобытного племени, и столь же неизбежное, как вечный эдипальный бунт сына против отца⁵².

Гегель предлагает следующее описание различия между человеком и животным:

То, чем является человек в действительности, он должен быть также в идеальном. Поскольку он обладает идеальным знанием действительности, он перестает быть просто природным существом, находящимся во власти непосредственных интуиций и импульсов, которые он должен удовлетворять и увековечивать. Это знание приводит его к управлению своими импульсами; он располагает идеальное, царство мысли, между потребностями импульса и их удовлетворением. У животного одно и другое совпадают; животное не способно разбить их связь собственными усилиями — лишь боль или страх способны на это. У человека импульс возникает до удовлетворения и независимо от удовлетворения; сдерживая свои импульсы либо потворствуя им, человек действует в согласии с целями и определяет себя в свете общего принципа⁵³.

хочу сказать, что Маркузе не догадывался о проблемах, которые сопровождают его замысел. См.: *Marcuse H. Eros and Civilization*. London, 1970. P. 24 ff. (Рус. пер.: *Маркузе Г. Эрос и цивилизация* / пер. А. Юдина. М., 2003.) (Негативная) оценка аргумента этой книги дается в: *Frosh S. The Politics of Psychoanalysis*. London, 1987. P. 150.

⁵¹ *Rieff D. Freud*. P. 256.

⁵² *Ibid.* P. 244.

⁵³ *Hegel G.W.F. Lectures on the Philosophy of World History*. In 4 vols. Vol. 1, *Reason in History* / transl. H.B. Nisbet. Cambridge, 1980. P. 49.

Поразительное сходство между этим рассуждением Гегеля и тезисом Фрейда о том, почему цивилизация принуждает нас к *Triebverzicht*, не нуждается в специальном прояснении. Но из одной и той же интуиции Гегель и Фрейд делают противоположные выводы. Для Гегеля *Triebverzicht* — это условие триумфального шествия Разума через Историю, а для Фрейда — это лишь бесконечное *Wiederkehr des Verdrängten* («возвращение вытесненного»)⁵⁴, от которого *sui generis* нельзя ожидать прогресса в истории.

Следует спросить, почему Гегель и Фрейд делают столь разные выводы из тождественных исходных посылок. Наиболее интересное в данном контексте объяснение состоит в следующем: Гегеля интересовало, как Разум и История пользуются, вернее, «злоупотребляют» инстинктами и страстями человека, тогда как внимание Фрейда обращено на индивида и то опустошение, которое производят в его душе История и Цивилизация. В отличие от Гегеля Фрейд считал, что история — только фон, поэтому многообразие того, как цивилизация проявляет себя в ходе истории, не вызывает у него интереса.

Но нужно сделать одно серьезное уточнение. В определенном смысле история для Фрейда не менее важна, чем для Гегеля. Однако вся «осмысленная история» сведена Фрейдом к единственному событию: доисторическому убийству отца примитивного племени. Для Фрейда смысл истории не в генезисе настоящего, не в возникновении настоящего и прошлого из начала истории, но исключительно в *самом* начале истории. Очевидно, в гегелевской философии истории мы находим прямо противоположное суждение. По удачному замечанию Риффа, «те же самые причины, из-за которых Гегель считал Африку неинтересной для исследования историка, заставили бы Фрейда назвать ее наиболее

⁵⁴ См.: Freud S. Moses and Monotheism // SE. Vol. 23. P. 570 ff. (Рус. пер.: Фрейд З. Моисей и монотеистическая религия // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М.: Ренессанс, 1992. С. 193 и далее.) Прототипический пример вытеснения убийства отца — это (гипотетическое) убийство евреями Моисея, о котором говорится в работе «Моисей и монотеистическая религия». Согласно Фрейду, убийство Моисея — последователя солнечного культа Эхнатона — было вытеснено на раннем этапе еврейской истории. Но в итоге после латентного существования на протяжении веков вытесненное вернулось в форме догматического отвердевания и радикализации, которые столь сильно отличают еврейскую религию от других. См. также: Ibid. P. 517 ff. (Там же. С. 160 и далее.)

интересной»⁵⁵. Все, что случилось в истории человечества после ее начала, после, так сказать, «Африки», с точки зрения Фрейда, не более чем бесконечное повторение вытесняемого доисторического события. Все без исключения излюбленные категории психоанализа (аналогия, параллелизм, образец, замещение, повторяемость) враждебны к истории и историческому развитию⁵⁶. Недоверие к истористскому пониманию прошлого (то есть к убежденности, что ничто, включая общество, цивилизацию, природу человека и его психологию, нельзя рассматривать в отрыве от исторических изменений) составляет неотъемлемую часть психологической и психоаналитической парадигмы. Вражда между историей и психологией — неизбежное следствие природы этих двух дисциплин.

Метафора «Африки», использованная Риффом, интересна еще по одной причине. «Африка» символизирует здесь наше доисторическое прошлое — событие, которое можно назвать «социальным большим взрывом» и с которого берет начало любая общественная организация, культура, религия, язык, философия, искусство и наука. Как мы видели, варианты такой аргументации обнаруживаются во всех теориях естественного права вплоть до самого последнего образца — «исходного положения» Ролза. В обоих случаях возникновение общества объясняется через гипотетическое событие, предположительно случившееся в доисторическом прошлом. Следовательно, Фрейд в качестве политического или социального мыслителя вполне может считаться последним великим теоретиком естественного права. Но в отличие от современных либеральных мыслителей, слабо обогативших традицию естественного права непреходящими ценностями, Фрейд привнес в нее массив изошренных психологических размышлений, вновь привлечших к ней интерес. В первую очередь я имею в виду утверждение Фрейда о неизбежном и трагическом противостоянии между обществом (в терминах Фрейда — цивилизацией) и индивидом, совершенно упущенном из виду современными теориями общественного договора.

Традиционная философия естественного права никогда не замечала поставленную Фрейдом проблему и поэтому была не

⁵⁵ Rieff D. Freud. P. 215.

⁵⁶ Ibid. P. 218.

способна исследовать ее политическое значение. Редким исключением из этого правила мог быть Руссо, несомненно, самый чуткий психолог среди всех теоретиков естественного права XVII–XVIII веков. Неудивительно, что Фрейд и Руссо видели в истории и в цивилизации угрозу человеческой природе. Хотя Фрейд и Руссо не всегда избегали соблазна утопического мышления, в целом они с пессимизмом относились к перспективе существенного улучшения положения человека. Это вполне ожидаемо от любой политической теории, в основе которой — психология человека. Психология не может не внушать культурного пессимизма; если говорить о нашей эпохе, можно упомянуть сочинения Дэвида Ризмана или позднего Кристофера Лэша. Разумеется, в целом в теориях естественного права пессимизм в отношении итогов истории и политических реформ выражен намного слабее, чем у Фрейда, — за возможным исключением, повторимся, политической философии Руссо. Но чем больше теория естественного права полагается на психологию, тем более пессимистичной она становится.

Отсюда следует вывод, что политическому мыслителю лучше воздерживаться от теорий естественного права. Ведь даже если такая теория предлагает способ исправления нашей политической судьбы к лучшему, то в ее основе лежит скверная психология; а если такая теория психологически безупречна, то она неизбежно объявит все надежды и усилия, направленные на достижение политического прогресса, наивными иллюзиями.

ДЕМОКРАТИЯ И ИСТОРИЯ

ЧАСТЬ ВТОРАЯ



IV. О происхождении, природе и будущем представительной демократии

История учит, что каждая политическая система может и даже должна рассматриваться как ответ на специфическую политическую проблему. Так, феодализм был ответом на проблему коллективной безопасности, вызванную крахом империи Каролингов и вторжениями викингов; сознательно или бессознательно люди того времени понимали, что серьезно ослабленный политический центр не способен обеспечить достаточную общественную безопасность и что эту задачу лучше поручить независимому барону, графу или церковному иерарху. Другой пример — королевский абсолютизм XVII–XVIII веков, ставший ответом на религиозные междоусобные войны в Европе, вспыхнувшие в XVI веке и угрожавшие коллективным политическим суицидом. Абсолютному монарху была дана власть либо принимать сторону одной из двух конфессий, либо сдерживать враждующие стороны, сохраняя нейтралитет. В наше время Карл Шмитт великолепно продемонстрировал, как и почему разрешение религиозных споров в процессе постоянного чередования деполитизации и реполитизации стало прологом к большей части последующей политической истории Запада. Политическая проблема возникает и обретает значимость, что приводит к политизации. После этого проблема адекватно разрешается и теряет значимость либо спонтанно исчезает. Наступает эпоха деполитизации, но лишь для того, чтобы вновь смениться политизацией, к которой приводит возникновение новых политических проблем. Как утверждает Шмитт, наша эпоха засвидетельствует о смерти политики, само существование которой невозможно после того, как в отношениях между людьми стали доминировать экономика и техника¹.

Такой истористский взгляд на политические системы приводит к выводу, что каждая политическая система связана со специфическим типом политических проблем, на которые она дает ответ. И поэтому, чтобы понять природу, возможность или

¹ Schmitt C. The Concept of Political. Chicago, 1997.

невозможность какой-либо политической системы, нужно проанализировать те политические или социальные проблемы, с которыми исходно связана рассматриваемая политическая система. Ведь именно это определяет действия, реакции и в целом все то, что можно назвать «политической психологией» системы.

Предлагая подобный взгляд на политические системы и их природу, я не претендую на оригинальность. Такой подход, косвенно или даже прямо свойственный еще историзму XIX века, около 30 лет назад был представлен в известной работе Квентина Скиннера² и с тех пор стал базовым принципом Кембриджской школы политической теории. Но удивительно, что этот подход, без труда получивший всеобщую поддержку, никогда не использовался для исследования представительной демократии. Насколько мне известно, ни один политический мыслитель никогда не рассматривал природу представительной демократии в свете вопросов о сущности политической проблемы, которую была призвана разрешить представительная демократия, и о том, насколько природа современных демократий определяется этой специфической проблемой. Возможная причина состоит в том, что мы склонны рассматривать феодализм или абсолютную монархию как наивные и своеобразные эксперименты прошлых, политически незрелых эпох. На наш взгляд, они были политическими аналогами теории флогистона и потеряли право на существование, как только демократия была (вновь) открыта в XVIII–XIX столетиях. Одновременно с этим великие умы (Ньютон, Лавуазье, Максвелл) направили на верный путь науки, разработав современный способ мышления, который доказал свой приоритет в качестве отправного пункта всех последующих научных исследований. Так же мы воспринимаем демократию, как если бы она была своего рода вечной политической истиной, поэтому мы пытаемся найти в демократии окончательный ответ на все возможные политические проблемы человечества. Разумеется, это наивно и ошибочно. Если бы люди IX–X веков попытались решить проблемы общественной безопасности, а люди XVII века — проблемы религиозных междоусобиц с помощью представительной демократии, список их бедствий не сократился бы, а лишь (значительно) возрос.

² Skinner Q. Meaning and Understanding in History of Ideas // History and Theory. 1969. No. 8. P. 5–53.

IV. О происхождении, природе и будущем демократии

Следовательно, демократия не способна избежать судьбы остальных политических систем, возникавших в истории человечества. Не менее прочих политических систем — забытых, осмеянных и даже вызывавших отвращение — она возникает в результате стечения уникального и специфического набора исторических обстоятельств, и ее следует оценивать в согласии с этим. Стремясь к постижению сути этой самой известной, но самой загадочной из всех политических систем, мы должны начать с вопроса о том, для какой политической проблемы демократия была адекватным ответом. В начале этого исследования нам необходимо расстаться с соблазном приравнять демократию к всеобщему избирательному праву. Даже афинская демократия, и поныне прославляемая многочисленными сторонниками прямой демократии, исключала из политики большие группы населения, что не мешало ей оставаться демократией. Хотя вопрос о том, кто имеет или не имеет права голоса в представительной демократии, разумеется, весьма важен, он не затрагивает сути данной политической системы. Я нисколько не пытаюсь принизить историческое значение борьбы за всеобщее избирательное право, но лишь полагаю, что эта борьба отличалась от борьбы за представительную демократию как таковую.

РОМАНТИЧЕСКИЕ КОРНИ ПРЕДСТАВИТЕЛЬНОЙ ДЕМОКРАТИИ

Истоки представительной демократии следует искать в более глубоком прошлом, чем борьба за всеобщее избирательное право. Они обнаруживаются в начале XIX века, когда парламентская демократия впервые вводится в ряде стран континентальной Европы, принимаются первые более или менее постоянные конституции, традиции парламентского правления постепенно усиливаются и со временем признаются всеми участниками политической игры. После поражения Наполеона, в эпоху реставрации династии Бурбонов и европейского романтизма политики континентальной Европы опасались междоусобной войны не меньше, чем их коллеги во время религиозных войн двумя веками раньше. Как и в предшествующую эпоху, одна часть населения пребывала в смертельной вражде с другой. В эпоху религиозных войн противоборствовали протестанты и католики, а теперь население разделяли две светские религии, или идеологии. С одной стороны, многие простолюдины полагали, что

завершение революции в 1794 году было преждевременным, поэтому социально-политическую революцию необходимо совершить снова при первой возможности. С другой стороны, многие аристократы и буржуа ностальгировали по дореволюционным порядкам и были готовы сделать все необходимое для предотвращения новых революционных экспериментов, а при возможности даже восстановить *ancien régime*. (Между двумя крайностями располагались умеренные позиции, со своими особенностями в разных западноевропейских странах, определявшихся местными условиями.)

Но, как следует из этого схематичного изображения континентальной Европы посленаполеоновской эпохи, конфликт XIX века существенно отличался от междоусобных религиозных войн XVII века. Религиозные конфликты привели к становлению государства как независимой от общества институции. Если бы в то время не было государства, его пришлось бы изобрести ради разрешения споров враждующих сторон с принципиально независимой позиции. Необходимость в автономном арбитраже была столь острой, что, даже если государство отдавало предпочтение одной из соперничающих конфессий, его отчужденность от общества не подвергалась сомнению. В ретроспективе это кажется одной из самых удивительных особенностей возникновения европейского государства в эпоху религиозных войн. Государство могло погрязнуть в религиозной распри и прийти к упадку вместе с одной из партий в ходе безжалостной междоусобной борьбы, однако этого не случилось (хотя на протяжении декады перед восшествием на трон Генриха IV Франция была на волосок от гибели). Даже в Германии, раздираемой на части религиозным конфликтом, внутри каждого из княжеств, образовавшихся в результате договоренностей 1648 года, государство добивалось не меньшего успеха, чем в остальной Европе. Вот почему в целом, когда государство вставало на защиту одной из религиозных партий, конфессия, поддержанная государством, занимала в нем главенствующее положение, но значение государства не нивелировалось до уровня религиозной партии, которую оно поддерживало. Суть конфликта была такой, что государство как независимое политическое образование только выигрывало в нем. Абсолютная монархия стала почти неизбежным исходом этой борьбы, а различие между гражданским обществом и государством, успешно обособив-

шемся от гражданского общества, постепенно начало восприниматься как нечто естественное. Один из явных парадоксов политической истории Запада в том, что абсолютная монархия и различие между государством и гражданским обществом имеют столь много общего в своем генезисе и политической логике, что у нас никогда не было одного без другого. Хотя бы по этой причине нам следует с большей благосклонностью, чем принято, относиться к абсолютной монархии.

В любом случае после 1815 года ситуация была совершенно иной. Государство не могло уже выступать в роли нейтрального арбитра соперничающих партий. Теперь главным предметом спора стало само государство. Революционеры, либералы, консерваторы, бонапартисты и все остальные сражались за контроль над государством. Понятно, что такого рода задачу не могло решить само государство. Возникла проблема, крайнюю актуальность которой невозможно было оспаривать, но которую нельзя было устранить с помощью действовавшего политического механизма. Хуже того, эта проблема казалась неразрешимой. Одна из возможностей решения была в том, чтобы перенести разлад в обществе на уровень государства; но разделение государства скорее обострило бы, чем нейтрализовало, тлеющую междоусобицу. Этот сценарий вернул бы к тупику двухсотлетней давности, который сложился в начале религиозных войн. Разделенное и ослабленное государство вновь погрязло бы в хаосе социальных конфликтов и всех сопутствующих этому бедствий. Но теперь государство уже не смогло бы, как двести лет назад, сыграть роль *deus ex machina*³, чтобы выволить общество из политической трясины. Альтернативная возможность заключалась в том, чтобы позволить одной из соперничающих сторон контролировать государство, но что в этом случае гарантировало бы другой стороне достаточную защиту? Партия, контролирующая государство, могла теперь направить против своих врагов всю мощь государства, обретенную им в процессе абсолютистского возмужания. И поэтому гражданская война казалась неизбежным исходом даже при альтернативной стратегии. Политическая проблема эпохи Реставрации крайне напоминала задачу о квадратуре политического круга.

³ Бог из машины (лат.).

Парламентская демократия была весьма искусной политической системой, изобретенной в эпоху Реставрации, чтобы ослабить остроту конфликта и защитить Европу от новой волны революций и идеологических войн. Центральным элементом этой системы стала политика *juste-milieu*, которую обычно связывают с именем Франсуа Гизо, но которая в действительности была выражением политических умонастроений большей части европейских политиков посленаполеоновской эпохи. Это сложное понятие содержит несколько компонентов, но для нас наиболее значимым будет следующее. Начнем с того, что люди того времени осознавали непрактичность стремления к консенсусу в виду непримиримых политических разногласий. Противоречие между идеологиями по праву считалось слишком глубоким, чтобы его можно было преодолеть с помощью консенсуса. Еще более важным было понимание того, что главная политическая проблема эпохи состояла не в достижении консенсуса на фоне политических разногласий, а в решении вышеупомянутой задачи о квадратуре политического круга. Таким образом, оптимальным решением, к которому все стремились, был не консенсус, а компромисс. Компромисс (как будет показано в главе VI) подчиняется иной политической логике, чем консенсус: в отличие от консенсуса компромисс сохраняет возможность сотрудничества, даже если люди придерживаются различных взглядов и отказываются менять их в будущем. Люди примиряются с тем, что другие могут иметь совершенно иное мнение по ключевым политическим вопросам, если с ними можно найти компромисс. Бесценное преимущество компромисса в том, что отныне люди относительно безопасно соседствуют под одной политической крышей с политическими врагами, которые еще несколько лет назад с готовностью отправили бы их в тюрьму или гильотинировали. Таким образом, готовность к компромиссу позволяет избежать гражданской войны, и представительная демократия была именно той политической системой, которая идеально подходит для достижения компромисса. Многочисленные революции в континентальной Европе XIX века подготовили всех ответственных политиков к признанию компромисса и представительной демократии в качестве единственно реального решения глубоких политических разногласий и единственного средства избежать непрекращающейся гражданской войны в обществе.

IV. О происхождении, природе и будущем демократии

Для нас, наследников политики *juste-milieu*, все это кажется достаточно банальным. Однако следует иметь в виду, что в упомянутую эпоху сама мысль о компромиссе и готовность поступиться политическими принципами (например, в выборе между *ancien régime* и революцией), ради которых совсем недавно люди жертвовали своей жизнью, воспринимались не менее революционно, чем сама Великая революция 1789 года. В конечном счете это означало признание «принципиальной беспринципности» со стороны поколения, немногим ранее без колебания рисковавшего жизнью ради принципов. Алексис Токвиль, умный и тонкий наблюдатель политических реалий своего времени, так и не смог принять того, что ему казалось презренным искажением политики. Это никак не связано с консерватизмом Токвиля, ведь его позицию разделяли представители «левого крыла» — например, Альфонс де Ламартин. Презрение, которое Токвиль и Ламартин испытывали к политике *juste-milieu* и Июльской монархии, — презрение, идеально персонифицированное Жюльеном Сорелем, главным героем романа Стендаля «Красное и черное», — прекрасно демонстрирует, как трудно было нашим предкам два столетия назад привыкнуть к политической практике, когда о величайших и возвышеннейших политических принципах препираются так, будто торгуются из-за цены на дом или мешок картофеля.

Подвум причинам история оказывается мерилom оценки успехов и неудач, связываемых с политикой *juste-milieu*. Во-первых, политики этого направления осознавали, что идеологии, которые они стремились примирить с помощью компромисса, были результатом революционного и предреволюционного прошлого Европы: следовательно, глубокое понимание исторических реалий было главным условием для успеха их начинания. Настоящее и будущее нации можно строить лишь на историческом фундаменте, поэтому любой политик должен быть историком. Но между политикой *juste-milieu* и сочинением истории было и «методологическое» родство. Готовность к компромиссу требует способности к выходу за рамки (актуального) политического спора, если угодно, к взгляду на себя со стороны, и готовности к обладанию определенным уровнем беспристрастности. Сходным образом историки начала XIX века доказывали, что историки лишь тогда способны достичь правильного отношения к прошлому, когда они беспристрастны и не отождествляют себя с

политическими партиями, чьи конфликты они описывают. Можно сказать, что политики этой эпохи были историками, а историки придерживались своего рода политики *juste-milieu* в отношении предмета исследования. Значит, нас не должно удивлять ни то, что политики этого направления (например, Пьер Поль Ройе-Коллар, Шарль де Ремюза, Амабль-Гийом-Проспер Брюжьер де Барант, Адольф Тьер, Гизо или Бенжамен Констан — если ограничиться одной Францией) были нередко также выдающимися историками, ни то, что историки в свою очередь несколько не стеснялись высказываться по насущным политическим вопросам. Это, несомненно, придавало политическим дебатам глубины и проницательности, которые, к сожалению, отсутствуют в современной политике, чурающейся долговременной перспективы и погруженной в бюрократические формальности.

Отсюда следуют два вывода о романтизме представительной демократии. Во-первых, мы традиционно и не без причин рассматриваем демократию как продукт эпохи Просвещения. Понятие равенства всех граждан, столь существенное в целом для демократии, определено происходит из метафизики просвещенческой философии естественного права. Метафизика естественного права по обыкновению свободно рассуждала о гражданине вообще, о человеке вообще, пользуясь фигурой речи, не допускающей никаких эмпирических различий между одним гражданином или одним человеком и другим. Метафизический дискурс (вероятно, непреднамеренно) внес существенный вклад в учение о политическом равенстве всех граждан. Какие бы подозрения вообще ни внушала метафизика, в ту эпоху она была самой «демократичной» среди всех дисциплин. Более того, просвещенческая философия естественного права учила, что государство возникло в результате сознательного решения граждан, желавших положить конец неудобствам природного состояния. Несмотря на все абсолютистские претензии философии естественного права, из нее неизбежно следовало, что государство существует для блага граждан, а не наоборот. Обратной стороной данного философского аргумента было то, что государство автоматически теряет легитимность, если положение граждан в нем ухудшается по сравнению с природным состоянием. Это можно переформулировать как обязанность государства в любых обстоятельствах уважать права граждан. Несомненно, это были превосходные политические принципы,

благодаря которым мы в большом долгу перед теориями эпохи Просвещения. Наконец, нельзя не упомянуть (ниже об этом говорится подробнее), что политическая теория и политическая практика XVIII века ввели в обиход понятие политической репрезентации (представительства), без которого демократия не могла бы функционировать. Вероятно, это стало наиболее важным вкладом Просвещения в создание современной демократической формы правления.

Однако Просвещение не научило нас, как достигать минимального уровня мирного сосуществования в обществе, где мнения граждан крайне расходятся по политическим принципам, и как использовать эти противоречия на благо всех сторон, — этим мы обязаны политическому романтизму, эпохе Реставрации и политике *juste-milieu*. Именно политический романтизм научил нас выгодам «принципиальной беспринципности», столь важной для представительной демократии в целом и позволившей странам континентальной Европы избежать конфликта между революцией и *ancient régime*. Через несколько десятилетий, когда о себе заявил еще более опасный конфликт между трудом и капиталом, именно ментальность *juste-milieu* (определявшаяся, конечно, уже в других терминах) позволила странам Европейского континента пережить этот конфликт без больших потрясений. Ничто не доказывает с большей убедительностью беспрецедентную способность представительной демократии разрешать конфликты, чем то, каким образом ей удалось сгладить ужасающий шок от этого самого серьезного социального конфликта в европейских обществах со времени религиозных войн.

Такой урок Просвещение не хотело и не могло преподать, поскольку он был несовместим с ясностью, прозрачностью и логической непротиворечивостью, столь желанной и важной для Просвещения. Как заметил еще Карл Шмитт в «Политическом романтизме» (1919), просвещенческая ментальность была полностью противоположна «принципиальной беспринципности» парламентской демократии. Лишь романтизм с его уважением к разнообразию, ко всем парадоксам, оппозициям и противоречиям, присущим общественно-политической реальности, создал интеллектуальный климат, способствующий расцвету парламентской демократии. Было бы несправедливо забыть, какой вклад внес политический романтизм в становление представительной демократии и в зарождение политического мышления,

необходимого для ее правильного функционирования. Политический романтизм — это нечто гораздо большее, чем националистический пафос или крайности (утопического) социализма: он *также* обеспечивает нас практикой представительной демократии.

АНГЛОСАКСОНСКИЕ И КОНТИНЕНТАЛЬНЫЕ ДЕМОКРАТИИ

Как уже отмечалось, из осознания романтической природы представительной демократии следуют два вывода. Второй из этих выводов — это ответ на вопрос, который, вероятно, уже возник у многих читателей. Выше я утверждал, проигнорировав альтернативные точки зрения, что парламентская или представительная демократия возникла в романтической среде континентальной Европы посленаполеоновской эпохи. Но разве это не противоречит одной из самых бесспорных и всеми признанных истин о происхождении представительной демократии? Разве нас не учили в школе, что родоначальник всех парламентов — английский парламент и что в XVIII столетии в Англии возникла система, которую можно рассматривать как модель всех последующих парламентских демократий? Разве все теоретики и политики *juste-milieu* не указывали пальцем на другую сторону пролива, приводя примеры достижений представительной демократии? Кроме того, можно возразить, что самая успешная демократия в истории — американская — была построена отцами-основателями исключительно на просвещенческих основаниях. Я никогда не посмею и не захочу пренебрегать тем, чем мы обязаны просвещенческой философии естественного права, и точно так же не стану самонадеянно отрицать убедительность этого возражения. Однако именно в силу его очевидности и естественности мы склонны забывать то, чем мы обязаны политическому романтизму, вот почему традиционная точка зрения нуждается в корректировке и дополнении.

Чтобы разобраться с этим вопросом, я для начала обращусь к вышедшей несколько лет назад и вызвавшей большой интерес книге Мишеля Альбера «Les Deux Capitalismes» (в английском переводе: «Capitalism Against Capitalism»)⁴. Основная мысль этого сочинения: дебаты о политике и в политической теории не-

⁴ *Albert M. Capitalism against Capitalism. London, 1993.* (Рус. пер.: Альбер М. Капитализм против капитализма / пер. Л.С. Горшковой. СПб.: Экономическая школа, 1998.)

IV. О происхождении, природе и будущем демократии

обходимо помещать в спектр, определяемый самыми крайними из существующих политических позиций. Например, когда существовал Советский Союз, политические дебаты обязательно фокусировались на том, почему западные демократии предпочтительнее коммунизма. Различия, не выходявшие за пределы коммунизма или западных демократий, в результате теряли свое значение. Все изменилось с падением коммунистического строя. Весь мир стал демократическим, по крайней мере в теории. Это значит, что политические дебаты сегодня должны фокусироваться на вопросе, какой вариант (западной) представительной демократии самый успешный и предпочтительный.

Альбер определяет два основных варианта: англо-саксонские демократии (Великобритания и Соединенные Штаты), с одной стороны, и «рейнские демократии» (континентальная Европа и Япония) — с другой. Этим объясняется название его сочинения: два типа демократий противостоят друг другу. Согласно Альберу, между этими типами существуют прежде не замечавшиеся, но теперь все более очевидные различия. Альбер так описывает главные различия между ними:

Одна «неоамериканская», основанная на личном успехе и краткосрочной финансовой прибыли. Другая «рейнская», с центром в Германии, имеет много общих черт с Японией, которая также ценит коллективный успех, согласие, заботится о долгосрочных результатах. История последнего десятилетия показывает, что вторая модель, «рейнская», которая до сих пор не имела права на получение вида на жительство, является, однако, и более справедливой, и более эффективной⁵.

Если вспомнить методологическое правило, согласно которому каждая политическая система рассматривается как ответ на специфическую проблему, не вызывает сомнений, что эти два типа демократии существенным образом различаются и что Альбер прав, представляя их в качестве главных альтернатив нашего политического будущего. Анализ «Славной революции» 1688 года, внесшей существенный вклад в возникновение английской парламентской системы, и событий декады после 1776 года, когда была создана американская конституция, показывает, что политические проблемы в обоих этих случаях были совершенно иного рода, чем те, с которыми столкнулась

⁵ Ibid. P. 18–19. (Там же. С. 27.)

посленаполеоновская Европа. Англичане в 1688–1689 годах и американцы после 1776 года решали проблему отношений между сувереном, королем или президентом, и представительным органом власти, парламентом или конгрессом, — то есть вопрос о том, какая система сдержек и противовесов лучше всего регулирует их взаимодействие. Амбициозные короли (такие как Яков II и Георг III) или слишком могущественный президент представляли опасность, от которой приходилось искать конституционную защиту. Проблема стран континентальной Европы, разделенных на противоборствующие фракции, не стояла остро в Англии и не была существенным вопросом для авторов американской конституции. В двух последних случаях люди не сражались *между* собой за контроль над государством, но сражались *все вместе* за ограничение власти суверена или президента приемлемыми рамками. Все, отвоеванное у короля или президента в этом конфликте, становилось общим достоянием представительного органа власти, который вел с ними борьбу. В англосаксонских странах память о единстве политической власти в персоне (абсолютного) монарха сохраняется при двухпартийной системе, поскольку одна из партий имеет абсолютное большинство в парламенте. Согласно логике англосаксонских демократий, партию власти можно рассматриваться как наследницу абсолютной монархии, но аналогичное утверждение совершенно лишено смысла в связи с континентальными демократиями. Таким образом, англосаксонские демократии добились большего успеха, чем континентальные, в сочетании преимуществ абсолютной монархии и представительной демократии.

Нам трудно осознать, что первый вид демократии ближе к абсолютной монархии, чем второй, вероятно, потому, что в книге «Старый порядок и революция» Токвиль убедительно показал неразрывную связь между абсолютизмом *ancien régime*, революцией и демократией. В отличие от континентальных демократий в демократии англосаксонского типа роль абсолютного монарха сохраняется, поскольку обладание политической властью и обладание абсолютным большинством в представительном органе власти обычно взаимосвязаны. Если бы в англосаксонской демократии допускалось несколько мелких партий, как в континентальных (где ни одна из партий не имеет большинства), то, согласно логике этой системы, получалось бы, что

IV. О происхождении, природе и будущем демократии

король одновременно желает несколько вещей и не способен к выбору между ними. По этой причине понятия «компромисс» и «принципиальная беспринципность» играют гораздо более важную роль в континентальных демократиях, чем в англосаксонских. В этом исток и объяснение большинства различий в стиле и функционировании между двумя типами демократии. Это упрощенная схема, но и она способна прояснить, насколько отличаются друг от друга англосаксонские и континентальные демократии по своей природе, происхождению, функционированию, сравнительным успехам и неудачам.

Важно, что вплоть до сегодняшнего дня самое очевидное различие между англосаксонским и континентальным типами демократии состоит в том, что в первом случае функционирует двухпартийная система, а при втором — всегда создаются коалиционные правительства. Во всех странах европейского континента, перенесших каждая по-своему потрясения Французской революции и эпохи Наполеона, после 1815 года было сильно поляризованное население, в результате чего политики столкнулись с серьезными проблемами, не имевшими прецедентов в европейской истории. Коалиционные правительства континентальных стран, стремившиеся соблюсти баланс разных идеологий, остаются напоминанием о наполеоновском режиме двухсотлетней давности. В отсутствие революции и Наполеона борьба против привилегий королевской власти, вероятно, также приобрела бы первостепенное значение на континенте, что привело бы к возникновению здесь вариантов англосаксонской двухпартийной системы с присущим ей системным методом формирования партий и соответствующим политическим стилем. К сожалению, большинство исторических исследований посленаполеоновской эпохи представляют политику Реставрации как простое повторение пути, по которому несколькими поколениями раньше прошли Англия и Соединенные Штаты. Конечно, в этом есть доля истины. Тем не менее такого рода поспешное историческое суждение может скрыть от нас подлинную новизну и отличие политической ситуации после 1815 года по сравнению с событиями 1688 и 1776 годов и оставить без объяснения, каким образом эти отличия повлияли на природу континентальных демократий.

Естественно, возникает вопрос: какой из двух типов демократии предпочтителен (здесь можно позволить себе не согла-

ситься с привязанностью Альбера к континентальным демократиям)? Трудно дать категоричный ответ, поскольку каждый тип демократии порождает особый тип проблем, с которыми ему придется столкнуться в будущем. С этой точки зрения два типа демократии, по существу, несоизмеримы. Однако, помня об этом, можно прийти и к иному выводу. Политические проблемы, которые решала Реставрация, несомненно, были более сложными и запутанными, чем те, которыми занимались англосаксонские политики в 1688 и 1776 годах. Предсказуемым следствием из этого стало то, что механизм континентальных демократий оказался более сложным, чем в демократиях англосаксонского типа. Отсюда следует логический вывод, что, как обычно бывает со всеми сложными механизмами, континентальные демократии функционируют одновременно и лучше, и хуже англосаксонских.

Англосаксонские демократии, скорее всего, и впредь будут функционировать достаточно хорошо, хотя и не идеально, даже в самых сложных обстоятельствах. Более тонкий и хрупкий инструмент континентальных демократий в благоприятных условиях функционирует более успешно, чем англосаксонская модель, достигает лучших, более эффективных и экономически выгодных результатов для своих граждан. Но если по какой-то причине континентальная демократия застопорится, ее «починка» станет настолько трудной, что невозможно исключить катастрофического финала, подобного тому, что произошло с Веймарской республикой. Вот почему весьма важно не пренебрегать необходимым «техническим обслуживанием» континентальных демократий. Если ограничиться одним примером, к которому мы еще вернемся, вполне возможно, что англосаксонские демократии в состоянии без ущерба пережить неминуемую смерть политических партий, однако это событие способно лишить жизненной энергии континентальные демократии. Поскольку англосаксонские демократии всегда оставались ближе к абсолютной монархии, чем континентальные, они лучше готовы к тому, чтобы пережить исчезновение политических партий, которое затронет лишь часть англосаксонского политического механизма, но неизбежно нарушит баланс континентальной демократии в целом. Идеологические различия, выражаемые политическими партиями, — это политическое топливо континентальной демократии, без которого ее конституциональная

логика становится бессмысленным обманом. Достаточно посмотреть на современные Соединенные Штаты, чтобы увидеть, насколько отличается ситуация в англосаксонской демократии: американская демократия, очевидно, функционирует не хуже демократий континентальной Европы, даже несмотря на то, что две главные американские партии с позиции идеологии кажутся бледными тенями европейских партий. В США партии превратились в организации для достижения победы на выборах. С точки зрения реализации этой цели устойчивые и ясные (идеологические) взгляды на будущее своей страны становятся серьезным бременем, поскольку они способны оказать контрпродуктивное отчуждающее воздействие на потенциальных избирателей, не разделяющих эту идеологию. И поэтому в Соединенных Штатах в отличие от большинства западноевропейских стран идеология — скорее долговая расписка, чем выгодное вложение.

СТАРЫЕ И НОВЫЕ ТИПЫ ПОЛИТИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМ

С помощью политики *juste-milieu* парламентская (континентальная) демократия сумела найти искусные решения таких потенциально опасных проблем, как конфликт *ancien régime* и революции или конфликт труда и капитала. У нас есть все причины испытывать к ней глубокую благодарность за то, как она провела нас через один из сложнейших периодов европейской истории.

Но возникает вопрос: относятся ли проблемы современного социального и политического строя все еще к тому же типу проблем, для решения которых была изобретена парламентская демократия? Это главный вопрос согласно логике нашего исследования. Я пытался показать, что политические системы следует рассматривать как ответы на специфические типы политических проблем. В этом смысле история вносит наиболее ценный вклад в наше понимание разновидностей политических механизмов, изобретенных человечеством на протяжении веков, а также типов проблем, которые решаются или нет с помощью этих механизмов. Если природа политических проблем со временем меняется, нет никакой гарантии, что политическая система, созданная до того, как возникли проблемы нового типа, вообще способна опознать в них политические проблемы, не говоря уже о том, чтобы удовлетворительно их решить. Действительно, самые насущные и актуальные политические проблемы современности резко отли-

чаются от проблем сравнительно недавнего прошлого. Одна из самых замечательных черт текущей политической ситуации, несомненно, состоит в том, что проблема противостояния одной группы населения другой больше не играет в ней ведущую роль; скорее мы сталкиваемся с проблемами, затрагивающими всех граждан более или менее равным образом.

Конечно, в начале нового века сложно размышлять о том, с какого рода серьезными политическими проблемами мы столкнемся в ближайшем будущем. Почти полтора десятилетия устойчивого экономического роста ослабили страх перед серьезным политическим кризисом; действительно, разве не разрешаются практически все мыслимые политические проблемы финансовыми средствами? Разве нет причин для наибольшего оптимизма по поводу наличия этих средств почти за всю историю представительной демократии? Разве мы не наблюдаем повсеместно «смерть политики»? Разве не царит единодушный консенсус относительно того, что политика сыграла свою роль, что теперь само гражданское общество окажется наиболее эффективным средством для решения любых грядущих социальных проблем? Подобный оптимизм, однако, достаточно близорук. Пока надежды на «новую экономику» не подтвердились окончательно, реальной возможностью остается экономический спад и его последствия: «рост безработицы» (у всех будет риск потерять работу) и коллапс социального государства под непосильным бременем возложенных на него обязательств. Но даже при сохранении экономического благополучия о себе по-прежнему будут напоминать такие серьезные социально-политические проблемы, как преступность, недостатки инфраструктуры, снижение качества образования, стареющее население (лечение и выплата пенсий которому становится все большей нагрузкой для бюджета), углубляющаяся пропасть между богатыми и бедными, юридическая кодификация всех человеческих отношений, а также, возможно, самые показательные из всех проблем — экологические.

Новые политические проблемы имеют несколько общих черт, отличающих их от проблем, для решения которых исходно предназначалась демократия. Во-первых, сегодня мы в не меньшей степени виновники проблем, чем их жертвы. Стоит вспомнить, например, о проблеме транспортных пробок, которая является идеальным примером политических проблем нового типа: застряв в пробке, мы одновременно усугубляем проблему

IV. О происхождении, природе и будущем демократии

и страдаем от нее. Во-вторых, эти проблемы обычно возникают как непредумышленные результаты наших решений. Люди изобрели автомобили и строят дороги ради максимальной мобильности, но в итоге приходится ждать в заторе; мы мечтаем о лучшем социальном обеспечении и высоких зарплатах, но это в итоге кончается безработицей и так далее. В отличие от традиционных проблем ни одна из вышеперечисленных не разделяет общество на части, но входит в жизнь каждого гражданина. Такие проблемы, если они вообще способны производить поляризацию, поляризуют не общество или электорат, но отдельного гражданина. Конфликт между гражданами сменяется конфликтом в сознании отдельного гражданина.

Ежедневно мы узнаём из газет, что нашим представительным демократиям не хватает инструментов для адекватного решения политических проблем нового типа. Такой вывод следует из стремления представить эти проблемы в качестве технических вопросов, стоящих на пути к достижению целей, которые сами по себе не подлежат сомнению; при этом упускается возможность увидеть здесь повод для подлинных решений о желательности самих целей. Наши сегодняшние проблемы парадоксальным образом становятся все более «демократическими», поскольку затрагивают всех в равной мере, однако традиционная демократия не знает, как справляться с такого рода «демократическими» проблемами. Вероятно, демократия проявляет себя лучше всего в решении проблем, унаследованных из аристократического прошлого (то есть конфликтов, вызванных социальным неравенством), но оказывается малоэффективной в решении «демократических» проблем, порожденных ею самой. К несчастью, это закономерно, поскольку представительная демократия не предназначалась для решения задач этого типа. Возникает вопрос: не оказывается ли политическая система наиболее успешной в решении политических проблем, вызванных предшествующим режимом, оставаясь при этом сравнительно бесчувственной к проблемам, производимым самой системой?

Можно показать, что англосаксонские демократии столкнутся с меньшими трудностями, чем континентальные, в разрешении нового типа политических проблем. Вспомним о различии ситуаций, породивших эти типы демократии. Проблемой англосаксонской демократии была сильная власть короля или президента; перед континентальными демократиями

стояла проблема государства, обязанного справляться с парадоксальной задачей *одновременного выражения и сглаживания* политической поляризации. Новый, указанный выше тип политических проблем имеет формальное сходство с исходной проблемой скорее англосаксонской, чем континентальной, демократии. В этих случаях проблема равным образом касается всего населения; борьба с привилегиями короля или президента была, метафорически выражаясь, вопросом «конституционной экологии». Характерно, что такого рода борьба спровоцировала гораздо меньшую политическую поляризацию в Англии (около 1688 года) и в США (1776–1787 годы), чем в европейских странах после 1815 года. Но несмотря на то что политический механизм англосаксонской демократии, возможно, лучше подготовлен к решению этих проблем, он, вероятно, менее склонен к тому, чтобы вообще рассматривать их как политические проблемы. Континентальные демократии обладают интуитивным пониманием того, что «демократические» проблемы ведут к конфликту в сознании отдельного избирателя, отсюда стремление реагировать на это даже малоэффективным образом. Но такая интуиция едва ли возникает в англосаксонских демократиях вследствие их сравнительного безразличия к теме урегулирования (политического) конфликта. В итоге англосаксонские демократии беспомощны в отношении нового типа политических проблем, поскольку просто не считают их проблемой, тогда как континентальные демократии бесполезны, поскольку проблемы этого типа не учитываются их политическим механизмом. В обоих случаях возникает острая необходимость адаптировать демократию к новой политической проблематике.

Итак, главный вызов для современных демократий — как англосаксонских, так и континентальных — это самореформирование, благодаря которому они смогут определять и решать политические проблемы нового типа, возникшие в конце XX века. Без этого демократия, несомненно, окажется под угрозой.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ

Впрочем, это не единственная опасность для современных демократий. Другая опасность, которая станет главной темой этой главы, возникает из самой логики (политической) репрезентации. Как мы увидим, возможности репрезентации ограничены

IV. О происхождении, природе и будущем демократии

пределом, за которым представительная демократия обречена на неудачу. Для идентификации этой опасности необходимо сделать одно замечание. Мы описываем нашу политическую систему как «представительную демократию». «Демократия» в смысле народного правления возникает в Афинах классической эпохи. Но классическая демократия была прямой, а прямая демократия исключала (политическую) репрезентацию (эту черту греческого полиса многие мыслители, включая Ханну Арендт, находили чрезвычайно привлекательной). В то же время (политическая) репрезентация — понятие средневековое. В этой связи можно вспомнить периодически созывавшиеся королем ассамблеи трех сословий, где собирались представители знати, духовенства и третьего сословия. Разумеется, нельзя рассматривать это как стремление ввести демократию в Раннем Средневековье. Следовательно, демократия не имеет неперенной внутренней связи с репрезентацией, а репрезентация — с демократией. Чудо современной парламентской представительной демократии состоит в том, что она чрезвычайно успешно и искусно сочетает в себе эти две совершенно разные концепции. Известная нам представительная демократия — итог невероятного союза Афин и Средневековья. Это наблюдение приводит к очевидному вопросу о наилучшем отношении между этими концепциями — демократией и репрезентацией. Поскольку между ними нет неперенной связи, ответ на этот вопрос необходимо искать вне зависимости от реалий афинской демократии и средневекового представительства. Я начну с предварительных замечаний о репрезентации. В дальнейшем это поможет прояснить нашу концепцию представительной демократии.

Репрезентация — понятие, заимствованное из эстетики: произведение искусства, картина либо скульптура, нередко предлагают репрезентацию части реальности. Нас интересуют две теории о природе эстетической репрезентации: теория подражания и теория замещения⁶. Согласно первой теории, репрезентация уподобляется тому, что она представляет. С этой весьма убедительной, на первый взгляд, теорией связаны три проблемы. Во-первых, как показывает история искусств, не существует универсально принятых или приемлемых критериев сходства.

⁶ Более глубокий анализ этих теорий см.: *Ankersmit F. Historical Representation. Stanford, 2001. Ch. I, VIII.*

Любой художественный стиль в истории искусств рассматривается как новый набор подобных критериев. Но какая польза от «подобия» в отсутствии всяких критериев? Во-вторых, как заметил еще Нельсон Гудмен, теория подражания приводит к абсурду. Действительно, если перед нами: 1) Бленхеймский дворец⁷; 2) картина, на которой изображен этот дворец; 3) картина, на которой изображен герцог Мальборо, — то теория подражания заставит нас признать, что картина (2) репрезентирует картину (3), а не дворец (1). Ведь картины больше подобны друг другу, чем представленному на них предмету: один холст с нанесенными на него пятнами краски всегда больше похож на другой такой же холст, чем на грандиозное здание в Оксфордшире. В-третьих, поскольку нельзя утверждать, не впадая в логический круг, что слова и высказывания сходны с тем, о чем с их помощью говорят, теория подражания беспомощна в отношении языка как медиума репрезентации реальности. Отсюда, в частности, следует парадоксальный вывод: мы не можем разговаривать об исторических репрезентациях прошлого.

Согласно теории репрезентации как замещения — впервые предложенной Эдмундом Берком, позднее Эрнстом Гомбрихом и Артуром Данто, — природу репрезентации лучше всего проясняет этимология. Репрезентация — это возвращение отсутствующему присутствия в настоящем (то есть презентации). Выражаясь формально, *A* — репрезентация *B*, если оно способно занять место *B*; то есть, если в отсутствии *B*, оно способно функционировать в качестве замены или возмещения *B*. Слова и тексты для этой теории не составляют проблемы: ведь можно сказать, что историю пишут для того, чтобы возместить отсутствие прошлого. Нам не нужно беспокоиться о критериях сходства, поскольку эта теория не требует, чтобы репрезентация уподоблялась тому, что она представляет. Тем не менее в некоторых случаях (например, изобразительные искусства) определенная толика сходства (произвольно определяемого) заставляет нас увидеть в одном предмете удовлетворительную замену другого. И поэтому теорию подражания можно рассматривать как частный случай более общей теории замещения.

Все эти рассуждения без труда переносятся на политическую репрезентацию. Во-первых, интуитивно мы все принимаем тео-

⁷ Родовое поместье герцогов Мальборо в Англии.

IV. О происхождении, природе и будущем демократии

рию политической репрезентации, основанную на подражании. Согласно этой теории, мнения избранных представителей должны иметь полное сходство с мнениями самих избирателей. Такой взгляд на политическую репрезентацию превосходно выразили антифедералисты в спорах об американской конституции:

Сам термин «представитель» подразумевает, что человек или орган, выбранные для этой цели, должны быть *похожи* на тех, кто их назначил, — представительство народа Америки, если оно истинное, должно быть *подобно* народу... Они есть знак, а народ — означаемое... Поэтому предполагалось, что те, кто выступит вместо народа, должны разделять его настроения и чувства и руководствоваться его интересами или, другими словами, иметь сильное *сходство* с теми, вместо кого они поставлены⁸.

Федералисты в свою очередь были недовольны эгалитаристским подтекстом этой концепции политической репрезентации. Они стремились убедить своих противников-антифедералистов в том, что отказ от принципа тождества между представляемым и его представителем не предполагает возвращения к аристократическим порядкам:

Кто выбирает представителей в федеральные органы власти? Как богатые, так и бедные, как высокообразованные, так и неграмотные; как надменные наследники знаменитых родов, так и скромные сыновья неизвестных и злополучных пасынков судьбы... На кого падет выбор народа? На любого гражданина, чьи достоинства заслужат уважение и доверие его сограждан. Никаким цензам по части богатства, происхождения, религиозных верований или гражданского состояния не дано мешать справедливой оценке или признанию со стороны народа⁹.

Мы должны требовать от репрезентации не тождества между представляемыми и представителями, а успеха в подборе людей, наиболее подходящих для работы в качестве представителей народа и наименее склонных к злоупотреблению своей властью. Как сказал Джеймс Мэдисон, «каждая политическая конституция имеет своей целью — или должна иметь своей це-

⁸ Цит. по: *Manin B. The principles of Representative Government. Cambridge, 1997. P. 110.* (Рус. пер.: *Манен Б. Принципы представительной демократии. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008. С. 139.*)

⁹ Цит. по: *Ibid. P. 115.* (Там же. С. 145.)

лю — прежде всего приобрести в представители таких людей, которые, обладая высокой мудростью, понимают, в чем состоит всеобщее благо, и обладая высокой добродетелью, способны добиваться его, а также принять все действенные меры, дабы они не утратили своей добродетели в течение того срока, пока будут исправлять доверенные им обязанности»¹⁰. Отсюда Мэдисон делал ясный вывод, что представляемый и представитель не только в большинстве случаев отличаются друг от друга (поскольку от представителя ждут большей политической мудрости, чем от его избирателей), но даже *обязаны* отличаться по степени политической мудрости. Ведь одна из главных целей политической репрезентации состоит именно в том, чтобы выбрать лучших и разумнейших кандидатов для выполнения важной и ответственной миссии представителей народа.

Удивительно, но антифедералисты не смогли ответить на это. Между тем ответ очевиден: для политической репрезентации важно не тождество людей, но тождество мнений, поэтому нет ничего странного в том, чтобы направлять в конгресс самых достойных и образованных людей, если они придерживаются тех же политических взглядов, что и люди, которых они представляют, и ни в чем никогда не отступают от этих взглядов. Возможно, антифедералисты не прибегли к этому простому ответу, поскольку не различали людей и мнения. Подобное различие — понятие скорее современное. До этого считалось, что социальные роли и взгляды индивидов неразрывно связаны, поэтому представление о пироге из политических мнений, от которого каждый может отрезать себе понравившийся кусок, относится к более позднему, принципиально иному политическому сознанию.

За двадцать лет до спора федералистов и антифедералистов теорию политической репрезентации, основанную на подражании, уничижительной критике подверг Руссо¹¹. Он был сторонником прямой демократии и отвергал любые формы представительной власти. Руссо показал, что существуют две возможности: условие полного подобия выполняется либо нет.

¹⁰ Цит. по: *Manin B. The principles of Representative Government. P. 116. (Там же. С. 147.)*

¹¹ *Rousseau J.-J. Du Contrat social. 1762; reprint. Paris, 1962. Ch. XV. P. 301–303. (Рус. пер.: Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре / пер. А.Д. Хаятина, В.С. Алексеева-Попова // Трактаты. М.: Наука, 1969.)*

IV. О происхождении, природе и будущем демократии

В первом случае репрезентация оказывается бесполезным излишеством. Ведь если условие полного подобия выполняется в прошлом или будущем, значит, осуществить полное подобие в наших силах. А если мы на это способны, то мы уже знаем желания электората, что, очевидно, делает репрезентацию излишней. Но если требование полного подобия не выполняется, от репрезентации следует отказаться на основании самой теории подражания. В результате теория подражания делает политическую репрезентацию бесполезной или абсурдной.

Значит, нам следует обратиться к теории политической репрезентации как замещения. Наряду с аналогичной эстетической теорией она впервые была сформулирована Эдмундом Берком. В 1774 году в письме бристольским избирателям Берк объясняет, во-первых, трудности, с которыми сталкивается теория подражания, а во-вторых, правильный взгляд на политическую репрезентацию:

Разумеется, джентльмены, счастье и славу представителя должны составлять крепчайший союз, прочная связь и ничем не ограниченное общение со своими избирателями. Их желания должны иметь для него величайшее значение, их мнения — пользоваться у него высочайшим уважением, их дела — заслуживать его живейшего внимания. Его долг — жертвовать ради них своим отдыхом, удовольствием и выгодами, но самое главное, всегда и везде, предпочитать их интересы своим.

Самый ревностный защитник теории подражания присоединился бы к этому красноречивому утверждению Берка. Но затем наступает решающий поворот:

Однако он не обязан жертвовать ради вас, ради другого человека или группы людей непредвзятостью своего мнения, зрелостью своего суждения, просвещенностью своего ума. Ведь все это он получил не по вашей милости, не от закона или Конституции. Они вручены ему проведением, и за злоупотребление ими он несет большую ответственность. Ваш представитель обязан поставить на службу вам не только свое усердие, но и свой разум, но он скорее предаст вас, чем оказывает вам услугу, если подчиняет свой разум вашему мнению... Высказать мнение — это право каждого человека; а мнение избирателей — значимо и весомо, к нему представитель всегда должен прислушиваться и с ним всегда обязан считаться самым серьезным образом. Но *властные указания, письменные поручения,*

которые член представительного органа обязан слепо выполнять, голосовать за них и высказываться в их пользу, несмотря на то что они противоречат самым очевидным убеждениям его рассудка и совести, — все это совершенно чуждо законам этой страны и возникает из глубочайшего заблуждения относительно всего строя и смысла нашей Конституции.

После чего следуют знаменитые строки:

Парламент — это не конгресс послов, представляющих различные враждебные интересы, которые каждый из них обязан защищать как поверенный и адвокат против других поверенных и адвокатов, а совещательное собрание граждан одной нации, объединенных общим интересом; здесь нельзя руководствоваться местными целями и предрассудками, но только общим благом, возникающим из общей заботы о целом. Вы действительно выбираете представителя, но после того, как вы его выбрали, он больше не представитель Бристоля, а член парламента¹².

Берк решительно порывает с тождественностью представляемого и представителя, на которую опирается теорией подражания. Произведение искусства (эстетически) автономно в отношении того, что оно репрезентирует, также и представитель электората обладает независимостью или автономией в отношении избирателей, направивших его в парламент или конгресс. После выборов политические действия представителя народа ориентируются уже не на взгляды избирателей, но на собственное мнение, на то, что избранный считает верным или приемлемым во взглядах политических оппонентов, на компромиссы, которые он готов заключить, и так далее. Но, разумеется, представитель не забывает о мнении своих избирателей, поскольку знает, что через четыре года он снова встретится с ними и ему придется держать ответ за свою деятельность в парламенте. Таким образом, политические предпочтения избирателей учитываются их представителем при выборе решений, но не определяют эти решения. Вот почему на практике нередко возникает разрыв или различие между взглядами избирателей и их представителя в парламенте или конгрессе.

¹² *Burke E. Speech at the Conclusion of the Poll // The Works of Edmund Burke. In 12 vols. Vol. 2. Boston, 1866. P. 95–96.* Более подробный комментарий о концепции политической репрезентации у Берка см.: *Ankersmit F. Historical representation. Ch. X.*

ИТОГИ

Как сказано выше, существует (эстетический) разрыв либо различие, отделяющие репрезентацию от репрезентируемого, и аналогичное наблюдение относится к политическому представительству. Здесь уместно сделать ряд замечаний об этом разрыве или различии. Следует понимать, что разрыв или различие не обязательно признак *конфликта, искажения* или *неправильности*. Конечно, можно показать, что в определенных обстоятельствах искажение или неправильность возникают. Так, художник, писавший портрет Кромвеля, спросил политика, не следует ли изобразить его лицо без бородавок и прочих природных изъянов. Как истинный пуританин, Кромвель был лишен тщеславия (по крайней мере хотел, чтобы о нем так думали), поэтому вошел в историю вместе со всеми своими бородавками. Будь он чуть меньшим пуританином (например, Людовиком XIV), мы наверняка получили бы искажение реальности. Неверная репрезентация, конечно же, существует, хотя обычно все обстоит иначе. Портреты весьма отличаются от живых людей, но это не заставляет нас называть их искажением реальности или неверной репрезентацией. Ведь главное, что мы знаем об этом и даже рассчитываем на то, что портреты или репрезентации отличаются от репрезентируемого оригинала. В этом и состоит искусство.

Это же относится и к политической репрезентации. Представитель теории политической репрезентации как подражания напоминает человека, который не разбирается в искусстве и в принципах эстетической репрезентации, поэтому полагает, что малейшее различие между электоратом и его представителями — признак искажения и неверной политической репрезентации. Но если принять теорию Берка о (политической) репрезентации как замещении, становится ясно, что неотъемлемой частью политической репрезентации является (эстетический) разрыв или различие между электоратом и его представителями. Интересно, что нелегко провести черту между просто неверной репрезентацией (как в случае с бородавками Кромвеля) и тем разрывом между репрезентацией и репрезентируемым, который относится к сущности всякой репрезентации. Именно об этом, вероятно, размышляет каждый избиратель раз в четыре года, когда он анализирует, насколько удачно избранный им

представитель или политическая партия представляли его интересы в органе власти. Способность к различению между этими двумя случаями определяет меру политической искушенности каждой нации. Политически наивный электорат воспринимает любые различия между собой и своими представителями как недопустимое искажение; политически ленивый и равнодушный электорат не заметит искажения, даже если его представители грубо нарушают все свои обещания (политика в этом случае напоминает современную абстрактную живопись); но политически зрелый электорат знает, как установить *juste-milieu* между крайностями и отличить простой эстетический разрыв от такой серьезной вещи, как искаженная политическая репрезентация.

Это любопытный вывод. Когда говорят о репрезентации, считают, что репрезентируемое дается нам сравнительно беспроблемно. Мы прекрасно знаем, на что похож (как выглядит) человек, пейзаж или натюрморт, поэтому мы можем судить о том, как художник представляет все это на картине. Однако если искушенный избиратель стремится установить *juste-milieu* между неверной репрезентацией и эстетическим разрывом, обязательно свойственным любой репрезентации, то выясняется, что репрезентируемый оригинал (избиратель) не является неизменной и объективной данностью. Мы понимаем, что избиратели могут изменить свои политические взгляды по итогам четырехлетней работы своих представителей или политической партии в органе власти. Между избранником и его избирателями возникает интеракция особого типа — интеракция, превращающая репрезентируемое (то есть избирателя) из устойчивой объективной данности в расплывчатый континуум. Но при более глубоком анализе мы увидим здесь аналогию с художественной репрезентацией, то есть обнаружим феномен, относящийся к репрезентации как таковой.

При сравнении знаменитого портрета Карла V кисти Тициана с портретом того же императора работы Бернарта ван Орлея мы, вероятно, предпочтем первый из двух — и не потому, что Тициан ближе, чем Орлей, к идеальной фотографической точности изображения, а потому, что итальянцу удалось глубже, чем фламандцу, проникнуть в психологию стареющего императора. Тициан и Орлей изобразили то, что видели, но видели они *разное*. Тициан видел человека, который нес на своих плечах бремя судеб всего христианского мира, был подавлен ответственно-

IV. О происхождении, природе и будущем демократии

стью и трагедией своей неудачи; Орлей же видел, что этот человек еще не настолько озабочен государственными обязанностями, чтобы они стали частью его личности. Каждый изобразил то, что видел. Это объясняет, почему против ожидания репрезентируемый оригинал зависит от своей репрезентации. Не существует Карла V, который был бы одним и тем же человеком для Тициана и Орлея, как любого другого члена императорской свиты, и который действовал бы как некий объективно данный репрезентируемый оригинал. Репрезентации отчасти определяют природу репрезентируемого. Историческая репрезентация, пожалуй, даже лучше иллюстрирует рассматриваемый феномен. Не существует Французской революции, которая была бы одной и той же для Мишле, Токвиля, Лабрусса или Лефевра; все они по-разному представляют ее в своих текстах. У нас нет Французской революции, существующей отдельно от этих текстов (я, конечно, не сторонник недалекого идеалистического или постмодернистского тезиса, что именно тексты на самом деле создают прошлое). Французская революция как репрезентируемое событие определяется своими репрезентациями, без которых она лишена облика и очертаний. Вообще историческая реальность как предмет репрезентации приобретает облик и очертания только благодаря репрезентациям, создаваемым историками¹³.

Этот общий факт, относящийся к любой репрезентации, показывает, почему политическая репрезентация столь важный политический феномен. Политическая репрезентация нужна не только для того, чтобы справиться с практической невозможностью собрать всю нацию на агоре для прямого участия в принятии политических решений. Политическая репрезентация значит гораздо больше. Без нее мы не сможем понять, что представляет собой в качестве предмета репрезентации политическая реальность; без нее у политической реальности нет облика и очертаний. Без репрезентации нет репрезентируемого — *без политической репрезентации нация лишена подлинного политического бытия*. Таким образом, усиливая формулировку, можно сказать, что даже если было бы возможно собрать всю нацию вместе или достичь этой цели с помощью варианта пря-

¹³ Более подробное изложение этого аргумента см.: *Ankersmit F. Historical Representation. Ch. I.*

мой демократии (например, электронного голосования), нам все равно следует предпочесть репрезентацию. Политическая реальность возникает только после того, как нация раскрывает себя в репрезентируемом и в его репрезентации. Без репрезентации нет демократической политики.

ЧЕТЫРЕ СЛЕДСТВИЯ

Из всего вышесказанного можно сделать несколько выводов. Во-первых, нам следует относиться с осторожностью к референдумам и вариантам прямой демократии. Прямая демократия станет улучшением представительной демократии только в тогда, когда мы имеем дело с проблемами, которые неразумно обсуждать на публичных политических дебатах. В этих случаях репрезентация усложняет, а не упрощает ситуацию. Это относится, например, к таким местным проблемам, как качество жизни в данном округе, косметический ремонт старых районов города, реорганизация центра города, недостатки транспортной системы, точное расположение дорожных путей. При данных обстоятельствах лучшая стратегия обычно состоит в том, чтобы прислушаться к людям и следовать их предпочтениям. По таким вопросам люди выскажут мнения, от которых едва ли откажутся даже после интенсивного обсуждения, поэтому лучше всего сделать так, как они хотят.

Политологи недавно обнаружили, что местные бюрократии проявляют неожиданную чуткость к этим темам и творчески реагируют на то, как люди воспринимают волнующие их проблемы. А значит, ответственность за решение такого рода локальных и изолированных проблем лучше всего переложить на прямую демократию и бюрократию — *bien étonnés de se trouver ensemble*¹⁴. В глобальном масштабе, на национальном уровне можно вспомнить о таких темах, как аборты или эвтаназия, когда они чересчур политизируются и поляризуют общество после неуклюжих действий политиков (хотя, разумеется, таких ситуаций следует избегать всеми силами). Обсуждение в этих случаях не способно повлиять на мнение людей, дебаты лишь заставят их с еще большим отчаянием отстаивать то, что они считают единственно допустимой моральной позицией. И если

¹⁴ Удивительно увидеть их вместе (фр.).

IV. О происхождении, природе и будущем демократии

по каким-то причинам решение подобных вопросов отложить невозможно, референдум оказывается оптимальным выходом. Но в нормальной ситуации такие темы лучше держать в стороне от политики и полагаться на ход дискуссии в обществе, поскольку политизация способна лишь навредить политике, затруднить проведение открытых публичных прений и привести к принятию решений, о которых, скорее всего, пожалеют будущие поколения.

Наконец, репрезентация — процедура, к которой прибегают, чтобы придать чему-то более широкий контекст. Эту общую истину лучше всего иллюстрирует историческая репрезентация: представляя прошлое в своих сочинениях, историки хотят показать читателям, как взаимосвязаны и «контекстуально» соотносятся отдельные аспекты анализируемой исторической эпохи. И поэтому представительной демократией необходимо пользоваться при рассмотрении политических проблем, успешное разрешение которых возможно только после их тщательного изучения и обсуждения во всей полноте взаимосвязей с другими политическими проблемами. Напротив, прямая демократия, вероятно, лучше всего подходит для решения таких проблем, которые сравнительно легко можно изолировать от широкого контекста.

Второе следствие формулируется в терминах, описывающих художественную креативность, для которой разрыв или различие между искусством и реальностью — главная и естественная область применения, так как именно в ней выражает себя и заявляет о себе творческий гений. То же относится и к политике. Талант политика, его умение разрешать проблемы, примирять враждебные политические позиции средствами, приемлемыми для всех, определяется его способностью эффективно переформулировать проблемы и разногласия таким образом, что примирение делается возможным. Политик должен обладать *эстетическим* талантом, помогающим по-новому и оригинально репрезентировать политическую реальность. Политик, лишенный этого таланта, почти безнадежен: он способен только на то, чтобы предложить нам «снимок» политической реальности.

Третье следствие, широко обсуждаемое исследователями, связано с тем, что разрыв между гражданином и его представителем — одна из главных проблем современных демократий. Представитель и представляемый, похоже, существуют в изоли-

рованных мирах и больше не интересуют друг друга. Усиливается политическая апатия избирателей, потребностям которых уже не отвечает политическая практика. Разумеется, печальная картина под названием *Politikverdrossenheit*¹⁵ (если назвать данный феномен совершенно непереводаемым, но очень точным немецким термином) в целом соответствует истине. Виртуальная смерть идеологии и института политической партии, бюрократизация правительства, заставляющая народных представителей, парламент и нередко самих политиков играть незavidную декоративную роль (вспомним остроумный, но наводящий на серьезные размышления сериал «Да, господин министр»¹⁶), растворение серьезной проблематики в бездонных глубинах абстрактной и технической аргументации — все это превратило политику в эзотерическую науку бюрократов, с которой граждане не желают иметь ничего общего. В следующем разделе я вернусь к вопросу о том, как правительственная бюрократия повлияла на природу представительной демократии и полностью изменила ее.

Здесь интересны две вещи. Во-первых, как показано выше, эстетический разрыв между избирателем и его представителем необязательно признак неудачи: этот разрыв необходим для правильного функционирования представительной демократии. Во-вторых, с учетом этого осмелимся выдвинуть парадоксальный тезис, что этот разрыв сегодня непомерно сократился, а не вырос: ведь бюрократия возникает тогда, когда политика вплотную подбирается к гражданину. Бюрократия — политика близости (поэтому ее любили тоталитарные режимы). Здесь я напому читателю об удивительном союзе прямой демократии с бюрократией, о котором говорилось выше. Политика, политические вопросы и публичные дебаты — все это требует определенной дистанции между правительством и гражданином. Здесь как в живописи: чтобы правильно судить о сюжете картины, необходима дистанция, отделяющая зрителя от произведения искусства. Если приблизиться к картине вплотную, все очертания превратятся в бессмысленные следы краски. Точно так же и в политике: политический «смысл» возникает лишь

¹⁵ Недовольство политикой (нем.).

¹⁶ Оригинальное название: «Yes Minister» (BBC Television, Великобритания).

IV. О происхождении, природе и будущем демократии

после замены бюрократической «близости» на эстетическую «дистанцию». И вместо того чтобы максимально приближаться к гражданам, доводя до их сведения, как правительственная бюрократия влияет на их *частную* жизнь, политикам лучше рассказать гражданам о своих политических планах (конечно, при наличии таковых), относящихся ко *всей* нации. Такие темы избиратели воспринимают намного лучше, чем информацию о микроскопических решениях, затрагивающих их личную жизнь. Но, похоже, в большинстве современных западных демократий будущее «всей нации» уже не рассматривается в качестве подходящей основы для определения и выстраивания политической программы. Не предпринимается никаких усилий для преодоления фрагментарности политической реальности и связанных с этим проблем.

Четвертый и последний вывод, из указанных в названии раздела: дистанция, разрыв или различие между избирателем и представителем позволяет прояснить природу и источник легитимной политической власти в представительной демократии. Когда мы переходим от гражданина, занимающего позицию на одной стороне эстетического разрыва, к его представителю (или государству) — на другой стороне, мы переносимся от тех, кто подчиняется закону государства, туда, где создаются законы и осуществляется контроль за их соблюдением. Выражаясь метафорически, если население делится на людей, которых представляют избранные, и людей, которые представляют избирателей, то законная политическая власть, так сказать, заполняет пустоту между ними. Следовательно, исток любой законной политической власти находится в эстетическом разрыве между избирателем и его представителем (государством). Для начала это объясняет удивительный и нетривиальный вывод о том, что *в представительной демократии всякая законная политическая власть, в сущности, эстетическая*. Отсюда следует, что в представительной демократии законной политической властью не обладают ни избиратель, ни его представитель, ни государство. Самое большее можно утверждать, что избиратель доверяет на четырехлетний срок *пользование* законной политической властью администрации в определенном политическом составе. Но политическая власть как таковая, в отличие от права ее использования, в представительной демократии никому не принадлежит. Следует расстаться с учением о народе-суверене,

как ранее с доктриной божественного права короля: в представительной демократии никакая часть общества или институция не «владеет» государством и политическими силами, которые в нем воплощены. Суверенная власть существует, но в представительной демократии никто ей не обладает.

ОТ ПРЕДСТАВИТЕЛЬНОЙ ДЕМОКРАТИИ К ПЛЕБИСЦИТАРНОЙ

Есть все причины, чтобы воздать должное представительной демократии как самому успешному и интеллектуальному политическому инструменту в истории человечества. Способность этой системы к определению самых насущных политических проблем, к нахождению их творческого решения, к обеспечению плодотворного сотрудничества государства и гражданского общества не имеет себе равных. Однако у нее есть внутренние болезни, которым политические мыслители уделяли недостаточное внимание; более того, руководствуясь логикой представительной демократии, для них нелегко найти правильное лекарство. Репрезентация не просто обеспечивает нас всем, что мы ценим в представительной демократии, она также ахиллесова пята этой системы. Хотя представительная демократия с помощью политической репрезентации успешно решает социально-политические проблемы, существует особая категория проблем, неизбежно оказывающихся для нее вне досягаемости: они возникают в самом демократическом государстве либо порождаются им. Этот недостаток вновь заставляет вспомнить аналогию с картиной художника, которая способна представить зрителю что угодно, но не себя. Великолепный арсенал средств решения политических проблем посредством политической репрезентации, находящийся в распоряжении демократического государства, становится недоступным, как только государство запутывается в своих проблемах. В согласии с логикой представительной демократии эффективность государства снижается, когда ему приходится заниматься проблемами, связанными с ним самим, а не с обществом, которое оно представляет. В «утонченных» западных обществах демократическое государство оказывается самой неэффективной, неповоротливой и недалекой институцией, а конфликты, порожденные в самом государстве, сложно внести в политическую повестку представительной демократии. Вот почему нет эффективных методов

IV. О происхождении, природе и будущем демократии

ограничения роста государственного аппарата. Государство напоминает севильского цирюльника, который делает прекрасные прически всем, кроме себя, и выглядит в глазах удивленных горожан небрежным и неопрятным.

Полезно рассмотреть здесь вкратце одно возражение против вышесказанного. Может показаться, что мой тезис о слабости представительной демократии отвлекает от одного существенного в данном случае различия. Выше несколько расплывчато и неопределенно говорилось о «демократическом государстве», на что следует возражение, что в контексте нашего исследования необходимо строго соблюдать различие между двумя компонентами государства: законодательной и исполнительной властью. После проведения и учета этого различия можно показать, что (1) предполагаемый недуг, если он вообще существует, необходимо отнести только на счет исполнительной власти, тогда как (2) законодательная (избранная народом) власть контролирует исполнительную власть и исправляет ее промахи. Значит, изложенный выше аргумент о слабости представительной демократии основан на неспособности провести правильное различие между демократическим государством (как целым) и исполнительной властью (как частью целого). Но в реальности это возражение не столь серьезно, как кажется на первый взгляд. Заметим, что возникает существенное расхождение в способах функционирования законодательного органа власти, когда государство решает проблемы общества и когда государство занимается собственными проблемами. В первом случае законодатели действуют как представители народа, то есть тех, на кого распространяются действия государства. Это полностью согласуется с логикой (политической) репрезентации: электорат избирает своих представителей, чтобы в процессе публичного принятия решений они замещали сам электорат. И поэтому народные избранники способны решать конфликты, возникающие среди людей, которых они представляют. Здесь нет никакой проблемы. Но все совершенно меняется, если речь заходит о проблемах самого государства, в частности о вопросах, касающихся исполнительной власти. Законодатели представляют электорат, но не государство или исполнительную власть, поэтому в дебатах по проблемам самого государства законодательная власть встраивается в иную схему отношений, чем при рассмотрении проблем гражданского общества. Вследствие логики

(политической) репрезентации в решении проблем государства законодательной власти отводится роль аутсайдера.

На возражение, что политические лидеры правительственной бюрократии в своем взаимодействии с законодательной властью «представляют» эту бюрократию, следует ответить, что они не просто *представляют* бюрократию, но *тождественны* ей в конституционной логике представительных демократий. Согласно конституции, эти бюрократии просто дополняют самих лидеров, помогают им реализовывать то, что лидеры не способны сделать в одиночку. Из этого следует, что проблемы, внутренние конфликты, неудачи и недостатки бюрократий с логической точки зрения — это их *собственные* проблемы и внутренние конфликты, внимание к которым ставит нас вне рамок представительной демократии и того, что представительная демократия позволяет нам делать. По существу, это административные, а не политические проблемы. Еще один аргумент, ведущий к тому же выводу. Выше отмечалось, что в представительной демократии никто не *обладает* законной политической властью, хотя существуют люди и институции, которым на определенный срок доверяется *использование* или *исполнение* власти. Понятно, что правительственная бюрократия — институциональный инструмент, возможности которого задействуются в этом случае. В связи с этим в логике представительного правительства легитимному обсуждению подлежит *использование* политическими лидерами бюрократических ресурсов (например, для решения социальных и политических проблем гражданского общества), однако не *сама* бюрократия. Она, так сказать, наследие, переходящее от одной администрации к другой. И поэтому подчеркивание различия между законодательной и исполнительной ветвями власти скорее усиливает, чем ослабляет, мой аргумент о фатальной неспособности представительной демократии адекватно решать проблемы самого демократического государства.

Пока государство относительно небольшое, а министры контролируют (министерские) бюрократии и работающих в них служащих, этот недуг представительной демократии редко заявляет о себе и его опасность невелика. Вот почему, насколько мне известно, политические мыслители не проявляют интереса к данной теме. Большая часть влиятельных теорий демократии датируется эпохой, когда правительственная бюрократия еще не превратилась в особую политическую проблему. Но сегодня,

когда до половины ВВП каждого государства проходит через руки бюрократов, невозможно игнорировать этот опаснейший пробел в политической практике представительной демократии и удовлетвориться множеством (полезных) соображений, высказанных по этому поводу политологами со времен Вебера. Еще большую актуальность этой проблеме придает масштаб, в котором правительственные бюрократии сегодня определяют политическую повестку западных демократий. Правительственные бюрократы устанавливают самые насущные политические проблемы, приводят в действие связанные с этим процедуры принятия решений, доводят их до необратимой фазы и, наконец, воплощают решения на практике. Они потрясающе эффективны в этом и пользуются свободой, чтобы избежать дискуссии (которая парадоксальным образом способна лишь усугубить проблему). На фоне реальной силы властных рычагов, которыми пользуется правительственная бюрократия, законодательный орган власти постепенно деградирует в наивного, плохо информированного и, как следствие, малозначимого наблюдателя; в наши дни парламент способен лишь поприветствовать разработки правительственной бюрократии. В рамках оригинальной веберовской концепции правительственная бюрократия добросовестно выполняла решения, принятые политиками. Сегодня ситуация прямо противоположная: бюрократия принимает реальные решения, а задача политика сводится к тому, чтобы «продать» их рядовым членам партии и общественности. Значение политиков ограничивается публичными дебатами по нескольким популярным вопросам, которые удается втиснуть в (плотную) матрицу того, о чем средства массовой информации сообщают публике. Однако долгосрочная политика — сложная, скучная, переполненная техническими подробностями, но при этом решающая для будущего страны, — постепенно (оказалась) вытеснена из сферы компетенции законодательной власти, то есть представителей народа.

Иными словами, учение Монтестье о равновесии ветвей власти скорее затемняет, чем проясняет реальную практику принятия решений в современных демократиях. Привилегии законодательной власти постепенно размывались и поглощались исполнительной властью; с учетом этого лучше вести речь о демократическом государстве в целом (как предложено выше), чем по-прежнему различать, следуя логике Монтестье и консти-

туционного права, законодательную и исполнительную ветви власти.

Расставим все точки над конституционными *i*: сегодня граждане больше не выбирают законодательный орган власти, обладающий определенной политической структурой, как принято в представительной демократии; постепенно выборы приобрели характер плебисцита о последних действиях государства. На плебисците гражданам задают вопрос о действиях правительства в прошлом или будущем, независимо от идеологических истоков этих действий. С точки зрения граждан, на плебисците государство — это «черный ящик»; его видно только с внешней стороны, не как целостный организм, на работу которого могут повлиять сами граждане, например, через своих представителей. В плебисцитарной демократии упраздняются все отношения между гражданином и государством, за исключением права граждан раз в четыре года выносить неквалифицированный, но окончательный положительный или отрицательный вердикт о последних действиях государства. Все наши современные демократии, как англосаксонские, так и континентальные, в определенной мере превратились в плебисцитарные демократии. Заметим, что дрейф в сторону плебисцитарной демократии на национальном уровне несколько компенсируется поисками вариантов прямой демократии на местном уровне. В этом смысле в современных демократиях наблюдается поляризация: они становятся менее демократичными в национальном масштабе, но более чуткими к потребностям людей на местном уровне. Эта поляризация опасна, поскольку она подрывает единство демократического правительства; если не придавать должного внимания этой проблеме, политическая система распадется на части, смещаясь в противоположные стороны на национальном и местном уровнях.

Постепенная трансформация западных демократий в плебисцитарные посягает на традиционную природу представительного правления. Общий итог этого процесса, на мой взгляд, таков: по сравнению с представительной демократией плебисцитарная гораздо более грубое средство контроля за деятельностью правительства, поскольку она задействуется раз в четыре года и осуществляет контроль с гораздо большей дистанции от реальной власти. Представители народа свободно вмешиваются в процесс принятия решения на каждом этапе, когда откры-

ты все возможности. Напротив, плебисцитарная демократия — это демократия *fait accompli*¹⁷, способная только легитимировать (либо отвернуть) окончательный результат. Сигналы, подаваемые электоратом при плебисцитарной демократии, допускают значительно больше толкований, чем при представительной демократии, когда желания людей постоянно уточняются и детализируются в непрерывном контакте представителей народа с правительством. При плебисцитарной демократии вердикт электората фактически равносителен выражению общественного одобрения или недовольства либо середины между этими крайностями — именно так его можно интерпретировать. Вердикт народа лишается существенной части своего политического значения, поскольку любое мнение электората можно расценить, например, как эмоциональную реакцию на экономический спад, пришедшийся на время выборов, а не как взвешенное суждение людей о деятельности администрации. Статус выборов снижается до официального опроса граждан об ощущении ими счастья и благополучия; даже если подобные опросы приводят к сенсационным результатам, мы склонны интерпретировать их с социологической, а не с политической точки зрения, что по отношению к ним вполне справедливо, ведь (да простит нас Джефферсон!) счастье не относится к политическим категориям. Но если выборы лишаются надлежащего им политического характера, значит, механизм не работает.

Итак, после превращения представительной демократии в плебисцитарную происходит (вернее, произошло) смещение центра тяжести во взаимодействии государства и гражданина. В представительной демократии центр тяжести устанавливается народными избранниками прямо в центре административной власти; но сегодня, когда политические партии, народные представители и законодательная ветвь власти постепенно сходят с политической сцены, центр тяжести сдвигается от государства к гражданину. Конечно, это смещение было допустимо благодаря ответственному и чуткому характеру большинства западных демократий после Второй мировой войны. В целом мы доверяем нашим демократическим правительствам, и, к счастью, для этого у нас достаточно оснований. Сторонники референдумов и вариантов прямой демократии могут даже при-

¹⁷ Свершившегося факта (*фр.*).

ветствовать эту тенденцию в развитии отношений гражданина и государства, однако, можно предположить, что их энтузиазм существенно уменьшится, когда они обнаружат жестокий парадокс любого демократического правления: чем сильнее центр тяжести в интеракции с государством приближается к гражданам, тем меньше у них политического влияния. Цена, которую придется заплатить за мнимый «триумф прямой демократии» в форме плебисцитарной, — необратимая потеря контроля над правительством со стороны граждан. Гораздо более выгодно иметь своего представителя в центре принятия политических решений (даже если исполнение этих решений будет вашей обязанностью), чем находиться вдали от центра и не иметь в нем своего представителя (даже если за вами сохранено номинальное право одобрить или отвергнуть принятые решения).

Как следует из краткого и, конечно, неполного списка потерь от превращения представительной демократии в плебисцитарную, можно только приветствовать появление современного Монтескье, способного описать все те опасности, к которым ведет постепенное внутреннее разложение представительных демократий, и посоветовать нам, как этого избежать. Особенного сожаления заслуживает то, что современная политическая философия совершенно растворилась в бессмысленных абстракциях и занимается исключительно гражданином. Ведь если политическая философия способна принести пользу в этом затруднительном положении, она обязана предложить теорию демократического государства, учитывающую вышеописанные процессы. В настоящий момент нам нужны не глубокомысленные рассуждения о правах и обязанностях гражданина, о политических правах или «достойной жизни»¹⁸, но свежая теория современного демо-

¹⁸ Интерес американских политических философов к такого рода политически бесполезным темам, несомненно, связан с тем фактом, что для американцев Конституция — священна до такой степени, что это не перестает изумлять граждан демократических стран континентальной Европы. Поскольку в Соединенных Штатах дискуссия о государстве и о его устройстве стала, таким образом, практически бессмысленной, в центре внимания политических философов в Америке оказался гражданин. Хотя все это весьма понятно в контексте американской политики, можно только сожалеть, что европейские политические философы слишком охотно готовы разделить с американскими либералами, коммунитаристами и республиканцами этот странный американский предрассудок в отношении того, что требует внимания политической философии.

кратического государства. Такое требование отнюдь не безумно или беспрецедентно, ведь бóльшую часть своей истории политическая философия была не чем иным, как попыткой разработать подобные теории государства. Разве не в этом заключается гений философов, подобных Гоббсу, Локку или Монтескье?

ГДЕ НАЙТИ ЛЕКАРСТВО ОТ НАШИХ ПОЛИТИЧЕСКИХ БОЛЕЗНЕЙ?

Поскольку у меня нет ни способностей, ни амбиций для исполнения роли нового Монтескье, в этой главе меня интересует не вопрос о том, как адаптировать нашу конституционную матрицу к реалиям выше описанной плебисцитарной демократии, но (возможно, несколько реакционный) вопрос о том, как вернуться к матрице представительной демократии, устояв перед соблазном плебисцитарной. Где искать лекарство для того, что в моем понимании лишь недуг (представительной) демократии, а не роковой политической факт, с которым можно только смириться?

Нас интересуют здесь три агента политической сферы: государство, избиратель и политическая партия. Меньше всего ожиданий связано с государством. Как показано выше, механизмы, функционирующие в государстве и получающие импульс в развитии современного государства, являются главной причиной деградации представительной демократии в плебисцитарную. Возможно, такая эволюция была запрограммирована. Все организмы всегда максимально изолируют себя от окружения и видят в этом важный этап обретения собственной идентичности и независимости. И поэтому, в частности, говорят, что самый важный орган человека — кожа, поскольку она служит границей между нами и внешним миром¹⁹. Это во многих случаях верно и для организаций: общий корень слов «организм» и «организация» говорит сам за себя. Неудивительно, что всякая институция пытается максимально отграничить себя от внешнего мира и, так сказать, спрятаться под собственной кожей; потому представительная демократия является постоянной причиной потенциальных травм для государства, ведь она не дает затянуться «ране» на теле государства, благодаря которой демос имеет относительно свободный доступ к нему. Это раз-

¹⁹ См.: Anzieu D. *The Skin Ego*. New Haven, 1989.

мышление усиливает изложенный выше аргумент о превращении представительной демократии в плебисцитарную. С точки зрения государства главный итог (вернее, польза) этого превращения состоит в том, что влияние народа стало сегодня гораздо менее угрожающим. В представительной демократии граждане влияют на правительственный центр через своих избранников, заставляя государство использовать для общения с ними язык, не являющийся для него естественным. Одна из самых странных черт государства в условиях представительной демократии — необходимость быть открытым к чужому. Разумеется, для граждан это главное преимущество данной системы правления, но с точки зрения государства это постоянный источник раздражения и фрустрации. Для государства такое положение дел равносильно ситуации, когда организм вынужден благосклонно относиться к вирусным инфекциям. Прошу простить меня за это неуместное сравнение, однако я прибегаю к нему сознательно, чтобы подчеркнуть, что переход от представительной демократии к плебисцитарной всегда происходит в интересах государства как институции, действующей в собственной логике. Роль государства в представительной демократии поистине противоестественна, что постоянно подталкивает государство к тому, чтобы обходить либо саботировать механизм политической репрезентации. Но когда государству приходится отвечать и подчиняться требованиям электората и гражданского общества, ему *sui generis* выгоднее быть изолированным организмом, а не институцией, открытой к внешним вторжениям. Вот почему демократическое государство предпочитает прямой контакт бюрократии с гражданином, а не общение с гражданином, опосредованное представительным органом власти: ведь в первом случае, так сказать, защитным покровом государства ничто не угрожает. Вот почему в сегодняшней политической ситуации вряд ли можно связывать какие-либо ожидания с государством.

Что касается гражданина, то давайте вернемся к сказанному выше в этой главе о новом типе политических проблем, с которыми мы сталкиваемся после смерти идеологий. Наши политические проблемы больше не противопоставляют одну часть электората другой, как происходило в образцовую эпоху борьбы труда и капитала. Типичный политический конфликт сегодня возникает в сознании отдельного избирателя. Конфликт ори-

IV. О происхождении, природе и будущем демократии

ентируется по двум осям: краткосрочные интересы избирателей противопоставляются долгосрочным, а реализация социальных и политических проектов — их потенциально нежелательным последствиям. Сегодня гражданин мечтает о повышении зарплаты и лучшем социальном обеспечении, но к нежелательным последствиям относится возможная безработица в будущем; он хочет, чтобы медицина увеличила срок жизни, но тогда придется испытать все тяготы пожилого возраста; он хочет использовать ресурсы Земли в своих целях, но это приводит к невосполнимому ущербу для окружающей среды; он хочет насладиться преимуществами современной техники, но сталкивается с ее неудобствами (например, транспортными пробками) — подобные примеры можно тиражировать до бесконечности. Поиски *juste-milieu* в этих альтернативах больше не противопоставляют гражданина своим согражданам либо общему благу, как в эпоху идеологической политики. Сегодня конфликтуют собственные, взаимоисключающие интересы гражданина; старая удобная схема выбора между личным и общественным благом (либо какой-то средней альтернативой) перестала быть архимедовой точкой опоры для политической ориентации граждан.

С одной стороны, можно только приветствовать закат идеологической политики, с другой стороны, современная ситуация плохо согласуется как с природой человека, так и с сущностью политики в условиях демократии. Говоря о природе человека, мы обычно определяем свою политическую идентичность с помощью различия между личными и общественными интересами (что не исключает совпадения интересов гражданина и общества — вспомним, например, о полиции или государственной безопасности). Но это значит, что новый тип политических проблем постепенно лишает нас политической идентичности; возникает беспокойство, что наша собственная судьба уже не значима для политики, а потому лучше предоставить заниматься ею наивным простачкам, еще не осознавшим бессмысленность политики, либо, что хуже, тем, кто использует ее для личной выгоды.

Если демократию (очень схематично) определять как политическую систему, рационально и ответственно учитывающую интересы всех (групп) граждан, то получается, что новый тип политических проблем приводит к разрушению политического механизма (представительной) демократии. Сложно понять,

какую роль играет демократическая политика в отсутствие политического конфликта. Если все персональные (долговременные) интересы теряют специфические черты и растворяются во всеобъемлющем общественном интересе, остается думать только о том, как лучше всего обслуживать общественный интерес. В этом случае придется положить конец политической практике и отдать все проблемы на откуп правительственной бюрократии и ее экспертам. А это вновь возвращает нас к плебисцитарной демократии. Единственным (псевдо)политическим вопросом в этом случае для нас остается эффективность государства, его способность достичь общего блага по минимальной цене. Достаточно двух лишенных идеологии так называемых всеохватных (catch-all) партий, чтобы электорат получил принципиальную возможность выразить неудовлетворенность действиями государства в предвыборные годы, проголосовав против партии, бывшей в это время у власти. Более ясные сигналы электората в плебисцитарной демократии не нужны. Двух партий достаточно для предотвращения чрезмерного злоупотребления (значительными) государственными ресурсами и защиты гражданского общества от нежелательного вмешательства государства. Действия всех прочих потенциальных обитателей публичной сферы лишь усложняют эту простую картину и угрожают успехам (плебисцитарной) демократии.

В сегодняшней политической ситуации плебисцитарная демократия кажется неизбежным и, возможно, даже оптимальным исходом как для государства, так и для гражданина. Поскольку большинство *dramatis personae* представительной демократии — политические партии, партийные и беспартийные властители умов, партийные представители в законодательном органе власти, законодательная и исполнительная ветви власти — постепенно сходят с политической сцены, на которой остаются лишь гражданин и государство (в котором неразличимы законодательная и исполнительная власть), нам стоит, вероятно, отнестись с большей благосклонностью к плебисцитарной демократии, несмотря на сожаления об исчезновении представительной демократии. Когда вся сфера политики делится между двумя политическими агентами, плебисцитарная демократия неизбежна. Хорошим примером тому служат Соединенные Штаты, где плебисцитарная демократия на федеральном уровне успешно функционирует много десятилетий.

IV. О происхождении, природе и будущем демократии

Однако, если нам сложно смириться с (неминуемой) победой плебисцитарной демократии, возникает стремление к донкихотской цели продления жизни представительной демократии. Это равносильно вопросу о том, кого из перечисленных выше исчезающих политических агентов предпочтительнее реанимировать. Поскольку политическая партия всегда осуществляла связь между гражданином и государством в представительной демократии и придавала ей жизненную энергию, именно она оказывается для нас наиболее очевидным кандидатом. Если среди всех возможных посредников между гражданином и государством даже политическая партия не способна отсрочить свое отмирание, никакому иному агенту это не под силу.

Реформировать государство или гражданина намного сложнее и опаснее, чем политическую партию. Любые попытки реформировать, изменить или оказать влияние на государство или гражданина несут гораздо больше рисков, чем эксперименты с политическими партиями. Реформа государства предполагает изменение инструмента, которым мы пользуемся для проведения самих социальных изменений; понятно, что, меняя инструмент, предназначенный для проведения изменений, невозможно избежать непредсказуемых последствий. Реформа государства будет реалистичным вариантом лишь в тех редких случаях, когда революция неизбежна, причем, как учит история, обычно это действительно прыжок в темноту, чьи последствия неизменно намного хуже, чем политические недуги, избавлением от которых считается революция. История также учит, что страны невероятно часто предпочитают самоуничтожение изменению конституции (очевидное исключение из этого правила Франция, после 1789 года проявившая страсть к конституционным новациям). Другими словами, несмотря на готовность к конституционным изменениям, вероятность их успешной реализации почти равна нулю. Все это *a fortiori*²⁰ относится к попыткам реформирования граждан. Немногочисленные, к счастью, эксперименты такого рода предпринимались тоталитарными диктатурами, заявлявшими о создании нового человека и нового общества. Это неизменно заканчивалось величайшими катастрофами в истории человечества (поэтому следует с осторожностью отнестись также к несомненно благонамеренным

²⁰ В еще большей степени (лат.).

усилиям коммунитаристов по воспитанию граждан: политической философии лучше всего принять гражданина таким, какой он есть).

Тогда как попытки реформирования политических партий не только вполне практичны, но и абсолютно необходимы для выживания (представительной) демократии. Если у нас есть причины испытывать недовольство или опасения по поводу современной политической ситуации, отчасти это объясняется тем, что мы слишком мало заботились о благополучии политических партий. Политическая партия, если о ней вообще вспоминают, обычно кажется всего лишь посредником между гражданином и государством, а не самостоятельным политическим агентом. Характерно, что в сочинениях политических философов не уделяется внимания ни рождению, ни (надвигающемуся) закату политических партий.

Прежде всего вспомним, что политические партии заполняют эстетический разрыв между государством и гражданином, между репрезентацией и репрезентируемым. Политические партии (и это их главная политическая цель) перекрывают всю дистанцию между гражданином и государством. Высший политический «секрет» демократии в том, что рассмотренный выше эстетический разрыв между гражданином и государством находится в самом центре политической партии. Отсюда следуют три вывода. Когда мы недовольны состоянием государства, когда необходимо обновление представительной демократии, возникает проблема, лучше всего диагностируемая и анализируемая в терминах (дис)функции политической партии. Центры концентрации усилий государства и гражданина в них самих: для государства — это сфера публичного принятия решений, для гражданина — его личная сфера. Политическая партия намного полнее участвует в *обеих* сферах, чем на это способно государство или гражданин в отдельности (каждый из которых стремится максимально обособиться в своей сфере). Политическая партия проникает в сферы активности государства и гражданина, функционируя между ними в качестве *trait d'union*²¹ — это ее *raison d'être*. Следовательно, если представительная демократия плохо функционирует из-за неправильных отношений между гражданином и государством, политическая партия оказыва-

²¹ Связующее звено (фр.).

IV. О происхождении, природе и будущем демократии

ется идеальным медиумом как для анализа природы этой дисфункции, так и для определения того, как усовершенствовать эти отношения. Макрокосмос проблем (представительной) демократии вырастает из микрокосмоса жизни политических партий.

Это подводит ко второму выводу. Выше сказано, что политическими партиями манипулировать безопасно, тогда как манипуляции с государством и гражданином — поскольку они вообще возможны — грозят самыми печальными последствиями. На уровне политической партии политика сохраняет человеческое измерение; она осуществляется, так сказать, в человеческом масштабе; здесь сохраняется возможность рационального анализа причин и следствий и выдвижения продуманного плана действий в реалистичной надежде на то, что он не слишком отклонится от своей итоговой реализации. На первый взгляд, столь ясное причинно-следственное отношение удивительно, потому что политическая партия — главное средоточие *arcanum imperii* эстетического разрыва между государством и гражданином. Иначе говоря, это заставляет нас думать, что для постижения политической реальности и осуществления действий на основе правильного понимания лучше отстраниться от политических партий с их темными запутанными тайнами и сосредоточить свое внимание на государстве и гражданине. Но в итоге повозка оказывается впереди лошади: даже обладая всем знанием о государстве и гражданине, мы по-прежнему пребываем в неведении, не понимая, как они соотносятся в (представительной) демократии. Ведь даже совершенное знание пейзажа и картины, его изображающей, не позволяет установить точную природу репрезентативного отношения между ними, поскольку переход от одного к другому объясним лишь в терминах репрезентации. Но именно потому, что политическая партия захватывает оба края эстетического разрыва, в котором сконцентрирована политика репрезентативной демократии, важные для политики качества государства и гражданина лучше всего анализируются с позиции политической партии. На уровне политической партии любая политическая проблема в отношениях государства и гражданина легко выявляется, так сказать, *in statu nascendi*²². По той же причине институт политической партии наиболее под-

²² В момент возникновения (лат.).

ходит для исследования того, как успешно решать проблемы в отношениях государства и гражданина. Неприятные последствия экспериментов с политическими партиями гораздо менее разрушительны, чем эксперименты с другими элементами политической сферы. Из экспериментов, проводимых отдельными партиями, полезный урок извлекают все партии, поэтому даже неудачные эксперименты в целом благотворны для демократии. В итоге благодаря своему положению на политическом поле политическая партия не только штамм всех инфекций, угрожающих (представительной) демократии, но также лучший, если не единственный, показатель того, как с ними справляться.

Третье и самое важное следствие: вследствие своего положения в политической сфере институт политической партии одновременно воплощает и хранит эстетическое измерение, свойственное представительной демократии. Стоит убрать из представительной демократии политические партии, как эстетическое отношение между гражданином, обществом и государством превращается в каузальное. В результате теряется творческий потенциал взаимодействия между ними (обсуждаемый в главе VII), гражданин ущербно репрезентируется своим государством, а представительная демократия сменяется вырожденным вариантом — плебисцитарной демократией. Вот почему между судьбами представительной демократии и института политической партии существует неразрывная связь. Без последнего нет первой, в отсутствие полноценных политических партий невозможно избежать доминирования плебисцитарной демократии в будущем.

Если есть причины полагать, что представительная демократия находится на пороге вступления в иную, по всей видимости, менее благополучную фазу своей истории, и если мы хотим сохранить эту невероятно успешную политическую систему, адаптировав ее насколько возможно к новым социальным и политическим вызовам, — ключом к будущему оказывается институт политической партии. Возможность существенных преобразований государственного устройства следует рассматривать только в исключительных случаях; попытки политически изменить или улучшить гражданина, инспирированные этически либо под влиянием иной благонамеренной программы социальных и политических реформ, ведут к катастрофе. Наименьший риск состоит в адаптации института политической

IV. О происхождении, природе и будущем демократии

партии к новым вызовам нашего времени, а благодаря власти политической партии в государстве партии оказываются самым эффективным инструментом для реализации требуемых тактических и стратегических изменений в системе представительной демократии. Таким образом, политическая партия — сфера, где все еще можно рассчитывать на успешное *разделение мира на органические части*²³. Успех или неудача в реанимации института политической партии имеет решающее значение для будущего представительной демократии. Ренессанс политических партий, скорее всего, или даже единственно возможен при условии новой идеологизации партийных программ. Однако здесь вряд ли можно ждать помощи от либеральных или социал-демократических идеологий, унаследованных из прошлого. Точкой отсчета для политических партий должны стать естественные расхождения между гражданами, возникшие после и вследствие смерти идеологии, происходящие отсюда конфликты краткосрочных и долгосрочных интересов, а также то, как эти конфликты выражаются и артикулируются с учетом перспективы развития страны. Только таким путем политическая партия может вновь занять ясную и общезначимую позицию по проблемам, с которыми сталкиваются граждане, и тем самым справиться с актуальным политическим параличом. Только так политическим партиям вновь удастся найти дорогу к сердцам граждан. И только это в итоге спасет демократию и предотвратит выхолащивание ее политической энергии и деградацию в убожество плебисцитарной демократии.

Если функционирование государства, очевидно, главная и самая неотложная из наших проблем в начале нового тысячелетия, то институт политической партии — самое подходящее средство для решения этой проблемы. Демократия победит либо проиграет вместе с политическими партиями. Это самый важный урок, которому нас учит эстетическая политическая философия.

²³ В оригинале: «cutting the world at its joints» — цитата из англ. пер. платоновского «Федра» (256e).

V. Политический стиль: Шуман и Шиллер

Политический стиль либо неважен, либо опасен, но очевидно, что он не может быть тем и другим.

Роберт Хериман. Политический стиль

Различимы две парадигмы политической мысли. Первая занимается индивидуальными агентами, действующими в политическом поле. Она изучает, с одной стороны, действия политиков, избирателей, их представителей, бюрократов и прочих, а с другой — интересы, желания, идеологические пристрастия и институциональную логику, определяющие эти действия. Политическая реальность в этом случае рассматривается с позиции самих политических агентов. Вероятно, к этой парадигме относится большинство исторических сочинений и работ по политической теории; кроме того, я включил бы в эту компанию таких авторов, как Гегель и Маркс. Разумеется, гегелевская концепция исторического разума и марксистские понятия «классовая борьба», «капитал» и «труд» обогатили политическую реальность новыми типами политических агентов, в чем и проявился гений этих мыслителей. Но стоит только начать работать с этими новыми типами гипостазированных политических агентов, как выясняется, что их функционирование в политической реальности ничем не отличается от поведения ее традиционных обитателей — королей, министров, профсоюзных деятелей и прочих. То же самое относится и к переменным, с которыми оперируют социологические теории. Можно продемонстрировать, что усилия социологов состоят именно в том, чтобы максимально точно идентифицировать посредством этих переменных каузальных агентов общественно-политической реальности, — и это дает нам хороший повод поместить социологию в пределы рассматриваемой парадигмы.

Кажется, причем не без основания, что эта парадигма практически полностью описывает имеющиеся образцы исторических

сочинений, политических и социологических теорий. Однако работы ряда политических мыслителей выходят за ее рамки. Так, например, в работах Токвиля обнаруживаются те же типы гипостазированных политических агентов, что и у Гегеля или Маркса. Но если Гегель и Маркс фокусируются в своих сочинениях на успехах Разума или классово́й борьбы и требуют рассматривать прошлое и настоящее (и даже будущее) с позиции этих сверхиндивидуальных политических агентов, то Токвиль приглашает читателей занять «пустующее пространство» между сверхиндивидуальными агентами, которых он выделяет (аристократии, демократия, свобода, равенство). В Токвиле поражает больше всего — и этим он явственно отличается от Гегеля или Маркса — то, что автор не идентифицирует себя с кем-либо или с чем-либо в своих сочинениях. Политическая реальность у него анализируется как бы при взгляде с луны. Этот сверхъестественный эффект достигается благодаря тому, что автор занят не политическими агентами, а *взаимодействием* между ними.

То же самое у Макиавелли. Нас шокирует безнравственность советов, которые Макиавелли дает государю, поскольку книга как бы приглашает нас идентифицировать автора с аморальным правителем. И я первый соглашусь с тем, что это входило в намерения автора, сочинявшего свои печально знаменитые портреты государей. С этой точки зрения Макиавелли, конечно, представитель первой парадигмы. Но все же наиболее удивительные прозрения Макиавелли возникают в момент отказа автора от отождествления себя с государем или с народом, вследствие решения позиционировать себя скорее в поле интеракции между государем и народом. Вот почему Макиавелли, как и Токвиля, можно назвать выразителем *эстетической* политической философии.

В результате помимо всем известной первой парадигмы политической философии следует различать вторую парадигму, в центре внимания которой не политические агенты и свойственные им взгляды, но интеракция между ними. Причем работающие внутри этой парадигмы мыслители постоянно подавляют желание придать этой интеракции статус нового политического суперагента.

Контраст между двумя парадигмами можно выразить через различие в содержании и форме (стиле). Здесь поможет следующий пример. Художник изображает разные вещи в единой стилистической манере. Например, даже дилетант способен понять, что портрет кисти Фрагонара выполнен в той же стилистике, что

и жанровые картины этого художника, — несмотря на различия в содержании или сюжете, благодаря стилю эти произведения искусства объединяются. Различие между содержанием и стилем следует теперь применить к политическому мышлению: содержание мыслей и действий — это предмет исследования в рамках первой парадигмы. Напротив, мыслитель, работающий во второй парадигме, занимает лишенное всякого политического содержания «пустующее пространство» между политическими агентами и фокусируется на способе или манере того, как политические содержания взаимодействуют между собой в этом пространстве. Вопрос о форме или стиле возникает естественным образом, как только происходит переключение внимания от политических агентов к «пустующему пространству» между ними. Итак, в рамках второй парадигмы приоритетное внимание уделяется не содержанию, но стилю либо стилям интеракции.

Наш пример не учитывает всех сложностей. Разумеется, различие между содержанием и стилем полезно и неизбежно. Но, как часто указывалось, между ними существует и непрерывность¹. Так, безошибочная примета стиля Ватто — изображение элегантной компании на лесной поляне. Содержание (*что* изображено на картинах Ватто) и стиль (*как* Ватто переживает и репрезентирует мир) сливаются воедино. И конечно, невозможно сказать, относится ли ностальгическая и фантазийная атмосфера картин Ватто к содержанию или к стилю его произведений.

Тот факт, что стиль и содержание не всегда явно разделимы, интерпретируется двумя способами. Наиболее очевидная реакция — сказать, что трудности происходят от недостаточной проясненности самих понятий стиля и содержания. Это можно назвать «коннотативной» позицией. Но можно предложить и «денотативную» позицию, согласно которой денотируемые стороны и аспекты политической реальности (то есть обозначаемые как «содержание» и «стиль») часто смешиваются и взаимодействуют между собой. Первая интерпретация — утверждение о словах «содержание» и «стиль», а вторая — утверждение об элементах самой реальности, на которые мы указываем посредством слов. Вторая, денотативная, интерпретация правильна. Ведь с точки зрения логики различие между содержанием и

¹ См., напр.: Goodman N. *Ways of Worldmaking*. Indianapolis, 1978. (Рус. пер.: Гудмен Н. *Способы создания миров*. М.: Праксис, 2001.)

формой можно провести с любой требуемой точностью. С другой стороны, можно сделать эмпирическое наблюдение, что стиль и содержание порой смешиваются между собой, когда эти понятия применяются к определенным аспектам реальности (как выше в примере с живописью Ватто). Вообще, одна из особенностей реальности, в которой мы живем, состоит в том, что стиль иногда генерирует содержание и наоборот.

Таким образом, проясняется план моей аргументации в этой главе. Я собираюсь проанализировать, как изнутри второй парадигмы политического мышления объясняется возникновение нового политического стиля, внешнего по отношению к реальности. Конечно, эта политическая реальность, или содержание, неизбежно выпадает из поля зрения первой парадигмы. Вот почему главное в данной главе не просто рассуждение о политическом стиле как таковом, но прежде всего вопрос о том, как политический стиль влияет на политическое содержание и как он способен создавать новые (редко замечаемые) аспекты политической реальности.

«ВНУТРЕННИЙ ГОЛОС» В МУЗЫКЕ И ПОЛИТИКЕ

«Юмореска» Роберта Шумана (1838) — одно из любопытнейших явлений музыкальной истории. Историк музыки Чарльз Розен в своей великолепной монографии «Романтическое поколение» пишет об этом следующее: «Здесь три нотных стана: верхний — для правой руки, нижний — для левой, средний — с мелодией, но не исполняемый». Пианист играет аккомпанемент мелодии, которую ясно и недвусмысленно предлагает нотный стан и слышит слушатель, но партитура эксплицитно запрещает пианисту исполнять эту мелодию. Эта мелодия, как указывает сам Шуман в партитуре, есть *innere Stimme*, «внутренний голос», которым публика бессознательно дополняет мелодию. Слушатель внимает этой мелодии (для Шумана она душа композиции), но не слышит ее в действительности. Согласно Розену, публика внимает

эту неисполненной мелодии, аккомпанементу песни. Средняя часть отмечена как *innere Stimme*, она одновременно внутреннее и внешнее, двусмысленность, рассчитанная композитором: голос между сопрано и басом, но также внутренний голос, никогда не имеющей внешней формы. Он бытийствует лишь в душе и существует только как эхо².

² Rosen C. The Romantic Generation. London, 1996. P. 7 ff.

Прецеденты парадокса беззвучной музыки встречаются в полифонии, а для искусных мастеров полифонии это был очевидный и популярный музыкальный троп. Кто не вспомнит «сокрушительную паузу», звучащую громче, чем удар литавры, в середине арии «Sind Blitze, sind Donner in Wolken verschwunden?» из «Страстей по Матфею» Баха? Однако классическая традиция, стремившаяся к ясности и прозрачности, запрещала парадокс, а ее музыкальная теория не оставляла для него места. Только романтизм оценил по достоинству и стал активно озвучивать тишину и превращать в музыку то, что ей не совсем является.

Можно спросить себя, является ли внутренний голос *реальностью* или *иллюзией*, если, как сказано выше, мы *внимали* ему, но не *слышали* в действительности. Ответ, вероятно, зависит от наших музыкальных вкусов. Любой, кто знаком с классической музыкой, без сомнения, предпочтет увидеть в выдумке Шумана иллюзию, чистую музыкальную риторику: нас намеренно и искусно обманули, мы поверили, что слышали, хотя не могли услышать. Своим успехом выдумка Шумана обязана эффекту реальности (*effet de réel*, в терминах Ролана Барта)³, вносящему разлад в здоровое и респектабельное ощущение реального. Эта оценка, разумеется, имеет право на существование.

Но этот аргумент не действует на романтика; он заметит, что мелодию, которой мы *внимали*, даже не слыша ее, можно определить с не меньшей точностью, чем ту, которую мы слышали на самом деле. Для музыки характерна почти математическая точность, гарантирующая, что внутренний голос абсолютно и безошибочно зафиксирован на основании того, что мы *могли слышать* или *услышали*. Романтик объяснит, что если реальностью обычно называется то, что установлено объективно, а фикцией то, что позволяет выйти за пределы объективной реальности, — нам придется отнести «внутренний голос» Шумана скорее к реальности, чем к фикции и иллюзии. Отсюда следует замечательный вывод, что *отсутствующее* может быть частью *реальности*.

Какое отношение это имеет к политике? Ключевой момент рассуждения состоит в том, что если нужно придать содержание

³ Barthes R. The Reality Effect // French Literary Theory Today / ed. by T. Todorov. Cambridge, 1982. P. 11–18. (Рус. пер.: Барт Р. Эффект реальности // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс: Универс, 1994. С. 392–400.)

понятию «политическая реальность» и определить, что следует к ней относить, то парадокс шумановской мелодии, которой мы внимаем, не слыша ее, оказывается полезной и плодотворной аналогией. На вопрос о природе политической реальности предлагаются два ответа, напоминающие о «внутреннем голосе» Шумана. Во-первых, согласно приведенной выше музыкальной терминологии, есть «классические» политические теоретики и исследователи, полагающие, что существует измеримая политическая реальность, основа и отправная точка всех размышлений о политике. По аналогии с музыкой получается, что, согласно «классическому» пониманию политики, ничто не способно стать предметом внимания, не будучи прежде услышано. Если возникает нечто «на входе» в политику и нечто «на выходе» из нее (то есть нечто, случившееся в реальности, и нечто, нами воспринятое), то эти два аспекта всегда прямо и тесно взаимосвязаны. Нет и не должно быть «зазора» или «разрыва» между «входом» (то есть объективной политической реальностью) и «выходом» (то есть нашим субъективным переживанием этой реальности). Если бы зазор или разрыв существовали, в сфере политики наблюдалось бы то, чего там «в реальности» нет; мы превратились бы в безвольных манекенов, управляемых властью иллюзий и политических мифов. Наша готовность прибегнуть к уничижительным квалификациям в этом контексте, ясно свидетельствует о том, насколько неприятно думать о подобных разрывах. И поэтому мы спешим согласиться с позицией «классических» политических мыслителей, что для разрыва нет реального основания, а значит, любой разрыв следует рассматривать как выражение иррациональности, примитивных инстинктов или чего-нибудь похуже.

Во-вторых, есть политические «романтики», отвергающие модель «вход/выход», которой оперируют их оппоненты, «классицисты». Романтики не отрицают, что во многих случаях, если не в большинстве, эта модель адекватна и полезна, — как и в музыке, где публика обычно слышит то, чему внимают, — но они хотят зарезервировать место для тех случаев, когда в политической реальности возникает нечто новое, выходящее за рамки модели «вход/выход». Когда возникает такого рода политическая реальность, мы внимаем политическому «внутреннему голосу», необъяснимому в классической модели. Как показано в этой главе, спор между «классическим» и «романтическим»

типом политического мышления имеет не только научный интерес; успех западных демократий зависит от умения и желания внимать политическому «внутреннему голосу» в сложнейшей симфонии демократической политики.

Пожалуй, здесь можно увидеть еще один аргумент в пользу аналогии между демократией и рыночной экономикой, на которой не перестают указывать. Стоимость компании или национальной валюты нельзя установить на основании стоимости принадлежащих компании зданий, оборудования, имущества, банковских активов и так далее или на основании природных ресурсов страны, ее торгового баланса и золотовалютных резервов. Все эти факторы кажутся весьма «реальными» и определенными, поэтому их кладут в основу при вычислении стоимости; однако наилучший способ определения экономического положения компании или страны — это рыночный курс акций или валюты, непредсказуемый и часто необъяснимый. Как в демократии, так и в экономике «реальность» проявляет себя посредством «внутреннего голоса» политической и экономической интеракции. Нет более верного способа потерпеть неудачу, чем отказ от внимания к этому «внутреннему голосу», — тем не менее это происходит, если мы пренебрегаем реальностью.

ЧТО ТАКОЕ ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

Для определения собственной позиции в дискуссии между политическими мыслителями «классического» и «романтического» типа нам прежде всего необходимо конкретизировать понятия «входа» и «выхода» в политике. Наиболее любопытный пример такой конкретизации был предложен Мюрреем Эдельманом (Murray Edelman), по словам которого, при демократии граждане вынуждены «смотреть на правительства как на механизм, который отвечает на их потребности, трактуя их, в свою очередь, как результат рационального отражения интересов и этических качеств граждан, а следовательно, как нечто стабильное и продолжительное»⁴. Иными словами, на «вход» поступает информация о политических интересах и желаниях граждан, а на «выходе» происходит принятие политических решений. Классическая интерпретация (демократической) политической

⁴ *Edelman M. Politics as symbolic Action. New York, 1971. P. 3.*

реальности требует, чтобы мы понимали возникающие на «выходе» политические решения в терминах интересов и желаний граждан, информация о которых поступает на «вход», — что, конечно, не исключает того, что в актуальной практике демократии отношение между «входом» и «выходом» может быть весьма сложным и непрозрачным.

Классическое понимание демократии как механизма еще больше упрочивается благодаря тому, что Дж. Комбс и Д. Ниммо назвали «мифом доброго гражданина». Имеется в виду распространенное допущение, будто демократия основывается на «миролюбии граждан, которые в силу склонности либо интереса искренне желают благополучия своей стране»⁵. Миф о добром гражданине обеспечивает классическую модель политики солидным и надежным основанием из разумных интересов и желаний граждан, изображая демократическую политику как своего рода сложную вычислительную машину, которая устанавливает правильный результирующий вектор индивидуальных интересов и желаний, не прибавляя ничего от себя, как если бы все всегда прекрасно работало. Короче говоря, демократической политике сопутствует популярная идеология (миф о добром гражданине), которая обеспечивает классическую концепцию неисчерпаемым кредитом доверия.

У политических мыслителей романтического типа есть два аргумента для критики модели «вход/выход». Как показано ниже, лишь второй из них имеет решающее значение, но и первый аргумент заслуживает внимания, поскольку он открывает ряд важных перспектив.

Согласно первому аргументу, модель «вход/выход» следует отвергнуть, поскольку в политике невозможно установить четко и недвусмысленно, что поступает на «вход» механизма публичного политического действия. «Вход» и «выход» просто неразделимы, поэтому классическая модель — фикция. Более того, эта фикция противоречит природе и духу демократии, ведь именно единство «входа» и «выхода» — одно из величайших преимуществ демократии. Разве демократия не является политической системой, которая больше других стремится к тому, чтобы как можно сильнее сблизить их между собой? Разве классический принцип разделения «входа» и «выхода» в политике не создает

⁵ *Combs J.E., Nimmo D. The Comedy of Democracy. Westport, 1996. P. 28.*

неизбежным образом дистанцию между одним и другим, что, в свою очередь, неизбежно предполагает опасность несоответствия между ними? Но в таком случае разве классическая модель не есть отказ, по сути, от самой идеи демократии?

Но политические мыслители романтического типа обычно реалисты и не склонны к смешению идеологии — в данном случае демократической — с исторической реальностью демократии. Стало быть, их не удовлетворит замечание о том, что классическая модель противоречит некоторому идеалу демократической политики. Они захотят продемонстрировать, что классическая модель расходится также с практикой демократии. Мюррей Эдельман прекрасно показал, где именно демократическая практика отклоняется от классического принципа разделения «входа» и «выхода» в политике. Прежде всего вспоминается его тезис, что «политические решения вызывают недовольство или одобрение граждан не потому, что делают возможным или ограничивают постоянные базовые потребности людей, но главным образом потому, что изменяют потребности и ожидания»⁶. Иными словами, выход (политическое действие) участвует в определении «входа» и не может быть отделен от него; как замечает Эдельман, «значимый “выход” политических решений — это не специфический политический курс, представленный как политическая цель, но консолидация политических сторонников и поддержки: то есть возбуждение в обществе недовольства либо умиротворение»⁷. Но верно и обратное. Не только политическое действие участвует в формировании желаний граждан, но и потребности граждан участвуют в определении политического действия; эту истину Эдельман формулирует посредством провокационного парадокса: «политические лидеры должны следовать за своими последователями»⁸. В итоге, приняв во внимание как идеал, так и практику демократии, классическую модель «вход/выход» приходится отвергнуть как технократическую фикцию.

Но политических мыслителей классического образца вряд ли беспокоит такая аргументация. Они возразят, что политиче-

⁶ *Edelman M. Politics as Symbolic Action. P. 7.*

⁷ *Ibid. P. 4.*

⁸ *Edelman M. Constructing the Political Spectacle. Chicago, 1988. P. 37.* Еще Альфонс де Ламартин сделал аналогичное высказывание о том, что должно служить ориентиром для политического лидера. Я благодарен за эти сведения профессору К.А. Тамсу (С.А. Tamse).

ские романтики доказали прямо противоположное своей цели. Ведь их аргументация демонстрирует не столько недостатки модели «вход/выход», сколько ее вездесущее присутствие во всех сферах политической реальности. Политические романтики косвенно показали, что эту модель придется применять даже там, где первоначально совершенно не планировали. Существует непрерывная интеракция и обмен между всеми агентами и факторами, оперирующими в сфере политики, и для корректного понимания этой интеракции приходится применять модель «вход/выход» с усиленной интенсивностью.

Следующий пример помогает понять реакцию политических классицистов. Представьте, что две политические партии, несовместимые по идеологии, поставлены перед необходимостью сотрудничества перед лицом всеобщей опасности. Здесь можно вспомнить некоторые этапы борьбы рабочих с капиталистами в западных континентальных демократиях. В таких случаях нередко возникают парадоксальные ситуации, когда самые «твердолобые» представители обеих партий неожиданно находят друг в друге «объективных» союзников (если воспользоваться марксистским жаргоном тридцатилетней давности). Радикалы совершенно не приемлют компромисса или сотрудничества, а лучшим доказательством своей правоты считают экстремизм своих идеологических антиподов. В итоге, с одной стороны — парадокс, когда радикальная политическая несовместимость способствует достижению единой политической цели. С другой стороны, как заметят политические классицисты, для реализации этой неожиданной общей цели, вопреки намерениям романтиков, нет нужды различать политический «внутренний голос». Классическая модель «вход/выход» идеально справляется с этим парадоксом. Политическая поляризация на «входе» порождает на «выходе» отказ от компромисса и кооперации, желанный для радикалов обеих партий. Иными словами, общая цель — отказ от сотрудничества — всегда неявно сближала экстремистские крылья обеих партий. И поэтому нечто действительно «новое», нечто, так сказать, выходящее за рамки записанного на «нотном стане» экстремистов обеих партий, нередуцируемое к нему, не могло обратить на себя внимание. Несмотря на удивительный парадокс плодотворного сотрудничества политических радикалов, мы вновь благополучно возвращаемся в ясный и прозрачный мир классической политической рациональности.

Однако тот же пример дает политическому романтику шанс продемонстрировать недостаточность позиции классициста. Для начала романтик укажет, что естественный биотоп для его понимания политики — это сфера политического конфликта. Уже по этой причине предлагаемый классицистом пример идеально устраивает романтика. «Внутренний голос» у Шумана обращает на себя внимание только благодаря оппозициям и сложным взаимным переключкам мелодий, которые исполняются правой и левой рукой в отдельности; по аналогии с этим «внутренний голос» в политике возникает только в контексте политического противостояния и конфликта. Для «внутреннего голоса» нет места в обществе, где правит всеобщее согласие, — при этом неважно, существует ли согласие в действительности или устанавливается грубым тоталитарным насилием. Романтическая политическая реальность наблюдаема только в обществе политической борьбы и конфликта. Если демократия — политическая система, ставящая своей целью установление *juste-milieu* конфликтующих политических позиций⁹, то политическому «внутреннему голосу» чаще всего удастся обратить на себя внимание именно при демократии.

Вернемся к примеру политического классициста, чтобы сосредоточиться не на идеологических экстремистах, а на умеренных представителях обеих партий, готовых пойти на компромисс и сотрудничество. Именно здесь впервые распознаются те демократические механизмы, которые получают подлинное объяснение благодаря романтической концепции политической реальности, а значит, политическое обновление осуществляется не радикалами, но лишь теми, кто готов сотрудничать с оппонентом. Однако прежде необходимо заметить, что готовность к сотрудничеству заставляет обе партии искать *компромисс*, при этом понятие компромисса следует строго отличать от понятия *консенсуса*.

В случае консенсуса речь идет об идеологическом соглашении после того, как дискуссия, проведенная с учетом различных идеологических позиций, выявляет набор политических взглядов, которые обе партии посчитают приемлемыми и даже са-

⁹ Более подробное изложение этого взгляда на демократию см.: *Ankersmit F. Aesthetic Politics: Political Philosophy Beyond Fact and Value*. Stanford, 1997; а также в другой моей работе: *Ankersmit F. Macht door representatie // Exploraties: Politieke filosofie*. Vol. 3. Kampen, 1997.

мыми разумными. В простейшем случае консенсус принимает форму общего знаменателя идеологических позиций, представляемых обеими партиями. В более сложных случаях консенсус станет результатом развития этого общего знаменателя в тех идеологических направлениях, которые партии еще не предвидели, когда формулировали свои идеологические позиции, и которые, следовательно, не подвергали анализу. В любом случае здесь не возникает необходимости в маскировке, ослаблении или временном забвении идеологического конфликта во благо кооперации; конфликт действительно исчезает: отныне вместо конфликта царит консенсус. Очевидно, консенсус достигается легче всего, когда при внимательном рассмотрении идеологические противоречия оказываются менее острыми, чем казалось. При достижении консенсуса в полной мере используется совместимость разных идеологий. Но как раз по этой причине консенсус не способен произвести то, чего не было прежде в этих идеологиях; все ингредиенты консенсуса были частью идеологий. И поэтому здесь мы не выходим за пределы классической политической теории.

Этот процесс отличается от компромисса, возникающего, когда две партии принимают политическое решение, явно идущее вразрез с их идеологическими целями, но несмотря на это партии готовы взять на себя политическую ответственность. Партии осознают, что наличие партий с иными идеологиями делает компромисс нежелательным, но неизбежным фактом рационального процесса принятия решений, позволяющим предотвратить полный коллапс политической машины. Парадокс политического компромисса, таким образом, в том, что, с одной стороны, как и в случае консенсуса, все партии остаются на своих идеологических позициях, но, с другой стороны, каждая из них готова следовать политическим курсом, который более или менее отклоняется от этих позиций. Политический компромисс, очевидно, способен привести к возникновению действительно нового, не включенного ранее в каталог политических идеологий. Но, конечно, политический компромисс всегда несет приметы актуального каталога идеологий. Существенное отличие от консенсуса в том, что компромисс требует введения «внутреннего голоса» в симфонию демократической политики.

Политический компромисс позволяет нам, так сказать, внимать этому «внутреннему голосу», который не «слышится» в

момент идеологического конфликта, но обнаруживается ретроспективно, с позиции, материализовавшейся в политическом компромиссе. Только компромисс впервые знакомит нас с позицией, имплицитно содержащейся в прежнем конфликте и противостоянии¹⁰. Подобно «внутреннему голосу» у Шумана, это реальность, способная *становиться* реальностью. Значит, это реальность особого амбивалентного типа, без которой немислимо надлежащее функционирование демократии как политической системы, не действующей бесконфликтно.

Более того, сама стабильность демократии как таковой подвергается опасности не со стороны конфликта, но со стороны консенсуса и согласия, которые, как показано выше, не оставляют места для «внутреннего голоса» в политике. Как замечает Эдельман, «когда позиции не приходится защищать от конкурирующих позиций, их охотно меняют или переворачивают»¹¹. Государство и общество, где доминирует консенсус, нестабильны, поскольку требуется совсем немного, чтобы все изменили свое мнение — со всеми вытекающими отсюда непредсказуемыми и неприятными последствиями. Напротив, если в государстве и обществе господствуют разногласия, аргументы за и против конфликтующих мнений широко обсуждаются и комментируются. В этих условиях общественное мнение развивается медленно, но ответственно, а тотальных политических катастроф легче избежать. Общество, где царит консенсус, — политически незрелое, оно подвержено изменчивому, контрпродуктивному поведению, тогда как обществу, где доминируют борьба и конфликты, обычно удается избежать самых губительных безумств. Как сказал еще Монтескье, «во времена невежества люди не ведают сомнений, даже когда творят величайшее зло, а в эпоху просвещения они трепещут даже при совершении величайшего блага»¹².

Еще более удивителен типичный тезис романтической политики, что конфликт между политическими позициями упрочи-

¹⁰ Здесь можно наблюдать еще одно различие между компромиссом и консенсусом: соглашение, достигаемое с помощью компромисса, так сказать, лишено точки зрения или перспективы и по этой причине не зависит от *позднейшей* точки зрения, подобной той, которая вырабатывается при компромиссе.

¹¹ *Edelman M. Constructing the Political Spectacle. P. 19.*

¹² *Montesquieu Ch.-L.de. L'Esprit des Lois. Paris, 1973. P. 6. (Рус. пер.: Монтескье Ш. Избранные произведения. М.: Госполитиздат, 1955. С. 160.)*

вадет не только демократию, но и сами конфликтующие позиции. Эдельман формулирует эту мысль в выражениях, достойных пера Токвиля: «Когда... элементы языка циркулируют в культуре и открыты для одобрения или критики, тексты делают опору друг друга, тогда как изолированные тексты, *лишенные поддержки конкурирующей позиции*, становятся легкой жертвой обновления языка»¹³. Своей силой политические позиции парадоксальным образом отчасти обязаны уровню противодействия со стороны соперничающих позиций. В связи с этим при демократии проще различать «внутренний голос» в политике, а его роль особенно благотворна, когда политические позиции резко очерчены и легко опознаются всеми участниками.

Лучше всех вышеописанный взгляд на природу демократии и публичных дебатов выразил Алексис де Токвиль. Хотя его сочинения сильнее всего страдают в пересказе и обобщении, я позволю себе указать один постоянный мотив в наблюдениях Токвиля о демократии. Он постоянно представляет своим читателям парадоксы демократии: ему нравится производить впечатление, что демократия часто функционирует вопреки тем принципам, которые связывают с этой политической системой. Он замечает, что демократия скорее склонна к консерватизму, чем к революционным изменениям; что публичные дебаты при демократии не подлинная дискуссия, но *dialogue des sourds*¹⁴; что процесс принятия решения превращается в изобретение проволочек; что это не демократическое государство исполняет волю или решение народа, но народ решает, чего достигает или к чему стремится государство¹⁵. Постоянный рефрен Токвиля сводится к тому, что парадоксы следует считать не признаками деградации, но условиями успешного функционирования демократии (хотя верно и то, что Токвиль опасался ограничений свободы со стороны демократии).

Необязательно фиксироваться на парадоксах Токвиля или с ним во всем соглашаться. Вместо этого следует указать на сходство между парадоксами этого типа и понятием «внутреннего голоса» в политике. С помощью парадоксов Токвиль знакомит

¹³ Edelman M. Constructing the Political Spectacle. P. 19. — *Курсив мой.*

¹⁴ Диалог глухих (*фр.*)

¹⁵ Перечень парадоксов Токвиля и анализ их значимости для его понимания демократии см.: Ankersmit F. Aesthetic Politics. Ch VI.

читателей с непредвиденной политической реальностью, так или иначе таящейся в наивном демократическом дискурсе, но открывающейся только благодаря конфликтам и парадоксам этого дискурса. Парадокс — фигура речи, сталкивающая нас с этими конфликтами в речи и мышлении и заставляющая нас всматриваться в саму реальность, чтобы найти выход из тупика, к которому приводит парадокс. Если обратиться к реальности, следуя указанию парадокса, можно увидеть, как в ней мирно сосуществует несовместимое в логике дискурса. Например, личный эгоизм противоречит общим интересам, если судить на основании того, что связывается с этими понятиями; но, согласно Бернарду де Мандевилю и Адаму Смиту, в реальности эти вещи нередко сопутствуют друг другу. Сходным образом Токвилю часто удается показать, что принципы, изначально считавшиеся противоречащими демократическому правлению, на деле оказываются условиями его надлежащего функционирования.

Для объяснения парадоксов демократии лучшей отправной точкой станет перспективизм Макиавелли. Эта позиция опирается на макиавеллевскую критику морали, которая и сегодня многих шокирует. Смысл аргументации Макиавелли, которая здесь имеется в виду¹⁶, состоит в том, что в социально-политической реальности не существует перспективы или точки зрения, обладающей приоритетом в открытии и определении моральной истины. Не только не существует архимедовой точки для определения моральной истины, позволяющей нам оправдать наши этические и политические решения, но, более того, обычно не мы, а другие люди находятся в более выгодной позиции для оценки нашего решения. «Реальная» моральная истина предпочитает нам других (что, к сожалению, не зависит от определения «нас»). Парадоксальным образом, именно уважение к другим требует от нас отказаться от нашей моральной непоколебимости, а значит, и от всякой свойственной нам уверенности в том, как следует выражать уважение к другим. «Реальная» моральная (то есть политическая) истина определяется не столько самоуверенностью внутреннего убеждения, сколько тем, как «другие» воспринимают «внешнюю сторону»

¹⁶ Дальнейшие объяснения см.: *Ankersmit F. Aesthetic Politics. Chs. III, IV*; а также: *Ankersmit F. Macht door representatie. P. 171–177.*

наших поступков (независимо от наших внутренних убеждений, которые лежали или нет в их основе); поэтому мы должны всегда относиться с величайшим подозрением к собственной «картезианской» склонности превращать этику в проблему сознания¹⁷. Моральное «картезианство» уводит нас от «реальной», политической по своей сути, моральной истины к моральному солипсизму и к нравственной незрелости этического эгоцентризма, сколь бы возвышенными ни представлялись на первый взгляд идеалы «картезианской этики».

Рассуждения Макиавелли, очевидно, относятся не только к нам самим, но в не меньшей степени и к другим. Отсюда следует, что инстанцией моральной (или, вернее, политической) справедливости не можем быть ни мы, ни другие; скорее всего, она занимает место, так сказать, между нами и другими. Подобно «внутреннему голосу» у Шумана моральная и политическая справедливость рождается только в интеракции, в наложении и конфликте политических и идеологических убеждений, относящихся к моральной и политической истине. Демократия ближе, чем другие системы, к перспективизму Макиавелли. Действительно, демократия основана на уверенности, что политическая истина возникает в результате интеракции отдельных граждан и групп в демократическом обществе. Монологический этический дискурс противоречит диалогическому характеру демократии, поэтому понятие этического или морального фундамента демократии следует рассматривать как *contradictio in terminis*¹⁸. Ничто не принесло большей пользы для конструирования политической ментальности демократии, чем печально знаменитый отказ от этических претензий, который мы обнаруживаем в «Государе» Макиавелли.

ПОЛИТИЧЕСКИЙ СТИЛЬ

Отсюда следует несколько выводов о понятии политического стиля. Для их прояснения я обращусь к еще одному неожиданному в этом контексте источнику — сочинению Шиллера «О наивной и сентиментальной поэзии» (1796). Шиллер про-

¹⁷ Замечательный аргумент в пользу этого вывода был предложен Паскалем. (См.: *Ankersmit F. Aesthetic Politics*. P. 245–254.)

¹⁸ Противоречие в определениях (*лат.*).

водит здесь различие между тем, что он называет «наивной» и «сентиментальной» поэзией. Различие в следующем: наивная поэзия — это прежде всего выражение природы, и ее должно воспринимать согласно этому. В наивной поэзии мы находим не только выражение «свободного бытия, то есть бытия, источником которого является оно само», но также осознание или саму идею этого природного существования, которое не требует ничего вне или сверх себя¹⁹. Только благодаря этому «осознанию» или этой «идее» мы постигаем своеобразие наивной поэзии и находимся под сильным впечатлением от связанных с ней явлений: «...мы любим не их, мы любим в них идею, представленную ими»²⁰.

Что понимает Шиллер под «идеей», становится ясным, если заметить, что он *expressis verbis*²¹ связывает ее с нравственностью. О его мотивах можно судить по следующему сравнению, которое он предлагает. Мы считаем ребенка «наивным» и почтительно относимся к этой «наивности», поскольку полагаем, что в наивности ребенка содержится призыв к совершенству. Взрослые люди, каждый по-своему, не способны соответствовать этому призыву. Ребенок воплощает обещание совершенства, которого ни одному взрослому не удалось достичь. Благодаря малышу мы обращаем внимания на наши моральные недостатки, поэтому наивность ребенка имеет для взрослого двойное значение как нравственный призыв и символ собственного нравственного несовершенства. В целом наивность воплощает способ бытия, согласный с природным совершенством, которое достигается без искусственности и рефлексии и дается нам как природный дар; в то же время она требует от нас преодоления наших недостатков и слабостей, возврата к естественной наивности; но как раз потому, что она связана с требованием, обращенным к нам извне и превосходящим наше бытие, она внушает нам понимание невозможности выполнить подобное требование. Это своего рода «двойная связь» [double bind] в самой идее наивного нравственного совершенства: либо мы обладаем нравственным

¹⁹ Schiller F. von. Über naive und sentimentalische Dichtung // Schillers Werke. In 12 Bd. Bd. 12. Stuttgart, k/A. S. 110. (Рус. пер.: Шиллер Ф. О наивной и сентиментальной поэзии // Шиллер Ф. Собр. соч.: в 7 т. Т. 6. М.: Гослитиздат, 1957. С. 387.)

²⁰ Ibid. (Там же.)

²¹ Открыто, прямо (лат.).

совершенством, но не знаем об этом, либо мы стремимся к нему, но тогда мы знаем, что никогда не сможем его достичь.

Это приводит к истокам сентиментальной поэзии, которая возникает из осознания безмерной ценности наивности и того, что для нас навеки потеряно вместе с ней. Мы понимаем, что больше не принадлежим природе и живем в мире искусственности и культуры. Не желая смириться с этим, мы хотим вернуться к природе и задаемся вопросом о том, как лучше достичь этой (недостижимой) цели. Ответом является «сентиментальная» поэзия. Таким образом, различие между наивной и сентиментальной поэзией, по словам Шиллера, выражается следующим образом: «Поэт, сказал я, либо сам — природа, либо ищет ее. Первое делает поэта наивным, второе — сентиментальным»²².

Основное различие между двумя формами поэзии в том, что наивный поэт не чувствует и не осознает чуждого себе, поскольку его дар в том, чтобы «чувствовать себя дома в неизвестном и расширять природу, не переступая ее границ»²³. Положение сентиментального поэта гораздо менее комфортное: попав в ловушку оппозиции природы и культуры, он неизбежно принадлежит к культуре, но мечтает о возврате к природе. Реальность — природа — оказывается для него бесконечной задачей и непреодолимым препятствием²⁴.

Шиллеровское различие между наивной и сентиментальной поэзией поразительно хорошо согласуется с гегелевской философией истории: наивный поэт — очевидный аналог гегелевского «объективного духа», а сентиментальный поэт — «субъективного духа»²⁵. Если вспомнить, в какой мере, с точки зрения Гегеля, диалектика объективного и субъективного духа определяет ход мировой истории, это послужит указанием на политическое измерение и политические выводы из шиллеров-

²² Ibid. P. 128. (Там же. С. 408.)

²³ Ibid. P. 118. (Там же. С. 397.)

²⁴ Ibid. P. 132. (Там же. С. 413.)

²⁵ Шиллеровский взгляд на классическую Грецию — главным образом я отмечаю его контраст между Еврипидом и более древним Эсхилом — находится в полном согласии со знаменитой гегелевской характеристикой о «порче греческой нравственности» (*das Verderben der Griechischen Sittlichkeit*) из «Лекций по философии мировой истории» (т. III); досократические греки были еще «наивными», и лишь после Сократа они стали «сентиментальными», если прибегать к шиллеровской терминологии.

ского различия. Неудивительно, что Шиллер, несомненно склонный к политическому мышлению, тут же переносит свое различие в область политики. В самом деле, он завершает это сочинение, пожалуй, одним из самых интересных в истории комментариев о политическом реализме и идеализме. В другом месте своего сочинения он анализирует личности «наивных» политиков, например папу Адриана VI; в качестве образцов «наивного» политика Шиллер также упоминает Юлия Цезаря и Генриха IV Французского²⁶, предложивших для политических проблем своей эпохи решения простые и эффективные как колумбово яйцо²⁷. К несчастью, Шиллер не приводит примеры «сентиментальных» политиков. Сожалеть об этом приходится потому, что — как мы скоро увидим — политические проблемы по преимуществу заявляют о себе в сфере «сентиментального».

Но важнее то, что «наивное» после переноса в политику прямо соотносится с философией естественного права и вообще с верой в то, что политическая реальность принципиально прозрачна, лишена двусмысленности, в конечном счете полностью познаваема наивным политическим мыслителем и наивной политической теорией. Задача, конечно, сложна и требует величайших интеллектуальных усилий, но, если приложить необходимую энергию для достижения этой важнейшей цели, все тайны будут открыты. Современная политическая теория²⁸ и политическая наука в целом за редкими исключениями «наивны» в шиллеровском смысле. В них всегда господствует убеждение, что можно найти позицию, дискурс, систему или что-то иное, способное сделать политическую реальность полностью прозрачной для рационального понимания и аргументации.

Шиллеровский анализ интересен тем, что он предсказывает, где следует ожидать разрыв якобы всеохватной сети политиче-

²⁶ Это собственная терминология Шиллера; см.: *Schiller F. von. Über naive und sentimentalische Dichtung*. S. 118. (Рус. пер.: С. 397.)

²⁷ Невозможно не удивиться, обнаружив возвышенного папу Адриана VI в одной категории с Цезарем и Генрихом IV; очевидно, мы сталкиваемся здесь с двумя разными концепциями политической наивности. Политическая наивность давала этим политикам прямой доступ к адекватному решению стоявшей перед ними политической проблемы. Подход Рональда Рейгана в отношениях с «империей зла» — показательный пример из новейшей истории.

²⁸ Исключение из этого правила — «эстетическая политическая философия», как она определяется в: *Ankersmit F. Aesthetic Politics*.

ской реальности, с которой работает наивный политический мыслитель. Шиллер замечает о наивном поэтическом или политическом гении: «Он скромнее до глупости, потому что гений всегда остается тайной для самого себя»²⁹. В рамках наивного дискурса невозможно адекватно интерпретировать и объяснить успех наивного поэта; для решения этой задачи неизбежно требуется сентиментальный дискурс. Рассуждение как самого Шиллера, так и всякого, кто хочет вести речь о поэтически или политически наивном, по необходимости оказывается частью сентиментального дискурса. Таким образом, наивное — категория *внутри* сентиментального; конечно, наивное само по себе может *существовать* вне сентиментального, но оно не может быть ни *мыслимо*, ни *концептуализировано* за пределами категории сентиментального.

Это подводит к сути аргумента о политическом стиле, которому посвящена данная глава. Главный вывод состоит в том, что понятие поэтического или политического стиля не имеет ни смысла, ни содержания для наивного поэта, политика или политического мыслителя. Они переживают свою поэзию, свои действия и свои мысли как непосредственное выражение мирового порядка, как манифестацию природы вещей, как ее продолжение (*Erweiterung*, в терминах Шиллера), а не как один из многочисленных и разнообразных типов отношения к реальности. Такую интерпретацию они сочтут неприемлемой уступкой «субъективности» или даже лжи. Они видят лишь, как природа выражает себя самоуверенным и необходимым образом, и для них это надежный признак истины. Только на более поздней стадии, когда они входят в отношения с собой и миром, теряя свою «наивность» и невинность наивности, они понимают, что их «наивная» поэзия и политическое действие опираются на одно из множества отношений к реальности. Лишь после того, как они отчасти становятся «другими», *будущими* по отношению к себе, лишь после того, как они таким образом объективируют себя в прошлом, у них раскрываются глаза на свой прежний стиль мышления, сочинения и действия (но они остаются неизбежно слепы к своему *актуальному* стилю). По этой причине большинство людей, несклонных к интроспекции и само-

²⁹ Schiller F. von. Über naive und sentimentalische Dichtung. S. 119. (Рус. пер.: С. 397.)

объективации, незнакомы со стилем собственной презентации в глазах других. В итоге, как и в случае с описанным выше перспективизмом Макиавелли, наш стиль замечают прежде всего *другие*; мы же обычно слепы к собственному стилю³⁰.

Очевидно, в еще большей степени все это применимо к тому, как мы относимся к другим. Разрыв между собственным наивным поведением или самоощущением и стилем, который мы различаем в своем прошлом, соответствует обычному разрыву между нами и другими (мы, так сказать, «наивны» по отношению к себе и «сентиментальны» по отношению к другим). Другому человеку естественно воспринимать меня так, как я сам, возможно, стану воспринимать себя в будущем, и наоборот. Характеристика личности в терминах стиля предпочтительна, если мы рассматриваем личность как бы «извне»; эта ситуация сохраняется, пока мы не стремимся связать поведение человека со скрытым или глубинным основанием личности, пока мы убеждены, что все существенное в мышлении и поступках человека выражено во «внешнем».

Эту позицию не следует рассматривать как вариант бихевиоризма. Во-первых, бихевиоризм усматривает в публично наблюдаемом поведении человека основание для науки о человеческих поступках, тогда как стиль не служит *объяснением* (и не претендует на это), он *характеризует*; стиль показывает не *почему*, но *как* индивидуумы думают и действуют. Во-вторых, для бихевиоризма человеческая личность своего рода «черный ящик», бесполезный для наших усилий объяснить и предсказать человеческое поведение, но, когда для характеристики человеческого поведения используется стиль, личность оказывается в фокусе нашего интереса. Понятие индивидуального стиля станет для нас *субститутом*, *заменой* или *моделью* личности, оно востребовано в силу выполнения этой функции. Чей-то персональный стиль в нашем восприятии — это *то, на что человек похож* для нас. Я хотел бы подчеркнуть это «для нас», поскольку, прибегая к понятию стиля, мы тем самым полностью признаем подразумеваемую этим понятием «субъективность». Следова-

³⁰ Пока этика связана с понятием совести, с внутренними моральными убеждениями, с тем, что практический разум рекомендует нам делать, обнаруживается непреодолимый разрыв между этикой и стилем. Не существует этического учения о том, каким должен быть стиль нашего поведения.

тельно, стиль не претендует на то, чтобы представить нам глубокие психологические истины об особенностях человеческой личности, что в принципе допустимо для всякого, кто владеет языком психологии. Понятие стиля кладет конец уродливому союзу обобщенного имперсонального субъекта познания и тайного источника истины, спрятанного в заповедных глубинах индивидуальности, — этот союз весьма влиятелен в современной философии действия. Стиль организует элементы человеческого поведения без претензии на причастность к более фундаментальному уровню, предположительно лежащему в основе этих элементов поведения; стиль выполняет работу по организации поведения, так сказать, в пространстве *между* нами и исследуемым человеком, а не за пределами этого пространства в области скрытой внутренней субъективности этого человека.

Понятие стиля человеческого действия интересным образом сочетает в себе внимание к публично наблюдаемому (как в бихевиоризме) и интерес к уникальной личности (со всеми традиционными картезианскими реминисценциями). Стиль смешивает объективизм и субъективизм в интерпретации человеческого поведения, что выделяет эту концепцию на фоне современных философий действия. С одной стороны, стиль — понятие столь же древнее, как гуманизм [humanity], это категория, к которой люди постоянно обращались, чтобы осмыслить поведение окружающих; но, с другой стороны, эта категория новая и революционная, поскольку философия действия до сих пор избегала ее ненаучной природы и «поверхностности». Однако мы нуждаемся в понятии стиля *именно* вследствие его ненаучности и «поверхностности» в собственном смысле этого слова: в отношениях с другими людьми нас интересует то, что происходит между нами и другими, то есть, так сказать, на поверхности поведения других. Каждого главным образом интересует происходящее в интерфейсе между собой и другим (если воспользоваться компьютерной терминологией), а не глубокие психологические истины о личности другого.

Это проясняет, где нам следует провести черту между возможным и невозможным, если нам хватило мудрости опереться на понятие стиля в отношениях с другими людьми и в политике. Использование стиля невозможно, когда другие, как сказано выше, воспринимают себя «наивно» и *нестилистически*, тогда это наивное отношение к себе становится пределом, недости-

жимым для нашей стилистической репрезентации людей и их поведения. Возможность, открываемая понятием стиля, — это доступ к большей части того, что делает культуру и политику значительными и ценными для нас. По-настоящему интересное для нас в культуре и политике — не объективное содержание того, что нам наивно дано, не квазикантовское *an sich*, «в себе», того, что культура и политика значат для самих себя (если для нас вообще значимо стремление проникнуть в это *an sich* культуры и политики), но то, что доступно для нас при «сентиментальном» подходе к этим двум областям. Как заметил Шиллер, «один [наивный] могуч искусством ограничения, другой [сентиментальный] — искусством бесконечного»³¹.

Нам следует также осознать, что различие между, с одной стороны, природой и наивным, и, с другой стороны, культурой, политикой и сентиментальным не измеряется степенью сравнительной (не)адекватности знания (то есть шкалой, которую все современные идеологии знания называют абсолютно решающей). В определенном смысле *нет* знания о себе, которое может функционировать как подобная абсолютная мера всякого знания и постижения: наивное в отличие от сентиментального не является для себя потенциальным предметом знания. Наивность нельзя рассматривать как своего рода идеал знания, к которому необходимо асимптотически приближаться в терминах сентиментального: ведь сфера наивного *sui generis* лежит вне пределов достижимости для (само)рефлексии. Противопоставляя наивное и сентиментальное, Шиллер говорит, что «лишь сентиментальное допускает различие в степенях и прогресс», — это замечание одновременно верное и двусмысленное. Двусмысленность в том, что оно заставляет вспомнить все те модели научного познания, ориентирующиеся на приближение к абсолютной истине, которые навязывает нам современная философия науки. Но абсолютная истина здесь — наивное — это не цель, к которой нужно максимально приблизиться. Тем не менее высказывание Шиллера верно, поскольку в нем выражена догадка, что стилистическое или эстетическое понимание другого зависит от степени адекватности нашей стилевой характеристики других их реальному поведению — по крайней мере

³¹ Schiller F. von. Über naive und sentimentalische Dichtung. S. 130. (Рус. пер.: С. 412.)

настолько, насколько это поведение видно с *нашей* специфической точки зрения.

Подведем итог. Все разновидности нашего познания, постижения или прозрения социально-политической реальности можно разделить на три категории. Во-первых, есть «наивное» в терминах Шиллера: при этом «я» не объективируется и не тематизируется; оно в лучшем случае переживается как непосредственное продолжение природы и реальности. Во-вторых, наивное может стать могущественным партнером в отношениях «я» и природы или реальности. В результате рефлексия о природе или реальности становится скрытой формой наивной само-рефлексии. По словам Шиллера, возникает «расширение» (*Erweiterung*) себя в не свое; и, если мы готовы использовать здесь понятие (само)рефлексии, нам следует описать это как особое распознавание себя, возникающее после того, как вся реальность невольно и непреднамеренно была превращена в собственное отражение. «Я» различает в реальности только варианты самого себя, оставаясь в неведении о безграничном расширении себя, и даже настаивает на этом неведении, поскольку расширение происходит под руководством безымянного, анонимного, трансцендентального «я». Таков мир философии естественного права и большинства, если не всех, социальных наук.

В-третьих, есть исходная позиция для понимания мира, которая признает существование чуждого нам. Это сфера сентиментального, и ей свойственно осознание своего внешнего положения; мы вступаем в отношения с природой или (политической) реальностью, не будучи их органической частью (как в случае наивного), но несмотря на это мы хотим вернуться к природе и (политической) реальности. После попадания в сферу сентиментального мы децентрированы и лишены наивного само-восприятия в обоих вышеописанных смыслах. Теперь мы отказались от «эгоцентричности» наивного «я», к которому нас подталкивают этика, картезианская и кантовская философия сознания и все их современные эпигоны (стоит вспомнить, например, о характерной «эгоцентричности» картезианского *cogito*). Мы больше не проецируем себя в мир, но достигаем само-рефлексии и/или само-восприятия через *другого*. Мы смотрим на себя так, как другой смотрит на нас (как мы сами понимаем стиль нашего поведения в *прошлом* на более *позднем* этапе нашей жизни, то есть с позиции будущего *alter ego*). В этой тре-

твеей, «сентиментальной» парадигме, не «я» (или какое-то обобщенное интересубъективное трансцендентальное «я»), но другой — начало всякой мудрости. Именно с этой парадигмой мы сталкиваемся в эстетике и в историописании; а самый важный инструмент, который она предлагает, — это понятие *стиля*.

ПОЛИТИЧЕСКИЕ СТИЛИ ДЕМОКРАТИИ

Ни в одной другой политической системе стилистическое понимание другого не является более важным и необходимым, чем в представительной демократии. Как ясно показывает само понятие «представительная демократия», лишь благодаря тому, что государство «представляет» электорат и, в свою очередь, что электорат конструирует для себя «представление» о государстве и о политике, все механизмы представительной демократии начинают правильно двигаться и функционировать. Стандартное эстетическое понятие «представление» (репрезентация) указывает на то, как лучше всего воспользоваться понятием демократического стиля. Из сказанного выше следует, что понимание взаимных отношений электората и государства не «наивно», оно не разновидность или производная соционаучного знания, это понимание прежде всего стилистическое: предметом политического понимания является стиль другого, будь то государство или электорат (или его часть). Утрированная бесстыльность «наивного», экономического или бюрократического понимания, определяющего современный политический дискурс, — несмотря на всю его плодотворность, — в конечном счете ведет к саботажу механизмов, приводящих в движение механизм представительной демократии. Экономическая или бюрократическая реальность узурпирует место политической реальности «внутреннего голоса», возникающего в интеракции «правой» и «левой» руки, то есть представляемого и представителя. Одна из главных проблем современной западной демократии кроется в том, что в хаосе соционаучных данных (статистики, бюрократии и так далее) электорат и государство больше не способны узнавать и понимать друг друга. Только стиль обеспечивает взаимное узнавание и понимание, то есть вновь открывает для нас доступ к «другому».

Как «правая», так и «левая» рука может внести решающий вклад в становление политического «внутреннего голоса», и на основании вышесказанного можно указать первичные или эле-

ментарные политические стили представительной демократии (спешу добавить, что это не предполагает анализа их достоинств). Здесь пригодится еще одно шиллеровское различие — между стилем элегии и стилем сатиры. По мнению Шиллера, элегическая поэзия и элегический политический стиль соответствуют наивному; они превозносят природу и природное за счет культуры, искусства и искусственного. Как указывает Шиллер³², при этом возникает любопытный парадокс: природное становится *идеальным*, а мир искусства и культуры *реальным*; с нашей актуальной (сентиментальной) позиции не *культура*, но *природа* представляется шаткой и неопределенной конструкцией. Таким образом, Шиллеру удастся эффектно и элегантно перевернуть концепцию Руссо. Очевидные примеры таких элегических и идеализирующих политических идеалов демократии — это идиллия³³ теории естественного права и идеал(ы) прямой демократии.

Стилю элегии Шиллер противопоставляет стиль сатирической поэзии, соответствующий сентиментальному: «Поэт является сатирическим, если он избирает своим предметом отдаление от природы и противоречие между действительностью и идеалом (то и другое совпадает в своем воздействии на душу)»³⁴. В связи с миром политики можно вспомнить о политическом стиле, который обычно называют макиавеллевским: в макиавеллизме сатирическое изображение политического действия возникает вследствие отказа от идеала как высшей политической реальности. Следовательно, можно согласиться с Робертом Хариманом, который пишет в своей книге о политическом стиле, что «реалистический стиль — основа риторического успеха Макиавелли, этот стиль наложил отпечаток на последующую историю интерпретации его текста и сохраняет свое влияние в современном мире в качестве мощной модели мышления и действия»³⁵. Шиллер называет сатирическое подкатегорией сен-

³² «Если поэт противопоставляет природу искусству и идеал действительности так, что изображение первых преобладает, я называю такого поэта элегическим». См.: Ibid. S. 138. (Там же. С. 421.)

³³ Шиллер видит в идиллии подкатегорию элегии: она возникает, когда природа переживается как «предмет радости» (Gegenstand der Freude).

³⁴ Schiller F. von. Über naive und sentimentalische Dichtung. S. 133. (Рус. пер.: С. 414.)

³⁵ Hariman R. Political Style: The Artistry of Power. Chicago, 1995. P. 13.

тиментального, в согласии с этим Хэриман квалифицирует попытки Макиавелли вернуть идею (желанное республиканство) в природу, то есть в политическую реальность³⁶. В новейших исследованиях комедий Макиавелли (например, «Мандрагоры») нередко указывается на своеобразное сочетание комедии, сатиры и реализма, столь характерное для его политических сочинений³⁷. Идиллия наивного политического стиля переносит нас в мир, где граждане живут при прямой демократии, но сатира сентиментального демократического стиля демонстрирует близость к проблематике демократического политика, связанной с тем, как самым разумным и эффективным образом использовать политическую власть.

Еще более важным, чем противопоставление стиля наивной идиллии и сентиментальной сатиры, оказывается разделение, которое Шиллер проводит внутри самой сатиры. Как показано ниже, лишь благодаря этому разделению у нас появится стиль, пригодный для выражения «внутреннего голоса» демократии. Это существенное различие проводится между трагической и комической сатирой. Стиль трагической сатиры подходит для изображения того, как бремя реальности приводит любые человеческие устремления, хорошие или плохие, к мрачному трагическому финалу. Человек всего лишь игрушка социальной и политической действительности, он не способен оказать на нее автономное влияние. Наглядный пример этого, согласно Шиллеру, — рассказ Тацита о жестоких римских реалиях I века н. э.

На удивление больше интереса и симпатии Шиллер высказывает по отношению к комической сатире. Как станет ясно, именно этот стиль способен преодолеть ограничения как наивной идиллии, так и сентиментальной сатиры и наилучшим образом согласуется с миром политического конфликта, характерного для представительной демократии. Шиллер так обосновывает свое предпочтение: «трагик относится к своему предмету всегда практически, а комический поэт теоретически»³⁸. Смысл в том, что трагический поэт рассчитывает, что сама серьезность

³⁶ *Hariman R. Political Style: The Artistry of Power. P. 13.*

³⁷ См., напр.: *Fenichel-Pitkin H. Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolo Machiavelli. Berkeley, 1987. P. 110–114.*

³⁸ *Schiller F. von. Über naive und sentimentalische Dichtung. S. 136. (Рус. пер.: С. 418.)*

предмета его поэзии привлекает внимание публики. Напротив, комический поэт не имеет подобного преимущества; его успех определяется исключительно собственным остроумием, пронизательностью, изобретательностью, умением придать фиктивной реальности оригинальность и достоверность. Сложность, с которой сталкивается автор, в том, что «везде обнаруживается случай, а не судьба», что нужно выдумать мир, в который поверит публика, не используя безнадежного мрачного материала, поставляемого Фортуной — то есть богиней судьбы и непредвиденного, но решающего события. Комическому поэту необходимо «живое стремление восстановить из себя самого это единство, разложенное в нем абстрактным мышлением»³⁹ — подобная необходимость неведома трагическому поэту, для которого единство автоматически создается самим возвышенным предметом его поэзии.

Можно заметить, в какой мере логика комедии (в отличие от трагедии) согласуется с логикой репрезентации вообще и с логикой политической репрезентации в частности. Замена единства (идентичности) представляемого на то, что его представляет, — главный момент любой (политической) репрезентации⁴⁰. Более того, именно в этом нужно усматривать пользу и функцию репрезентации: представления — это «имитации» реальности, позволяющие нам высказываться о реальности в их логике⁴¹. Но поскольку «замена реальности» не сама реальность, репрезентация способна прояснить для нас определенные аспекты реальности, которые скрыты либо трудноразличимы в самой реальности, — и это одно из главных преимуществ репрезентации над реальностью или (верным) описанием реальности⁴². Вот почему в практике демократической политики представительство эффективно и совершенно

³⁹ Ibid. P. 158. (Там же. С. 446.)

⁴⁰ Описание релевантных аспектов логики репрезентации и идентичности см. главу в: *Ankersmit F. Danto on Representation, Identity, and Indiscernibles // Historical Representation. Stanford, 2001. Ch. VIII.*

⁴¹ Важное следствие отсюда состоит в том, что репрезентации должен быть придан тот же онтологический статус, что и вещам, т.е. не статус реальности. См., напр.: *Ankersmit F. History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor. P. 90 ff.* (Рус. пер.: С. 204 и далее.)

⁴² О преимуществе репрезентации перед истинным описанием см.: *Ankersmit F. The Representation of Experience // Metaphilosophy. 2000. Vol. 31/ Nos. 1–2, special issue. P. 148–169.*

незаменимо, если мы хотим внимать «внутреннему голосу» демократии. Шиллеровская похвала комической сатире помогает понять, каким образом воспринимается «внутренний голос» демократии: мы внимаем ему в политической реальности, созданной репрезентацией, благодаря автономности этой новой реальности по отношению к тому, что она представляет.

В связи с этим я охотно соглашусь с оценкой демократии, данной Комбсом и Ниммо, в частности с аргументами, высказанными в их книге «Комедия демократии», о том, что стиль демократии комический. Этим аргументам, как обычно бывает при обосновании стилевых характеристик, чужды принципы дедуктивной или логической организации. При описании стиля ожидаемым результатом оказывается ассоциативная сеть. В зеркальном отражении, производимом комедией для демократии, различимы следующие аспекты. Подобно Шиллеру, Комбс и Ниммо ставят комедию выше трагедии, поскольку комедия творит структуры из себя самой, тогда как трагедия легко обретает структурность благодаря своему предмету. Трудность и красота комедии в том, что она создает для нас мир вне предписанных правил; как замечают Комбс и Ниммо, этот мир «не просто плохо управляем, он неподконтролен»⁴³. Парадокс комедии в том, что ее собственный порядок убедительно доказывает отсутствие порядка в самой реальности. Именно поэтому Комбс и Ниммо усматривают в комедиях Макиавелли с их сатирическими замечаниями о человеческой слабости и глупости, с их отказом от трагического измерения «космического человека» в пользу несовершенства «людей в обществе», с их радикальной открытостью, несовместимой с замкнутым миром трагедии, с их признанием роли случая и предрасположенностью к субверсии и непочтительности — первое свидетельство демократического стиля в политической истории Запада⁴⁴. Действительно, стиль демократии — открытый и иронический, враждебный системе и теоретической серьезности, по этой причине всякий, кто стремится поставить перед демократией высшую или возвышенную цель, невольно пытается заменить демократию аристократическим правлением группы избранных, включающей его самого и единомышленников.

⁴³ *Combs J.E., Nimmo D. The Comedy of Democracy. P. 16.*

⁴⁴ *Ibid. P. 9 ff.*

Но, вероятно, главная ирония «комедии ошибок», которой оказывается демократия, заключается в том, что демократии полезно такого рода недопонимание⁴⁵. В условиях демократии требуется трагическое измерение, нужны люди, которые относятся к себе и к своим политическим идеалам с трагической серьезностью, вместе со всеми несчастьями, которые отсюда происходят. В отсутствии трагического самосознания гражданина и политика не было бы материала для машины демократической сатиры. Таким образом, основанием демократии может быть также противоречие между *сатирическим* характером политической системы и *трагическим* политическим идеалом отдельного гражданина или политика. В этом случае судьба западных демократий по крайней мере отчасти определяется нашим умением осторожно поддерживать странный и парадоксальный баланс между трагедией и сатирой.

В недавнем исследовании П. Вестерман о недостатках философии естественного права описываются концептуальные несоответствия этого понятия. Как убедительно показывает автор, понятие «естественного права» предполагает уровень политического согласия, концептуальной иерархии и редукции к неоспоримым основаниям, который абсолютно несовместим с пластичностью и изменчивостью социально-политической реальности. Вестерман рекомендует шире использовать понятие политического стиля, чем принято в политической теории:

Художественный стиль нельзя рассматривать как указание на то, «как написать портрет». Термин «стиль» скорее обозначает общий способ производства или действия... Например, стилистическое требование единства времени, места и действия, которому подчинялся классический драматург, не было простым ограничением свободы; оно открывало огромное множество возможностей, которые остались бы неисследованными в противном случае. Стиль может быть источником креативности⁴⁶.

В главе IV рассматривалась политическая креативность демократической политики, и понятие политического стиля,

⁴⁵ Прояснение мысли о том, что недопонимание демократии относится к набору условий ее правильного функционирования см.: *Ankersmit F. Aesthetic Politics*. P. 186 ff.

⁴⁶ *Westerman P.C. The Disintegration of Natural Law Theory: Aquinas to Finnis*. New York, 1997. P. 32.

по-видимому, идеально подходит для объяснения этой креативности⁴⁷. Такая политическая креативность проявляется прежде всего в создании новой политической реальности — новой в том смысле, что она превосходит более элементарные и первичные реальности, существующие в сознании отдельных участников политического процесса. Это новая политическая реальность, поскольку она накладывается на более конкретную реальность уже существующих политических желаний, идеологий, административных габитусов или механизмов⁴⁸, комплексное взаимодействие которых мы пытались прояснить с помощью шумановского понятия «внутренний голос». Что верно для «внутреннего голоса», верно и для этой дополнительной, накладываемой сверху демократической реальности: ее нельзя «слышать», но ей можно «внимать», причем делать это с той же степенью объективности и точности, как если бы она действительно была «слышна».

Мы здесь оказываемся в неопределенном, так сказать, лимбе между тем, что уже *есть*, и тем, что еще *не стало* реальностью, — такого рода лимб следует считать удачным местом для любой креативности. По этой причине, что бы ни выкристаллизовалось впоследствии в политическую реальность, которая со временем станет очевидной для всех, именно отсюда происходит проникновение нового в политику. Другими словами, политический «внутренний голос» — место рождения всех механизмов, которые поддерживают представительную демократию в действии. Демократия умирает, когда замирает ее «внутренний голос» либо когда наш политический слух больше не способен или не хочет прислушиваться к нему.

Для более глубокого изучения специфической реальности политического «внутреннего голоса» наилучшим ориентиром окажется понятие политического стиля. Политический стиль разделяет с реальностью «внутреннего голоса» способность преодолевать таинственный протеев разрыв между тем, что уже *есть*, и тем, что *станет* политической реальностью. В со-

⁴⁷ Более подробное описание беспримерной политической креативности демократии см.: *Ankersmit F. Macht door representatie*. P. 215 ff.

⁴⁸ Здесь уже могут быть наличествовать многие эстетические и стилистические элементы. (См., напр.: *Witteveen W.J. Enacting Law: Ritual Performances in Dutch Political Culture // Rituals and Semiotics / eds J.R. Lindgren, J. Knaak. New York, 1997. P. 193–222.*)

временных демократиях лишь благодаря политическому стилю политик вообще узнаваем своим электоратом: высказывание Буффона «стиль — это человек» [le style, c'est l'homme même] особенно справедливо в отношении того, как гражданин воспринимает политика. Не политическая идеология, не политическая программа, не политические успехи (значимость которых я, конечно, нисколько не умаляю), а политический стиль — вот подлинное связующее звено между политикой и политиком, с одной стороны, и электоратом и гражданином, с другой. Политический стиль — это категория, которая позволяет всем участникам шиллеровской комедии представительной демократии узнать друг друга; политический стиль — это пространство, в котором политические партии и политики предпринимают первые осторожные шаги, направленные на пересмотр своих отношений с электоратом или того, что следует в будущем считать благотворными и ценными целями общества⁴⁹.

Когда возникает новая политическая реальность, всегда рождается новый политический стиль. А значит, политический мыслитель, избегающий обращаться к понятию политического стиля вследствие того, что оно, по его мнению, слишком трудно или слишком неудобно в использовании, напоминает человека, который считает, что для того, чтобы выучить язык окружающих, требуется приложить неоправданно большие усилия.

⁴⁹ Ряд поразительных иллюстраций этого тезиса см.: Robertson A. W. The Language of Democracy: Political Rhetoric in the United States and Britain, 1790–1900. Ithaca; New York; London, 1995. Робертсон показывает, в какой степени эволюция англосаксонских демократий в указанный период находила себе наиболее отчетливое выражение в эволюции политического стиля и риторики.



ДЕМОКРАТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ



VI. Демократия как антифундаментализм

ФУНДАМЕНТАЛИСТСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

В главе XVII «Левиафана» Томас Гоббс объясняет свою точку зрения на происхождение государства и гражданского общества: «Конечной причиной, целью или намерением людей (которые от природы любят свободу и господство над другими) при наложении на себя уз (которыми они связаны, как мы видим, живя в государстве) является забота о самосохранении и при этом о более благоприятной жизни»¹. Согласно Гоббсу, политический порядок, государство или «сообщество» [commonwealth], в терминах Гоббса, происходят из желания (само)сохранения, которое, по его мнению, было самым главным фактом любой психологии человека. Галилей показал, что закон инерции (согласно которому все тела продолжают двигаться по прежней траектории, пока на них не подействует внешняя сила) — основа всякой механики. Гоббс полагал, что закон всепоглощающего стремления к самосохранению играет или должен играть аналогичную роль в политической науке. Для Гоббса это был своего рода картезианский первопринцип, на котором строится все человеческое поведение или, что было важнее для него, политическая наука, которая учит нас, как построить сообщество.

В частности, если любое человеческое стремление направлено на самосохранение (либо в конечном счете связано с этим желанием), то государство или сообщество должно видеть свою первостепенную задачу в обеспечении личной безопасности своих граждан. Жизненный опыт самого Гоббса в эпоху религиозных войн и его исключительное внимание к личной безопасности повлияли на его убежденность, что самосохранение — это исходный и финальный пункт всякой политики².

¹ *Hobbs T. Leviathan. New York; London, 1970. P. 87. (Рус. пер.: Гоббс Т. Левиафан / пер. А. Гутермана // Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 129.)*

² Хорошо известен старый анекдот, что мать Гоббса родила его, когда увидела приближение Испанской армады к берегам Британии. Ужас, ко-

Соответственно, Гоббс утверждает, что «общая власть, которая была бы способна защищать людей от вторжения чужеземцев и от несправедливостей, причиняемых друг другу, <...> может быть воздвигнута только одним путем, а именно путем сосредоточения всей власти и силы в одном человеке или в собрании людей, которое большинством голосов могло бы свести все воли граждан в единую волю»³.

В итоге устанавливается четко фиксируемый *фундамент* государства или «сообщества»: самосохранение. Из этого первопринципа с помощью логических аргументов можно перейти к государству, его власти и прерогативам. После чего «абсолютность» фундамента государства получает очевидное продолжение в столь же абсолютной власти, которой Гоббс наделяет государство. Абсолютная уверенность Гоббса в принципах государства и своего аргумента перевешивает любые сомнения в абсолютизме государственной власти. И поскольку ничего не прибавляется и не убавляется в рассуждении Гоббса от его начала и до возникновения государства, государство столь же абсолютно, как и его фундамент. Так рождается Левиафан, «смертный бог», в пользу которого гражданин отказывается от своей независимости и политической автономии: «...я уполномочиваю этого человека или это собрание лиц и передаю ему мое право управлять собой при том условии, что ты таким же образом передашь ему свое право и санкционируешь все его действия»⁴.

Гоббса справедливо считают отцом политической мысли Модерна. Конечно, позднейшие политические мыслители — Локк, Руссо, Кант, вообще теоретики общественного договора XVII–XVIII веков, такие мыслители, как Гегель или Маркс, — нередко предлагают выводы, радикально отличающиеся от взглядов Гоббса. Тем не менее при всех различиях сохраняется базовый момент согласия: все эти аргументы исходят из идеи о том, что следует принимать за начало, основание или — самое подходящее слово в этом контексте — за фундамент политического порядка, независимо от того, называется ли таким фундаментом

торый охватил женщину при виде этого зрелища, как говорят, передался новорожденному, что и объясняет боязливость взрослого Гоббса.

³ *Hobbs T. Leviathan*. P. 89. (Рус. пер.: С. 132.)

⁴ *Ibid.* (Там же. С. 133.)

самосохранение (Гоббс, Спиноза), свобода (Локк), разум (Руссо, Кант) или история (Гегель, Маркс). На этом фундаменте они основывают свои требования к хорошему, справедливому или свободному политическому порядку. И поэтому такие политические теории можно называть «фундаменталистскими» в том смысле, что в каждой из них определенный принцип, свойство человека или социального и политического порядка, принимается за фундамент этих теорий, позволяющий политическому мыслителю объяснить политический порядок и разработать предложения для его улучшения на основе установленного фундамента.

То же самое применимо к большей части, если не ко всей, современной политической философии. Центральное место в ней занимают дебаты между либералами (и либертарианцами), с одной стороны, и коммунитаристами, с другой. Если назвать фундаменталистской влиятельнейшую либеральную политическую теорию Ролза, изложенную в книге «Теория справедливости» (1971), в которой прославляется кантовский суверенный практический разум и с гордостью говорится о «полной дедуктивности» и «моральной геометрии»⁵, то вряд ли многие удивятся, несмотря на протесты Рорти⁶. Существенный сегмент современной политической мысли — вспомним многочисленные труды Рональда Дворкина, Брюса Акермана или Брайана Бэрри — занимается конструированием фундаменталистского мышления, разработанного в книге Ролза. Но не следует рассчитывать, что коммунитаристская критика теории Ролза автоматически подразумевает отказ от фундаментализма. Как убедительно показал Шапиро, коммунитаристские противники Ролза, критикующие его за то, что он помещает человеческого индивида вне исторического, морального и политического

⁵ Rawls J. A Theory of Justice. Cambridge, Mass., 1971. P. 121. (Рус. пер.: Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск: Изд-во НГУ, 1995. С. 115.)

⁶ Rorty R. The Priority of Democracy to Philosophy // Philosophical Papers. Vol. 1. Objectivity, Relativism, and Truth. Cambridge, 1991. P. 187. Рорти признает, что был убежден в фундаментализме Ролза, прочитав «Теорию справедливости» вскоре после ее публикации. Но публикации Ролза 1980-х гг. заставили его переменить свое мнение. Однако Ролз скорее отказался от своего прежнего кантианства в этих поздних работах, поэтому, вероятно, было бы неправильно пытаться вычитывать поздние, более привлекательные взгляды Ролза в «Теории справедливости».

контекста, остаются не меньшими фундаменталистами, чем сам Ролз. Для них фундаментом политического порядка служит аристотелевское или гегелевское понятие гражданина⁷. Обе секты — как либералы (и либертарианцы, например Роберт Нозик), так и коммунитаристы — находят свои фундаментальные принципы в человеческом индивиде, хотя могут и расходиться в определении человека. Либералы и либертарианцы оперируют абсолютно внеисторическим и внесоциологическим определением человека и, соответственно, подвергаются критике со стороны коммунитаристов. Но несмотря на то что у нас есть все основания предпочесть более реалистичное определение человека, предлагаемое коммунитаристами, форма аргументации в обоих случаях остается, по сути, той же, что составляет структуру «Левиафана» Гоббса. Следовательно, кто бы ни выступал с этих двух позиций, все они оказываются фундаменталистами по причине своей уверенности, что без фундаментальных принципов политическая философия невозможна.

Очевидно, возникает вопрос о возможности антифундаменталистской политической философии, и для ответа на него Макиавелли оказывается хорошей отправной точкой. Чтобы убедиться в этом, стоит лишь вспомнить об атаке Макиавелли на этику как фундамент политики, о его понимании политики как игры, которую мы ведем с богиней Фортуной, — самой опасной и непредсказуемой игры, где ставка мы сами. Действительно, суть политической мысли Макиавелли кроется в роковой истине, что любой фундамент, на который опирается политик, рано или поздно окажется зыбучим песком. В связи с этим подлинный интерес у Макиавелли вызывает вопрос о том, как заниматься политикой в отсутствие фиксированного и надежного фундамента для политических расчетов. Именно этому, как неустанно подчеркивает Макиавелли, нас учит история. Также через историю Макиавелли пришел к репрезентационизму, свойственному всем человеческим (взаимо)действиям, и в особенности политическим. Наши представления друг о друге, а не какая-то неизменная и прочная интерсубъективная реальность, лежащая в основе или за пределами этих представлений, определяют то, что мы считаем правильным политическим действием. Автоматическим следствием отсюда становится

⁷ *Shapiro I. Political Criticism. Berkeley, 1992. P. 224 ff.*

эстетизм, свойственный как истории, так и политике. Эстетизм истории заявляет о себе в том, что мы можем познать прошлое только в форме представлений о прошлом; а эстетизм политики обеспечивает понимание того, что «внутренний голос» наших представлений друг о друге конституирует калейдоскопическую природу политической реальности. Эстетизм, который удивительным образом сближает политику и историю, означает неизбежный крах фантазий фундаменталистов о политике и истории. Там, где правит эстетизм, фундаменталистские нормы имеют меньше шансов на выживание, чем белый медведь в тропическом лесу. Не кто иной, как Кант (можно ли назвать философа, более нацеленного на отыскание норм во всех областях интеллектуальной деятельности?), недвусмысленно говорит об «антифундаментализме» эстетики:

Понятие изящных искусств не допускает, чтобы суждение о красоте их произведения выводилось из какого-либо правила, которое имеет своим определяющим основанием *понятие*, стало быть, чтобы оно положило в основу понятие о том, каким образом возможно это произведение. Следовательно, изящное искусство не может измыслить для себя правило, согласно которому оно должно было бы создавать свои произведения⁸.

Какого еще благословения ждать антифундаменталистам от истории философии? Поскольку история — это исток эстетизма политической философии, можно рассчитывать, что идеи Макиавелли дадут нам представление о том, на что похожа антифундаменталистская политическая философия. И поэтому придется вернуться к Макиавелли.

ОРИГИНАЛЬНОСТЬ МАКИАВЕЛЛИ

Сорок лет назад Исая Бёрлин написал длинное эссе, посвященное «оригинальности Макиавелли»⁹. Исходным пунктом

⁸ *Kant I. Critique of Judgment / transl. J.M. Bernard. New York, 1951. P. 150.* (Рус. пер.: *Кант И. Критика способности суждения. § 46 // Собр. соч.: в 4 т. Т. 4 / под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: Наука, 2001. С. 411.*)

⁹ *Berlin I. The Originality of Machiavelli // Against the Current. Oxford, 1981. P. 25–80.* (Рус. пер.: *Берлин И. Оригинальность Макиавелли // Берлин И. Подлинная цель познания / пер. В. Сапова, А. Толмача. М.: Канон+, 2002. С. 295–368.*)

Берлина в этой замечательной работе был вопрос, почему Макиавелли порождает столь широкий спектр интерпретаций в сравнении с другими великими политическими мыслителями. Как верно заметил Берлин, чрезвычайное разнообразие интерпретаций необъяснимо ссылкой на сложность сочинений или темноту стиля Макиавелли. Вряд ли найдется другой политический мыслитель, сочинявший более ясную и прозрачную прозу.

Берлин выдвигает иное предположение: как раз кристальная ясность превращает текст Макиавелли в зеркало, в котором комментатор обнаруживает скорее собственное отражение, чем намерения автора. Когда мы думаем, что видим Макиавелли, мы на самом деле видим самих себя. Если это так, то указанная необозримость спектра интерпретаций Макиавелли не должна удивлять. Если развить метафору зеркала, можно сказать, что в силу своего экстраординарного содержания «Государь» более, чем какой-либо иной текст в истории политической мысли, ставит нас лицом к лицу с нашими *собственными*, часто неосознанными политическими и этическими принципами. Если вы хотите узнать свой тип политической индивидуальности, вам достаточно прочитать «Государя» Макиавелли. А то, что столь многие комментаторы, начиная с XVI века и до настоящего времени, находят нежелательным¹⁰ в «Государе», окажется для нас надежным указанием на природу политических принципов, которые все мы бесспорно разделяем.

Берлин следующим образом определяет в итоге наиболее фундаментальные и универсальные общие принципы:

Границу, причем весьма резкую, Макиавелли провел между двумя несовместимыми идеалами жизни, а следовательно, и между двумя типами морали. Один из них — это мораль языческого мира: ее

¹⁰ Следует добавить, что, несмотря на почти ритуальные проклятия в адрес макиавеллевского имморализма, политические философы XVII–XVIII вв. нередко высказывали весьма близкие к нему взгляды. Большая часть оригинальной политической мысли XVII–XVIII вв. была отчетливо макиавеллистской по содержанию и выводам. (См., напр.: *Blom H. W. Morality and Causality in Politics: The Rise of Naturalism in Dutch Seventeenth-Century Political Thought*. Ridderkerk, 1995.) Очевидно, что сильное влияние макиавеллизма сохранилось и в политической мысли XIX в. из-за ее строгой историчестской направленности. Возможно, Макиавелли превратился в *notum nefandum*, запретное имя, только в нашу эпоху, т.е. в век беспрецедентных политических преступлений. Этот парадокс таит в себе глубокую истину.

VI. ДЕМОКРАТИЯ КАК АНТИФУНДАМЕНТАЛИЗМ

ценности — мужество, стойкость в беде, общественное служение, порядок, дисциплина, счастье, стабильность, справедливость и, в первую очередь, личная инициатива, обладание знаниями и силой, необходимыми для достижения поставленных целей... Этому моральному миру противостоит прежде всего христианская нравственность¹¹.

Позже Берлин придает этому замечанию в более свободную перспективу. Он показывает, что Макиавелли оспаривает негласные и широко распространенные принципы через признание того, что «существует больше миров, чем один, и больше списков добродетелей, чем один; смешивать их губительно»¹². Таким образом, реальность, в которой нам приходится действовать, содержит оба указанных типа морали. По этой причине реальность оказывается радикально *разорванной*, состоящей из элементов, не столько *несовместимых*, как считает Берлин (поскольку это еще позволяет видеть общий контекст, в рамках которого устанавливается несовместимость), сколько *несоизмеримых*. Как языческая, так и христианская мораль действительна при определенных условиях, но не существует третьего этического языка, нейтрального по отношению к ним, к которому они сводятся и в терминах которого их конфликт удовлетворительно разрешается.

Макиавелли понимал, что подлинная трагедия нашего коллективного существования состоит в том, что идеалы, которые мы все (справедливо) любим, почитаем, стремимся реализовать как можно полнее — например, свобода, равенство, справедливость, обоснованность, — нередко конфликтуют друг с другом, поэтому невозможно реализовать один из этих идеалов, не принеся в жертву другой. Пантеон высочайших идеалов живет в расколе с самим собой. Через триста лет после Макиавелли Токвиль убедительно продемонстрировал, что всякий, кто выбирает свободу, должен признать неравенство, а всякий, кто выбирает равенство, должен смириться с ограничениями свободы¹³. Не

¹¹ Berlin I. The Originality of Machiavelli. P. 45. (Рус. пер.: С. 319–320.)

¹² Ibid. P. 59. (Там же. С. 340.)

¹³ Оппозиция между равенством и свободой была главной идеей книги: Nozick R. Anarchy, State, and Utopia. Oxford, 1974. (Рус. пер.: Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М., 2008.) Но если Нозик принимает фундаменталистскую позицию, ставя свободу выше равенства, то макиавеллистский взгляд заключался бы в том, чтобы избегать любой иерархизации политических ценностей и вместо этого видеть подхо-

существует (третьей) высшей политической добродетели, которая позволила бы нам окончательно разрешить безнадежный и бесконечный конфликт свободы и равенства, которые поистине несоизмеримы. Самые худшие политические преступления, совершенные за последнее столетие, нередко получали оправдание, поскольку люди наивно полагали, что достижение одной политической добродетели (например, равенства) автоматически приводит к достижению других высоких идеалов нашего политического пантеона (справедливости и свободы). Источником иллюзий интеллектуалов XX века, многие из которых служили тоталитаризму, обычно была наивная, хотя и понятная вера в финальную соизмеримость всех желанных политических идеалов.

Совсем не обязательно вспоминать только Сартра или Фуко (а также Мерло-Понти или Ле Руа Ладюри в определенные фазы их интеллектуального становления). Большинство западных интеллектуалов никогда не сомневались в такой соизмеримости и всегда признавали ее само собой разумеющейся. Безусловно, западным интеллектуалам известно о существовании макиавеллевской концепции *raison d'état*, которая противостоит двум (или более) концепциям общего блага, о них упоминает Берлин. Но за исключением наиболее проницательных историков (в истории несоизмеримость ценностей нередко демонстрируется *ad oculos*¹⁴) интеллектуалы никогда не включали ее в свое мировоззрение (*Weltanschauung*). Это остается для них своего рода иностранным языком, которому их учат, но на котором они никогда не смогут разговаривать как носители языка и при использовании которого они никогда не чувствуют себя комфортно. Эта догадка была отправлена в архив печальных очевидностей: о них известно, но их не хочется вспоминать. В итоге мысль Макиавелли о разрыве политической реальности кажется большинству людей тривиальной и скучной истиной, ее лучше забыть или без сожалений отбросить в сторону.

Но весьма немногие вещи в интеллектуальной сфере более интересны, чем эта неприятная и замалчиваемая очевидность, поэтому стоит остановиться подробнее на идее Макиавелли

дящий подход к политической реальности в признании неизбежного конфликта между свободой и равенством. Этот конфликт, устранимый Нозиком ради (фундаменталистского) стремления к концептуальной ясности, составляет центральный элемент почти всякой политики.

¹⁴ Наглядно (*лат.*).

и Берлина о разрыве политической реальности. Подлинное значение и размах тезиса Макиавелли и Берлина осознаются только тогда, когда мы подготовлены к пониманию того, что он противостоит почти всей истории фундаменталистской политической мысли Запада. Как отмечалось в предыдущем разделе, сколько бы ни отличались между собой фундаменталистские политические мыслители такие, как Гоббс, Локк, Кант, Гегель, Маркс или Ролз с Хабермасом (если упомянуть пару современных властителей дум), все они верят, что существует такая вещь, как «политическая реальность» со всеми нередко игнорируемыми *монистическими* коннотациями, связанными с этим понятием. Их политический мир в своей основе неразрывный мир, обязанный своим единством и когерентностью фундаментальным принципам: самосохранению, (диалектическому) разуму, истории, справедливости, «коммуникативному действию» и так далее. Спешу добавить, что эти монистические концепции совершенно не исключают политических конфликтов и столкновений: стоит вспомнить лишь Гегеля и Маркса. Но даже в диалектических системах этих мыслителей политическая реальность остается в своей основе монистической, поскольку «история», «диалектический разум» или «классовая борьба» в конечном счете охватывают все возможные конфликты и столкновения в единстве грандиозного всеобъемлющего синтеза.

Фундаменталистские политические системы могут даже объявить борьбу и конфликт со своим собственным «фундаментом» и именно в этом видеть монизм политической реальности. Такова, например, печально известная работа Карла Шмитта «Понятие политического»¹⁵, в которой *jus belli*¹⁶ представляется фундаментом не только международного политического порядка, но и гражданского общества. Конфликт, разделение, борьба — глубинный фундамент политической теории Шмитта, поэтому нас не должна удивлять демонизация политики, которая рождается из этой концепции политической реальности. Гармония не всегда элемент социальной и политической реальности в размышлениях фундаменталистов.

Для того чтобы отличить приверженцев макиавеллевской парадигмы разрыва политической реальности от оппонентов-

¹⁵ Schmitt C. Der Begriff des Politischen. Hamburg, 1933. S. 42 ff.

¹⁶ Закон войны (лат.).

фундаменталистов, полезно сравнить позиции Макиавелли и Шмитта. Макиавелли демонстрирует разрыв политической сферы и открыто признает все сопутствующие этому последствия в форме вражды, конфликта и борьбы, но он не утверждает, подобно Шмитту, что вражда, конфликт и борьба — глубинное *основание* и *фундамент* политики. Скорее Макиавелли считает это постоянным *аспектом* политики. Это тонкое, но и абсолютно решающее различие между пессимистическим взглядом, что *всё* в жизни зло (позиция Шмитта), и более реалистическим взглядом, что зло всегда остается *частью* жизни (позиция Макиавелли). Выражаясь метафорически, это различие между уверенностью в том, что конфликт — основа супружеских отношений (Шмитт), и уверенностью в том, что конфликт — неизбежная часть супружеских отношений (Макиавелли)¹⁷: Нам, безусловно, придется сражаться за осуществление политических целей и идеалов, но это не значит, что *сами* сражение и борьба занимают главное место в нашей политике. Формулируя это в терминах, использованных выше в этом разделе, заметим, что даже если несоизмеримость политических идеалов провоцирует бесконечную борьбу между ними, это еще не возвышает борьбу до уровня нового, надполитического идеала. Шмитт полностью ответствен за такого рода политическую метафизику в работе «Понятие политического», где конфликт между политическими целями и идеалами преподносится как надполитический (и самый нежелательный) идеал. Но эту политическую бороду фундаментализма просто необходимо сбрить бритвой Оккама.

ФУНДАМЕНТАЛИЗМ И ЭТИКА

Я хочу подчеркнуть опасность широчайшего распространения политического фундаментализма. Политический фундаментализм показал себя богатым и неисчерпаемым источником политической безответственности и нередко использовался политическими мыслителями для оправдания наиболее отвратительных режимов в истории человечества. Это нетрудно объяснить. Даже если тоталитаризм нельзя определять как попытку редуцировать сложное разнообразие политической реальности к небольшому числу простых принципов, его избирательное

¹⁷ См. также мой комментарий к книге Нозика в примеч. 13.

сродство с фундаментализмом не должно нас удивлять. В этой связи достаточно упомянуть лишь критику тоталитаризма и подталкивающих к нему теорий естественного права и спекулятивных философий истории, представленную Дж.Л. Талмоном, Карлом Поппером и Фридрихом Хайеком¹⁸. Они показали, что преступления тоталитаризма предсказуемо следуют из этих систем, основанных на неприятии всего, что сопротивляется простой редукции к фундаментальным принципам: физическое устранение проблемных индивидов или целых групп — самый просто способ эффективного достижения этой редукции.

Я, конечно, не хочу сказать, что такие уважаемые мыслители, как Кант, Бентам, Ролз или Хабермас, служили несправедливому делу тоталитаризма. Малейшая тень подозрения в этом смехотворна, она стала бы грубейшим извращением их политической мысли и нанесла бы больший вред обвинителю, чем обвиняемым. Я всего лишь полагаю, что эти системы нередко слабо защищены от тоталитарных соблазнов, которых им удастся избежать исключительно ценой непоследовательности, бесполезности либо явного признания собственной неуместности. Взять хотя бы «Теорию справедливости» Ролза: только благодаря заявленной нормативной ценности предложенной теории справедливости и вследствие суверенного безразличия к тому, как эту теорию реализовать на практике, Ролзу удастся избежать движения в сторону абсолютно тиранического государства, которое неизбежно потребуется для воплощения его политической программы. Лишь потому, что он открыто обращается к языку нормативного дискурса, ему удастся избежать соприкосновения с проблемами, порождаемыми разрывом политической реальности, которые находятся в центре политического мышления таких авторов, как Макиавелли. Нормативный дискурс создает вокруг себя обнадеживающую рационалистическую и монологическую¹⁹ псевдореальность, лишенную всех

¹⁸ См.: *Talmon J.L. The Origins of Totalitarian Democracy. London, 1952; Popper K.R. The Poverty of Historicism. London, 1957; Hayek F. von. The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason. Glencoe, 1952.* (Рус. пер.: *Поппер К. Нищета историцизма. М., 1993; Хайек Ф.А. Контрреволюция науки. Этюды о злоупотреблениях разумом. М., 2003.*)

¹⁹ О сущностно монологическом характере этического дискурса говорится в главе V.

тех неожиданных, неприятных и мучительных парадоксов, в которых нам открывается разрыв политической реальности.

Выражаясь более абстрактно, этика — это поле гравитации, порождаемое черной дырой практической бесполезности, в которую уже провалились многие возвышенные политические системы. Этика кажется самой легкой и безопасной дорогой к политической «истине», но именно по этой причине она лишена реальной ценности в наших поисках политической истины. Ситуация поразительно напоминает хорошо известную атаку Поппера на тезис логического позитивизма о том, что вероятность — критерий научной истины. Как показал Поппер, если мы признаем этот критерий, высказывания типа «Завтра будет дождь или завтра не будет дождя» окажутся в авангарде научного знания, поскольку что бы ни случилось завтра, этот тезис нельзя опровергнуть. Поппер делает вывод, что высказывания такого рода совершенно бессмысленны, если мы хотим получить полезную информацию о реальном положении вещей, которую наука всегда успешно предоставляла.

Также обстоит дело и с этикой. Этика учит нас (вместе с Кантом), что мы не должны красть или (вместе с Рорти) что мы должны избегать жестокости и так далее. Но все это настолько же истинно, насколько бесполезно (и наоборот). Ни один нормальный здравомыслящий человек никогда не отрицал этих нормативных требований. Эти требования относятся к области того, что Аристотель называет «философской мудростью», и в главе II было показано, насколько бессодержательны проблемы философской мудрости в сравнении с проблемами практической мудрости. Например, как поступить, когда этические нормы, свобода и равенство, конфликтуют между собой? Или когда демократия под угрозой в стране, где демократия всего лишь ширма для коррупции, nepотизма и насилия? Или когда в молодом африканском государстве политическое насилие единственная альтернатива расколу нации? Следует ли в этих случаях удовлетвориться демонстрацией того, какая из двух (или более) конфликтующих ценностей приоритетна перед другими, и прибавить с кантовским смирением: *fiat iustitia pereat mundus*? Следует ли нам попытаться выразить суть конфликта через некоторую более фундаментальную ценность в надежде, что она укажет выход из конфликта? Или следует привести более абстрактный этический аргумент, сфокусировавшись на

конflikте ценностей? От решений такого рода нельзя многого ожидать. Историкам и политикам хорошо известно, что при возникновении подобных дилемм, все определяется контекстом и реальными обстоятельствами, что сами ценности теряют значение на фоне проблемы их применимости к данному контексту и к данным обстоятельствам. Именно в этом смысл (макиавеллевского) аргумента Берка против французских революционеров, рассмотренный в главе II: «практическая мудрость» в этих случаях затмевает любую «философскую мудрость», выражаясь терминами Аристотеля. При столкновении с подобными дилеммами чистая, незнакомая с историческим опытом этика без конца увязает в парадоксах; поэтому доминирующую роль будет играть практическая мудрость, *phronesis* (макиавеллевского) политика, и только от нее следует ждать лучшего решения. Ставка на этику скорее приводит к ухудшению, чем к улучшению, ситуации.

В итоге печальный факт, касающийся (политического использования) этики, состоит в том, что чем больше у нас согласия относительно рациональности (этического) аргумента, тем меньше его политическая ценность и значение. Это не значит, что политические решения следует перенести в сферу *arsanum imperii*, о которой говорилось в главе I, — то есть в сферу, лежащую за пределами рациональной аргументации. Мое утверждение скорее в том, что в политике *иной* способ мышления имеет приоритет перед этической аргументацией, и в заключение этой главы я надеюсь сказать об этом нечто полезное.

ФУНДАМЕНТАЛИЗМ, АНТИФУНДАМЕНТАЛИЗМ И ДЕМОКРАТИЯ

Полезно сопоставить этот аргумент против (фундаменталистской) этики с тезисом Рорти об антифундаментализме демократии. Я имею в виду работу Рорти «Приоритет демократии перед философией», которая по содержательности и размаху аргументации, на мой взгляд, относится к важнейшим вкладам в политическую мысль за последние десятилетия. Рорти излагает свою позицию в форме комментария к поздним сочинениям Ролза, в которых, по мнению Рорти, Ролз успешно дистанцируется от фундаментализма, все еще ощутимого в «Теории справедливости». Рорти соглашается с Ролзом, что «философия как поиск истины, относящейся к автономному метафизическому и

моральному уровню, не может <...> предложить общее рабочее основание для политического понимания справедливости в демократическом обществе». В связи с этим следует ограничиться перечнем «таких бесспорных идей, как религиозная толерантность и неприятие рабства», а затем «организовать» моральные интуиции, «неявно содержащиеся в этих идеях, в целостное понимание справедливости»²⁰. Согласно другому рассуждению Ролза, цитируемому Рорти,

справедливость как честность — это политическая концепция хотя бы потому, что она возникает внутри определенной политической традиции. Мы рассчитываем, что эта концепция справедливости поддерживается по крайней мере тем, что можно назвать «перекрывающимся консенсусом», то есть консенсусом, включающим все противоборствующие философские и религиозные учения, которые, скорее всего, сохранятся и приобретут последователей в более или менее конституционном демократическом обществе²¹.

Главная мысль в том, что для политики и политической справедливости не требуется и даже не следует предлагать философские и метафизические основания моральных и политических воззрений, вполне достаточно принять их такими, какие они есть, а затем организовать из них более или менее приемлемое понимание справедливости. Конечно, это нисколько не мешает нам рассуждать о философских и метафизических основаниях, но подобные рассуждения, как подчеркивает Рорти, оказываются по большей части «частным» делом, не имеющим отношения собственно к сфере политики. Это значит, что как граждане и социальные теоретики мы можем позволить себе равнодушие к философским спорам о моральном или этическом «фундаменте» социально-политического порядка. Таким образом, возникает безусловное различие между философским стремлением определить моральный фундамент политического порядка и функционированием этого порядка. В отношении последнего можно сказать, что «истина, интерпретируемая платонически как прорыв к тому, что Ролз называет „данным нам предлагающим порядком“, просто нерелевантна для демократической политики. Следовательно, философия, если ее понимать как объяснение отношений между подобным порядком и человеческой

²⁰ Цит. по: *Rorty R. The Priority of Democracy to Philosophy. P. 180.*

²¹ Цит. по: *Ibid.*

VI. ДЕМОКРАТИЯ КАК АНТИФУНДАМЕНТАЛИЗМ

природой, также оказывается нерелевантной. В случае конфликта демократия получает приоритет перед философией»²². Вот почему ошибочно искать этические или вообще философские основания политической практики демократии. Это рассуждение Рорти демонстрирует параллелизм с тезисом Макиавелли и Берлина о разрыве политической реальности.

Я считаю выводы Рорти убедительными и состоятельными. Тем не менее остаются две проблемы. Первую проблему упоминает сам Рорти. Можно выдвинуть возражение (как он замечает в конце статьи), что разделение компетенций между философией и политикой, в свою очередь, потребует философского обоснования, а это вновь вернет философии все ее базовые привилегии. На это возражение Рорти отвечает, что: 1) философские обоснования такого рода с необходимостью опираются на некоторую концепцию человеческого субъекта; и 2) минимальная задача демократической политики, которую он (вместе с Ролзом) формулирует, обходится без подобных концепций. Можно согласиться со вторым утверждением Рорти, однако вряд ли связь между философией и политикой обеспечивается только концепцией субъекта; хотя это и возможно, требуются дополнительные аргументы. Кроме того, многие политические мыслители-фундаменталисты, видящие своей главной задачей философское обоснование предлагаемого ими политического порядка, вероятно, продемонстрируют, что производимое Рорти разделение компетенций философии и политики сомнительно именно в том пункте, который оказывается основополагающим для всего дела политической философии. Они возразят, что если концепция человеческого субъекта ненадежный фундамент политики, то это лишь указывает на то, что желаемое основание политики следует искать в другом месте — например, в базовых фактах о человеческом обществе или в истории.

Оставляя в стороне развитие этой темы, обратимся к другой, по всей видимости, более интересной проблеме, связанной с предлагаемым Рорти (и Ролзом) разделением компетенций философии и демократической политики. Подготавливая почву для своего рассуждения, Рорти цитирует высказывание Ролза, что нам требуется концепция политической справедливости,

²² Ibid. P. 191–192. Схожая идея рассматривается в: *Ankersmit F. Aesthetic Politics*. P. 252–253.

которая «учитывает разнообразие доктрин и многообразие конфликтующих, часто несоизмеримых представлений о благе, одобряемых гражданами существующих демократических обществ»²³. Граждане демократического общества, вероятнее всего, будут лелеять несоизмеримые политические идеалы, и, как показывают Рорти и Ролз, здесь возникает скорее политическая, чем философская, проблема.

Согласимся с ними, однако новая, более трудная задача заявляет о себе, когда мы сталкиваемся не с несоизмеримостью политических взглядов *A* и *B*, а с несоизмеримостью самих политических идеалов. Для начала заметим, что нужно тщательно провести различие между конфликтом политических взглядов и конфликтом политических идеалов. Мнения существуют только благодаря людям, которые их придерживаются, но политические идеалы живут в области логики совершенно автономной жизнью. Рассуждение о взглядах невозможно без учета того, как люди используют свои мнения, — иными словами, как они интерпретируют их, соотносят их с другими мнениями и какую относительную значимость они готовы им придать. Все эти (практические) моменты чужды политическим идеалам: политический идеал — это абстрактное теоретическое требование, и вопрос о том, как поступать с политическими идеалами, решает логика. Говоря конкретнее, для принятия решений на основании мнений предусмотрены демократические процедуры; но применить эти процедуры к политическим идеалам возможно не более, чем демократизировать дискуссию о научной истине.

Когда приходится иметь дело с чистым политическим идеалом, уже нельзя полагаться на демократические процедуры, чтобы исправить положение политически приемлемым образом. Именно поэтому при возникновении серьезной и неотложной проблемы для разрешения создаваемых ею парадоксов необходимо выразить парадоксы на языке мнений, а не политических идеалов. Если же проблема имеет форму конфликта политических идеалов, ваша единственная надежда в том, что вы ошибочно придали значимость несуществующему конфликту, в противном случае остается только вступить в бой и выяснять, кто сильнее. Все решит физическая сила, иного суда не будет. Логика и физическая сила странным образом представ-

²³ Цит. по: *Rorty R. The Priority of Democracy to Philosophy. P. 179.*

ляют один и тот же мир, в котором недостаточно скромного мнения, чтобы разрядить обстановку. Как только политическая логика побеждает мнение, вспыхивает гражданская война. Но если насилие неизбежно возникает в столкновении политических идеалов, этого не происходит в противоборстве мнений. С мнениями можно работать, мнение — это всего лишь то, что вы мните себе; подобная безмятежность неприменима к логике и, как следствие, к политическим идеалам. Кроме того, можно обнаружить, что вам больше не интересен конкретный политический идеал (такое открытие можно совершить только при использовании языка мнений), поэтому вы готовы уступить этот идеал тем, кому он дороже, но при этом сохранить убежденность в том, что ориентация на этот политический идеал была совершенно оправданной. Но вы готовы отказаться от идеала лишь при условии, что ваши оппоненты в определенных обстоятельствах ответят вам тем же. То, что первоначально разделяло, может объединить: взаимное великодушие сеет семена доверия и взаимной уверенности в прочности отношений.

Всегда проще и, конечно же, продуктивнее иметь дело с людьми, придерживающимися несоизмеримых мнений, чем с самими несоизмеримыми мнениями (или идеалами); и можно показать, что один из самых выдающихся успехов демократии — это перенос несоизмеримости из контекста второго типа в гораздо более простой для успешной работы контекст первого типа. Демократию, таким образом, не следует рассматривать главным образом как политическую систему, вовлекающую все население в процесс принятия политического решения. Политическая система демократии трансформирует политические идеалы в политические мнения, а точнее, приводит к появлению людей, обладающих мнениями, — именно в этом уникальное и эпохальное открытие демократии, объясняющее, почему она намного успешнее в утверждении гражданского согласия, чем все прочие политические системы.

Но на уровне несоизмеримости самих политических идеалов — например, в случае указанной выше несоизмеримости свободы и равенства — политические проблемы неизменно остаются «философскими» в том значении, о котором говорил Рорти. Слабость аргумента Рорти в том, что он отождествляет конфликт между политическими идеалами и конфликт между людьми. Однако — если вновь обратиться к этому примеру —

конфликт между равенством и свободой может представляться не менее неразрешимым для одного и того же *отдельного* политика, чем для двух *групп*, соответственно приверженцев равенства и свободы. Но в первом случае демократические процедуры принятия решения недоступны.

Заметим, что политические проблемы отличаются печальной склонностью к выражению на этом квазифилософском уровне. Рорти указывает, что аргумент Ролза также вдохновляется заботой о толерантности. Действительно, предложение Рорти и Ролза изъять политические разногласия из компетенции философов и теологов, чтобы доверить их решение демократическим процедурам, — это весьма радушное и изобретательное приглашение к толерантности. Но толерантность относится к свободе, которую мы допускаем в мыслях и поступках других людей, а значит — скорее к *исключению* определенных вопросов из политической повестки, чем к *принятию определенных решений* по насущным вопросам (например, по вопросу о том, каков надлежащий баланс между свободой и равенством в сложившихся обстоятельствах). В целом аргумент Ролза и Рорти убедительнее в тех случаях, когда интерес к политике ослабевает, чем когда политику приходится распутывать гордиев узел неприятной политической дилеммы. Вероятно, именно неустанная забота об упомянутой выше проблеме толерантности ответственна за то, что Ролз и Рорти пренебрегли политическим механизмом принятия решений.

Философия — часть политической деятельности одновременно в большей и в меньшей степени, чем полагают Ролз и Рорти в стремлении провести различие между двумя сферами. Философия весьма значима для политики, поскольку такие дилеммы, как парадокс равенства/свободы, приглашают и даже вынуждают рассматривать себя в актуальной политической практике с квазифилософской позиции. Вследствие несоизмеримости этих двух политических идеалов надежда Ролза на достижение «пересекающегося консенсуса»²⁴ с самого начала обречена на неудачу. Но, возможно, самое важное дело политики состоит в том, чтобы познакомить нас с такого рода неподатливой проблемой, просто не допускающей рациональных решений и открываю-

²⁴ «Overlapping consensus». (См.: Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 340.)

щей перед нами разрыв политической реальности, на который указывали Макиавелли и Берлин.

В то же время философия обособлена от политики сильнее, чем полагают Ролз и Рорти. Достижение «пересекающегося консенсуса», попытка добиться оптимальной интеграции политически значимых элементов актуальных философских и религиозных доктрин недостаточно реалистично изображает задачу политика. Во-первых, это описание чрезмерно рационализирует политику, исключая из нее самое главное. Как показывается в главе VIII, политика стремится не к консенсусу, а к компромиссу. Но суть политического компромисса в том, что политические (философские или религиозные) разногласия просто принимаются как есть, на основании чего политики пытаются изобрести своего рода золотую середину, *juste-milieu*, более или менее устраивающую большинство участников. Хотя политики стремятся убедить электорат в правильности своих взглядов, они редко занимаются этим, общаясь с коллегами-оппонентами. Причина не в том, что они считают друг друга упрямыми догматиками, невосприимчивыми к рациональным доводам. От них просто этого не ждут: задача политиков — договориться о лучшем компромиссе на основе существующих политических разногласий, а не устранять эти разногласия в ходе переговоров. Во-вторых, у Ролза и Рорти задача политика понимается слишком пассивно; политик не относится к политическому (философскому или религиозному) разногласию с той же отстраненностью, которую ожидают от историка. Политики неизбежно оказываются заинтересованной стороной в политических дебатах, они должны быть ангажированы, чтобы вести политику в направлении, которое выбрали они и их политические союзники. Режим философии и политика в реальной практике не согласуются со схемой разделения труда между ними, предложенной Ролзом и Рорти.

Однако все это не опровергает аргументы Ролза и Рорти; напротив, скорее придает им новую силу. Если рассуждения этих мыслителей в итоге сводятся к отказу от поиска оснований и к тому, чтобы (по словам Рорти) «говоря философски, оставаться на поверхности» в политической практике, то наше рассуждение свидетельствует, что нам *не остается ничего иного, как оставаться на поверхности*. Других возможностей просто нет. Такой вывод следует из тезиса Макиавелли и Берлина о разрыве политической реальности. Этот тезис подтверждает, что поиск

философских оснований — в форме некоторой общей этической или политической теории, претендующей на изложение этих оснований, — рано или поздно столкнет нас с неразрешимыми проблемами. В этом случае все, что у нас имеется, — это «поверхность» конфликта; никакой «глубины» уже нет. В дисциплинах, подобных логике или математике (возможно, в некоторых науках), основания придают нам уверенность. Однако в таких дисциплинах, как политика или история, все обстоит с точностью до наоборот: здесь уверенность обеспечивается «поверхностью», а наши попытки двигаться «вглубь», к абстракциям, немедленно приводят к парадоксам и противоречиям.

Еще Паскаль проводил различие между *l'esprit finesse* и *l'esprit géomètre*²⁵. Суть в том, что для понимания «фундаментальных» принципов геометрии нужно абстрагироваться от повседневной реальности, но как только мы это делаем, эти принципы становятся абсолютно прозрачными; согласно *l'esprit géomètre*, «принципы самоочевидны, но отделены от обыденного понимания, поэтому нам приходится обращать свой взгляд в нужном направлении: но как только вы взгляните в нужном направлении, эти принципы невозможно не видеть». В случае *l'esprit finesse* все наоборот: все нужные принципы лежат на поверхности повседневной реальности, они очевидны и легко доступны пониманию каждого человека; единственная требуемая способность — охватить взглядом всю их совокупность, но именно это оказывается очень сложным делом; мы обычно упускаем из вида некоторые из них, несмотря на то что они лежат на поверхности повседневной реальности: «Начала непосредственного познания (*l'esprit finesse*), напротив, распространены и общепотребительны. Тут нет нужды во что-то вникать, делать над собой усилие, тут потребно всего лишь хорошее зрение, но не просто хорошее, а безупречное, ибо этих начал так много и они так разветвлены, что охватить их сразу почти невозможно»²⁶. Именно так происходит в политической практике и в сочинении истории.

Нам следует согласиться с Рорти и с поздним Ролзом, что политике чужд фундаментализм. Однако аргументы, с помощью

²⁵ Дух утонченности, дух геометрии (фр.).

²⁶ *Pascal B. Pensée*. Paris, 1962. P. 23. (Рус. пер.: Паскаль Б. Мысли. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. С. 236.)

которых они приходят к этому выводу, неудовлетворительны, поскольку в них недостаточно разграничены сферы философии и политики. Особенно у Рорти заметна тенденция отождествлять различие между политикой и философией с различием между публичной и частной жизнью. Но этот параллелизм, как мы видели, имеет недостатки. Разрыв политической реальности ставит нас иногда перед трагическим измерением человеческого бытия, что неизбежно воздействует на нас, так как мы люди, и стимулирует нашу склонность к «философской» рефлексии. Но при выработке политического компромисса плоды индивидуальных философских усилий рассматриваются как предметы потребления²⁷. Так политика грубо вмешивается в область частного философского познания. Неудивительно, что этот несовершенный параллелизм порой вынуждает самого Рорти нарушать собственную схему распределения труда между политикой и философией — например, когда в финале своей статьи он с помощью *философского* аргумента возражает *политическим* противникам конституционной демократии Лойоле и Ницше²⁸. Мы готовы согласиться с антифундаментализмом Ролза и Рорти, но их аргументацию следует заменить более эффективной, которую можно найти в идеях Макиавелли и Берлина о разрыве политической реальности.

²⁷ См.: главу IV наст. изд., раздел «Романтические корни представительной демократии».

²⁸ Размышляя над тем, как ответить на аргументы против либеральной демократии, которые можно услышать от людей вроде Лойолы и Ницше, Рорти пишет: «Нужно настаивать, что не на все аргументы следует отвечать на тех условиях, на которых они представлены. Гибкость и толерантность не должны простираются до готовности работать с любым словарем, который захочет использовать собеседник, и затронуть любую тему, которую он предложит для обсуждения». (См.: *Rorty R. The Priority of Democracy to Philosophy*. P. 190.) Но это опасения философа о том, как вести осмысленную философскую дискуссию со сложными оппонентами. Однако с политической точки зрения «гибкость и толерантность» — это единственно, что нужно, — нужно дать этим людям выговориться, если они не угрожают общественному порядку своими «фанатичными» гиперболизациями.

VII. Сеть, эксперт и представительная демократия

Общие предсказания о судьбе государства-нации невозможны¹. Сегодня немислимы реалистические сценарии прекращения существования Соединенных Штатов или Японии в качестве независимых государств-наций. В то же время вполне допустимо, хотя и маловероятно, что процесс европейской интеграции в итоге приведет к эрозии великих древних государств-наций (например, Франции и Германии) и к постепенному растворению этих стран в новом европейском сообществе². Однако даже столь фантастическое развитие ситуации не станет решающим аргументом против жизнеспособности национальных государств. Ведь европейская интеграция может быть истолкована как попытка создать *новое* государство-нацию, еще более успешное, чем образовавшие его отдельные государства. Подобное развитие событий предстанет тогда

¹ Вводный экскурс в эту тему см.: *The State in Western Europe: Retreat or Redefinition* / eds W.C. Müller et al. L.: 1994. Редакторы этого сборника делают вывод, что слухи о «смерти государства-нации» сильно преувеличены:

Пытаясь объяснить живучесть западноевропейских государств-наций, несмотря на их (весьма преувеличенные) проблемы, мы должны, вероятно, присмотреться не только к их огромным ресурсам, но и к их бесконечной способности к внешним и внутренним адаптивным изменениям. Возможно, господствующей парадигмой конца 1990-х гг. станет не критицизм их предполагаемых внутренних дефектов, а внимание к их непоколебимой сосредоточенности и потенциалу. (Ibid. P. 10–11.)

² Алан Милвард недавно показал, что Европейское сообщество первоначально было задумано как инструмент для спасения европейского государства-нации: было признано, что только объединение даст возможность европейским странам успешно ответить на вызовы нового мирового порядка, возникшего после 1945 г. Передача части национального суверенитета сообществу рассматривалась как единственное условие сохранения национального государства, таким же образом кооперация с другими иногда оказывается лучшим способом сохранения своей автономии и независимости от других. (См.: *Milward A. The European Rescue of the Nation-State*. London, 1994.) Очевидно, отношение к этому тезису будет определять, рассматриваем ли мы европейскую интеграцию как атаку на европейское государство-нацию или как его защиту.

доказательством замечательной способности к выживанию, а не архаичности государства-нации. Также и образование Голландской республики в XVI веке из семи отдельных провинций было характерным феноменом эпохи возникновения наций, а не исключением. Именно поэтому феномен политической интеграции (любого масштаба) никогда не сможет стать решающим аргументом против сохранения в будущем государства-нации.

Но в последнее время выдвигались более убедительные аргументы, подвергающие сомнению жизнеспособность государства-нации. Общим для них является тезис о «смещении политики» [displacement of politics], суть которого в том, что решения, определяющие наше будущее, будут приниматься не на национальном уровне правительствами отдельных стран, но тысячами иными, менее очевидными способами: в советах директоров крупных компаний, научных лабораториях, в сложных и фрагментарных интеракциях между государством и гражданским обществом. Политика сдвигается со своего центра, который по традиции находится в парламенте или конгрессе, и, так сказать, распределяется по всему обществу³. Более того, вследствие глобализации эти фрагменты распространяются по всему миру: может получиться, что решения, принятые советом директоров национального банка или компании в стране, которую вам никогда не доводилось посещать и о которой вы даже никогда не слышали, либо введение новой технологии, изобретенной в отдаленной точке планеты, окажет большее влияние на вашу жизнь, чем множество решений вашего собственного правительства.

³ Поразительно, что Гизо заметил это еще 150 лет назад. Он писал, что мы живем в «электрическом обществе, где все передается дальше и немедленно становится известным каждому, в обществе, где миллионы людей одинакового положения и сходных мнений знают все друг о друге». И еще:

Власть больше не находится у отдельных людей или семей; она покинула свои обычные центры и распространилась по всему обществу; она циркулирует в нем с поразительной скоростью, и хотя ее вряд ли можно обнаружить в отдельном месте, она берет свое своей всепроникающей мощью. Она привилась к интересам, идеям, мнениям, которые вышли из-под контроля и которые никто уже не может представлять настолько хорошо, чтобы они разделяли свою судьбу с судьбой человека, который их представляет.

Об этом пронизательном и глубоко пророческом прозрении см.: *Rosanvallon P. Le Moment Guizot. Paris, 1985. P. 38–40.*

Политика повторяет то же движение от интегрального центра к фрагментарной периферии, которое постмодернисты называют общим знаменателем всех процессов в современной культуре. Политике следует отказаться от традиционной претензии на то, чтобы выступать в качестве форума для принятия решений о нашем общем будущем; тезис о «смещении политики» приводит в итоге к еще более радикальному тезису о «конце политики». Но в этом постмодернистский диагноз современной политики парадоксальным образом совпадает со старым, типично модернистским идеалом Сен-Симона, который предлагал заменить правительство людей (*le gouvernement des hommes*) администрацией вещей (*l'administration des choses*). Вся комплексная политическая машинерия представительной демократии, возникшая в последние два столетия, разоблачается в этих новых теориях как атавистическая бессмыслица, которая лишь питает наши иллюзорные надежды на то, что коллективные решения по-прежнему возможны и значимы, но при этом находится в совершенном отрыве от новых аполитических или постполитических реалий.

Поразительный пример такого рода аргумента против сохранения в будущем (демократических) национальных государств был сформулирован несколько лет назад в широко обсуждавшейся книге Жана-Мари Гуэнно «Конец демократии»⁴. Гуэнно начинает рассуждение с неизбежного замечания, что наши критерии для измерения политической силы и успеха в последние десятилетия подверглись драматическим переменам. Основой политической силы и успеха становится уже не полный контроль над территорией, а участие в «сети»⁵. Аргумент Гуэнно сводится к следующему.

Парадигма политической власти — древняя, как египетские фараоны, — до конца холодной войны или даже до внезапного конца советских режимов после 1989 года предписывала установить контроль над возможно большим числом стран и людей. Но после окончательного триумфа экономики над всеми альтернативными основаниями политической власти владение странами и людьми оказалось рискованной и контрпродуктивной

⁴ Guéhenno J.-M. La Fin de la démocratie. Paris, 1993.

⁵ Задача уже не «контроль над территорией, но доступ к сети». (См.: Ibid. P. 25.)

политической целью. Показательно, что Запад не стал всерьез и тем более с энтузиазмом стремиться к заполнению политического вакуума, возникшего после распада Советского Союза; предложение о расширении НАТО на восток — хотя и реализованное в конечном счете — встретило широкое неприятие из-за здравого расчета, что риск от расширения политической ответственности, скорее всего, нивелирует выгоды. Вообще сегодня широко признается, что контроль над экономически слабо развитыми странами (и связанная с этим ответственность) скорее недостаток, чем преимущество. До самого последнего времени страны постоянно стремились к тому, чтобы интегрировать максимально обширные части мира в сферу своего политического влияния, и эта цель была причиной множества (империалистических) войн. Но сейчас географическая фиксация почти полностью исчезла. Мы достигли практически полной противоположности имперскому колониализму: ни одна порядочная западная демократия не пожелает сегодня взять на себя ответственность за свои бывшие колонии, даже если бы они достались им в качестве политического подарка: такой подарок неизбежно обернулся бы бездонной пропастью для экономического и политического капитала. Нарращивание собственных экономических мощностей сулит гораздо большие выгоды, чем возвращение или получение контроля над экономически отсталой страной. Вспомним хотя бы о том, что такой замечательный экономический локомотив, как Западная Германия, все еще не может оправиться от присоединения к ней бывшей Германской Демократической Республики. Вот почему Африка больше никому не интересна.

По мнению Гуэнно, гораздо важнее сегодня степень включенности страны (или ее граждан) в международные экономические, финансовые, научные или технологические сети. Сеть (*réseau*) состоит из множества индивидов или корпораций, которые преуспели в подчинении и даже в монополизации некоей области гражданского общества в форме неиерархической кооперации благодаря своей превосходящей и неоспоримой компетенции в данной конкретной области. И хотя сеть всегда стремится к эксклюзивности, она полностью открыта для участия: любой человек, обладающий требуемым экспертным знанием, может присоединиться к ней либо даже поощряется к этому. Следовательно, сеть оказывается парадоксальной комбинацией

крайней открытости и крайней замкнутости. Характерно, что Гуэнно объясняет свое понимание сети на примере процесса принятия решений в японских компаниях. Как он указывает, самое главное при этом — отсутствие центральной или высшей инстанции принятия решений и иерархически-структурированных дебатов, подготавливающих решения. Существует «пустой центр» (его прототип и символ — японский император), а принятие решения встраивается в сложную систему взаимных обязательств⁶. На этом этапе стоит заметить, что избирательное сходство сети и японской парадигмы политической власти указывает на слабость сети и ее фундаментальную неспособность адекватно заменить традиционные центры принятия решений как в масштабе корпорации, так и на уровне всей страны. Разве очевидная неспособность Японии решить свои экономические и политические проблемы, с которыми она сталкивается уже больше десятилетия, не служит решающим и красноречивым аргументом против того, чтобы видеть в сети новую, более современную модель или парадигму (политической) власти?

Важнейший этап в рассуждении Гуэнно — сравнение сети с (представительной) демократией. Это сравнение осмысленно, поскольку сеть (как показано выше) в не меньшей степени эгалитарна и в не меньшей степени эффективна в производстве и распределении власти, чем (представительная) демократия, — если не сказать больше. Гуэнно делает вывод, что сеть способна лучше и эффективнее выполнять все то, что обычно реализуется представительной демократией. Вот почему нам лучше поскорее полюбить сети, ведь независимо от нашего мнения о них, они наверняка вытеснят демократию в известной нам форме. Сеть идет вразрез со всеми политическими, институциональными и организационными структурами традиционной демократии, возникшей в рамках национального государства. Сеть супра- или инфранациональна; она ускользает из-под влияния национального государства и его решений. А если национальное государство вмешивается в деятельность сети, то во многих случаях оно причиняет больший ущерб себе, чем сети.

В сети происходит фрагментация каждой проблемы, налаживается тонкий процесс бесчисленных «микрорешений», посред-

⁶ Описание японской парадигмы (политической и экономической) власти см. в моей книге: *Aesthetic Politics*. P. 282–290.

ством которых сеть, так сказать, усваивает новую проблему, — все это совершенно необычно, но одновременно эффективно в сравнении с централизованным принятием решений в национальном государстве. Гибкому, квазибиологическому способу функционирования сети противопоставляется жесткое, квазифизическое функционирование демократического национального государства⁷. Уже сама манера подачи этого различия с очевидностью показывает, какая из этих двух форм демократии пользуется предпочтением. Одним словом, в дарвиновской борьбе различных видов правления недавно появилась новая весьма успешная мутация — и всякий, кто игнорирует ее существование, неизбежно оказывается в историческом проигрыше.

НЕУДОБСТВА СЕТИ

Для надлежащей оценки рассуждения Гуэнно лучшей отправной точкой станет одна из его собственных метафор: «...сеть можно сравнить с человеческим мозгом, где связи между нейронами осуществляются посредством миллиардов электрических импульсов, причем эффективность импульсов повышается, если нейроны окружены совершенно гомогенной средой. В обществе, где власть стала “относительной”, социальная “проводимость” приобретает существенное значение»⁸. В социально-политической реальности удобная метафора нередко лучше служит для распространения новой идеи, чем для глубокого и всестороннего анализа. В частности, именно эта метафора помогает нам понять сильные и слабые стороны описываемой Гуэнно сети. С одной стороны, образ миллиардов нейронов, допускающих бесконечное число потенциально полезных контактов, существенно увеличивает наше уважение к искусности сети. С другой стороны, удивляет, что Гуэнно в своем примере редуцирует работу человеческого мозга до событий, происходящих на уровне нейрофизиологии, оставляя без внимания уровень сознательного человеческого мышления. Метафора заставляет предполагать, что сетевое «мышление» недалеко уходит от функционирования сети (как квазимозга). Однако в

⁷ *Guéhenno J.M. La Fin de la démocratie. P. 93 ff.*

⁸ *Ibid. P. 108.* Сходство метафоры Гуэнно и Гизо в цитате, представленной в примеч. 3, еще раз свидетельствует о пророческом даре Гизо.

образе сети как мозга есть нечто специфически «безмозглое»: сеть-мозг у Гуэнно редуцируется к своей деятельности на микроуровне, тогда как (макро)измерение мышления и сознания, по-видимому, лишено достойного аналога в этой метафоре. Как следствие, приходится думать, что сети Гуэнно могут функционировать на микроуровне лучше, чем все прежние человеческие институты, но они не способны «думать» по-настоящему, то есть думать о себе, об окружающем мире и о своих отношениях с внешним миром. Мир сети — таков вывод из метафоры — это мир, полностью замкнутый на себе: сети интересуются исключительно своим собственным (оптимальным) функционированием, но не своими отношениями с другими сетями или вообще чем-либо происходящим за пределами самих себя. Сеть по сути «солиптична», она остается необъяснимо слепой по отношению своему окружению, вопреки своей способности развивать громадную и неодолимую власть в отдельной специфической области гражданского общества⁹.

Такой взгляд на природу сети приобретает дополнительный парадоксальный аспект в свете райней уязвимости сетей, о которой говорит сам Гуэнно: «Стоит решительной силе заявить о себе в некоторой точке деликатной текстуры сети, и текстура немедленно рвется на части»¹⁰. Например, огромная власть успешной финансовой сети может быть уничтожена в один день, если государства-нации прислушались бы к рекомендациям сделать несколько шагов в направлении, указываемом такими экономистами, как Милтон Фридман или Джеффри Сакс¹¹. Тем более примечательно, что речь идет об уязвимости к неблагоприятным социальным и экономическим обстоятельствам, порождаемым самой сетью, — как говорит пример с финансовой сетью, склон-

⁹ Здесь следует напомнить о замечании Мирабо, что десять человек, действующих заодно, способны привести в трепет сотни тысяч других людей.

¹⁰ *Guéhenno J.M.* La Fin de la démocratie. P. 103.

¹¹ *Sachs J.* Global Capitalism: Making It Work // *The Economist*. 1998. September 12–18. P. 21–26. В этой статье говорится, что экономически отсталые страны имеют равные шансы на экономический успех, только если государства решат ограничить финансовые сети, пересылающие по всему свету тысячи миллиардов долларов в день. А для этого всего лишь требуется признание рекомендации автора со стороны более влиятельных государств-наций, вследствие которого может быть введено такое ограничение.

ной к производству губительных для себя эффектов. Особенно поучительно рассуждение в финале книги Гуэнно о том, что возникновение в будущем экологических проблем может означать потерю нашего доверия к сети, что заставит нас признать необходимость нового *политического* вмешательства: «Экологическое движение, в отличие от прежних защитников природы, отказывается делать человека мерой всех вещей и пребывает в поиске принципов порядка, превосходящего нас самих»¹². Солипсизм сети делает ее нечувствительной к такого рода принципам, превосходящим ее внутреннюю логику, и лишь благодаря *политическому* решению эти принципы становятся частью наших процедур принятия решений. Возможно, именно воздействие сетей на окружающую среду заставит и даже обяжет политику вновь заявить о себе в противовес сети. Сети, вовлеченные в эксплуатацию окружающей среды, имеют, так сказать, внутреннюю склонность к тому, чтобы становиться жертвой собственных алергий или аутоиммунных заболеваний; они сами продуцируют то, что может привести к их гибели.

Солипсизм сети заставляет вспомнить о тех особенностях, которые сеть разделяет с более древними и лучше изученными социальными и политическими структурами, чьи конфликты с (представительной) демократией заслуживают пристального внимания в настоящем контексте. Наше мышление о сети *avant la lettre*¹³ заставляет вспомнить мир ученых и университетов. В особенности сообщества ученых, работающих внутри одного домена научного познания, во всех существенных моментах соответствуют предлагаемому Гуэнно описанию сети (как показано выше). Сообщества экспертов в таких областях, как экономика, медицина или психология, знакомят нас с этой комбинацией замкнутости, открытости и взгляда, обращенного внутрь, которые являются характерными для сети. Эпоха сети — это также эпоха экспертов.

А.-Ж. СЛАМА ОБ ЭПОХЕ ЭКСПЕРТОВ

В своем безрадостном описании современной представительной демократии Ален-Жерар Слама демонстрирует, в какой мере она пострадала от нашествия политических экспертов.

¹² Guéhenno J.M. La Fin de la démocratie. P. 170.

¹³ До появления самого термина (*фр.*)

С момента появления книги Даниэля Белла «Конец идеологии» на протяжении более сорока лет нам вновь и вновь указывают на то, что наука и технократия помогают решать актуальные социальные и политические проблемы. Например, противозачаточные таблетки способны устранить большинство проблем, вызываемых перенаселенностью африканских и азиатских стран; новые прогрессивные технологии сельского хозяйства позволяют добиться успеха в борьбе с бедностью и сопровождающими ее социальными проблемами. Эконометрика может показать, на чьей стороне истина в традиционных идеологических спорах о правительственных расходах, по традиции сталкивающих между собой левые и правые фланги политического спектра. Впрочем, в этой связи следует заметить, что среди эконометристов долгое время шло не меньшее противостояние по этому вопросу, чем среди политиков (и представляемых ими идеологий), с тех пор, как полтора столетия назад социальные вопросы появились в политической повестке. И если сегодня кажется, что правые выиграли в этом споре, то произошло это не из-за убедительности аргументов эконометристов, выступающих против правительственных расходов, а вследствие того, что политики постепенно осознают, что правительственные расходы не приносят ожидаемых результатов. Вот почему (по крайней мере сейчас) этому специфическому идеологическому спору положен конец по причине трудных экономических реалий, а не из-за расчетов эконометрических теорий. Но, возможно, эконометристы должны поведать нам, что такое экономические реалии. В любом случае ни один разумный наблюдатель в наше время не станет отрицать, что в тезисе Белла о нейтрализующем и деполитизирующем эффекте наук и технологий содержится весомая доля истины.

Тезис Слама иной, более тонкий. Он хочет показать, что эксперт не приводит политическую дискуссию к неотвратимому финалу, но скорее добивается ее дезорганизации и искажения. Мы можем согласиться с технократическими пророчествами Белла, тем не менее размышления Слама должны заставить задуматься. Для правильной оценки тезиса Слама о дезорганизации политики, производимой экспертами, и области его применимости необходимо заметить, что публичное обращение к эксперту ограничено главным образом сферой частной жизни. Во всяком случае здесь они оказываются наиболее эффективными и наиболее авторитетными. Прототип эксперта, как мож-

но предположить, — это врач, заботящийся о нашем здоровье и занимающийся частной практикой *par excellence*. В связи с этим, по мнению Слама, (политический) режим эксперта приводит к последовательному предпочтению частного за счет публичной сферы, к становлению негативной свободы в ущерб позитивной и, сверх того, к устойчивой заикленности на типичных экспертных проблемах, связанных с вопросами здоровья, безопасности и страховки. Политические проблемы в итоге превращаются в задачи такого рода, которые решают страховые компании¹⁴. При этом деятельность страховой компании ограничивается только страхованием рисков без претензий и возможностей повлиять на возникновение самих рисков, но также и государство постепенно избавляется от своих претензий на то, чтобы эффективно руководить обществом на пути в будущее. Государство превратилось в огромную страховую компанию, страхующую нас от рисков, слишком опасных для всех прочих игроков, частных страховых компаний, а политические дискуссии редуцируются до обсуждения вопроса о сумме выплаты и о том, как лучше распределить платеж по гражданскому обществу в целом. В результате возникает странная диспропорция между размером государства и целями, которое оно перед собой ставит: мы никогда не платили государству больше, чем сегодня, но его действия меньше, чем когда-либо, способны произвести реальные изменения в мире, в котором мы живем. Более того, государство намеренно пытается сделать себя как можно менее заметным, поэтому, когда политические решения все-таки принимаются, кажется, будто они просто «случаются» (подобно капризам погоды), вместо того чтобы рождаться в ходе публичных политических дебатов¹⁵. Волонтерство совершенно исчезло из политики: наше будущее уже устроено какой-то анонимной силой, и единственная цель политики — приучить нас к этому будущему.

Слама показывает далее парадоксальную близость между экспертной оценкой и моральным или этическим суждением. Нам, естественно, хочется моделировать их отношения на основе дихотомии *бытия и долженствования*. Мы полагаем, что

¹⁴ *Slama A. G. L'Angélisme Exterminateur: Essai sur l'ordre moral contemporain.* (Деструктивность морализма. Исследование современного нравственного порядка). Paris, 1993. Ch. IV.

¹⁵ *Ibid.* Ch. V; см. также: *Ankersmit F. Aesthetic Politics.* P. 186 ff.

эксперт говорит на языке бытия и служит образцом незаинтересованного наблюдателя, знающего, как все функционирует, тогда как моралист занимается другой темой: каким должен быть мир? Невозможно отрицать, что в этой, на первый взгляд, бесспорной картине есть существенная доля истины. Но, по мнению Слама, современный морализм больше не является «ангажированным» морализмом; он больше не черпает свое вдохновение из уверенности в том, что моральное воззрение способно повлиять на мир. Напротив, моральное воззрение ограничивается комментированием *ex post facto*¹⁶ и стало сообщником наук и экспертизы бытийных фактов. Современный морализм возникает из желания «вершить дела с чистой совестью», и эксперт с готовностью оказывает помощь в удовлетворении этого желания. В самом деле, кто кроме моралиста возьмет слово после того, как эксперт представил нам свои неоспоримые взгляды и рекомендации? Нам остается только получить самоудовлетворение в моральном суждении после того, как эксперт как всегда успешно проанализировал вопрос недоступным для всех остальных способом. Мы признаём, что мир таков, каким его описывают эксперты, поздравляем себя с самоудовлетворенным моральным суждением о мире — и вздыхаем с облегчением. Поскольку наше общество становится все более сложным и зависимым от власти экспертов, гордая демонстрация своего необязывающего морального превосходства делается все более привлекательным вариантом.

Слама напоминает в этой связи о знаменитом эксперименте Милгрэма, доказавшем, что обычные люди с готовностью подвергают других людей электрическому разряду, который может быть смертельным в неэкспериментальных условиях. Слама подчеркивает, что самым интересным в этом эксперименте было то, что нежелание использовать электрический ток резко возрастало, как только участников эксперимента предоставляли самим себе или позволяли обсуждать происходящее друг с другом. Но если рядом находился эксперт, участники были склонны игнорировать свои моральные запреты и подчиняться рекомендации экспертов, которые просили не задумываться о происходящем слишком сильно¹⁷. По мнению Слама, экспери-

¹⁶ Постфактум, после события (*лат.*).

¹⁷ Милгрэм проводил свои эксперименты отчасти для того, чтобы понять, что случилось в нацистской Германии.

мент Милгрэма учит тому, что для эксперта, как правило, не составляет труда исказить наше моральное суждение, поэтому на практике дистанция между технократическим знанием *бытия* и моральным суждением о *должном* намного меньше, чем нам хотелось бы¹⁸. В эпоху сетей и экспертов морализм легко сбить с правильного пути в конфликте между фактом и ценностью. Отсюда лозунг Слама: «Кто хочет быть ангелом, станет зверем» — и провокационное название его книги.

РАЗРЫВ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СФЕРЫ

Люди естественным образом склонны ценить согласие, союз и консенсус в политике: разве не стремится любая политика в конечном счете к урегулированию конфликтов, к замене хаоса и разобщенности упорядоченностью и единством? Разве это не объясняет также, почему мы ожидаем большой помощи от деятельности экспертов? Эксперты говорят на языке, который способен сблизить конфликтующие стороны; экспертное знание по своей сути беспристрастно, оно позволяет преодолеть близорукую ангажированность участников конфликта. Эксперт исправляет «сломанное», пребывающее в разладе; вся его деятельность посвящена выработке потенциально объединяющего (экспертного) языка, соизмеряющего и примиряющего все (политические) позиции. Вот откуда возникает стремление обратиться за помощью к эксперту и экспертной сети.

На этом фоне огромный интерес вызывает прославление конфликта и разлада у Макиавелли: этот стиль политического мышления полностью противоположен стилю экспертов и сетей, о которых говорилось выше. Сети и эксперты питают отвращение к (политическим) конфликтам, тогда как Макиавелли видит в конфликте залог сохранения свободы, политического и социального успеха. Например, Макиавелли замечает по поводу поразительного роста могущества Рима:

Я утверждаю, что осуждающие столкновения между Знатью и Плебсом порицают, по-моему, то самое, что было главной причиной сохранения в Риме свободы; что они обращают больше внимания на ропот и крики, порождавшиеся такими столкновениями, чем на вытекавшие из них благие последствия; и что, наконец, они не учи-

¹⁸ *Slama A.G. L'Angélisme Exterminateur. P. 136 ff.*

тывают того, что в каждой республике имеются два различных умонастроения — народное и дворянское, и что все законы, принимавшиеся во имя свободы, порождались разногласиями между народом и грандами. В этом легко убедиться на примере истории Рима¹⁹.

Макиавелли следующим образом объясняет парадоксальную похвалу конфликту и разногласиям: хорошие законы удовлетворительны для большинства людей, но о том, что удовлетворяет большинство людей, можно судить лишь при условии, что людским амбициям дают волю и люди сравнительно свободно выражают свои желания. Это неизбежно приводит к возникновению раздоров, борьбы и волнения в республике. Но такие волнения полезны, поскольку только они дают понять, чего именно хотят люди и каким образом можно добиться благополучия государства. «Стремления свободного народа редко бывают губительны для свободы, ибо они порождаются либо притеснениями, либо опасениями народа, что его хотят притеснить»²⁰ — это высказывание Макиавелли можно рассматривать как первый в истории аргумент в защиту современной представительной демократии.

В высказывании Макиавелли можно усмотреть аргумент в защиту представительной демократии (которую Гуэнно объявляет устаревшей политической моделью), если соотнести его с двумя другими аргументами из его сочинений. Прежде всего Макиавелли замечает, что люди, которые правят, и люди, которыми правят, — «благородные» и «худородные» в его терминологии, — следуют разным политическим устремлениям:

А если мы посмотрим на цели людей благородных и людей худородных, то, несомненно, обнаружим, что благородные из всех сил стремятся к господству, а худородные желают лишь не быть поработченными и, следовательно, гораздо больше, чем гранды, любят свободную жизнь, имея меньше надежд, чем они, узурпировать общественную свободу. Поэтому естественно, что, когда охрана свободы вверена народу, он печется о ней больше и, не имея возможности сам узурпировать свободу, не позволяет этого и другим²¹.

¹⁹ Machiavelli N. Discourses on Livy / transl. H.C. Mansfield, N. Tarcov. Chicago, 1996. — *Курсив мой*. (Рус. пер.: Макиавелли Н. Рассуждение о первой декаде Тита Ливия, I. 4 / пер. Р. Хлодовского // Соч. СПб.: Кристалл, 1998. С. 132.)

²⁰ Ibid. P. 17. (Рус. пер.: С. 133.)

²¹ Ibid. P. 18. (Рус. пер.: С. 134.)

Баланс этих двух устремлений является условием и гарантией хорошего правления и свободы народа. Из стремления избежать чужого господства возникает свобода народа, а стремление господствовать превращает даже нобилия в защитника свободы народа, поскольку он понимает, что другие вскоре займут его место, если он пренебрежет этим. Из описания Макиавелли следует, что свободу не следует локализовать или связывать исключительно с нобилиями или народом; свобода скорее требует специфической формы *интеракции* между двумя сторонами и может возникнуть лишь *между* ними, не имея эксклюзивной привязки к народу (как постоянно твердят энтузиасты народной суверенности).

Эту мысль можно развить дальше, если принять во внимание следующий пассаж из авторского посвящения, адресованного Лоренцо Медичи, которым Макиавелли начинает свое печально знаменитое сочинение «Государь»:

Я желал бы также, чтобы не сочли дерзостью то, что человек низкого и ничтожного звания берется обсуждать и направлять действия государей. Как художнику, когда он рисует пейзаж, нужно спуститься в долину, чтобы охватить взглядом холмы и горы, и подняться на гору, чтобы охватить взглядом долину, так и здесь: чтобы постигнуть сущность народа, надо быть государем, а чтобы постигнуть природу государей, надо принадлежать к народу²².

Эстетическая метафора отношений между государем и народом придает новое, дополнительное измерение вышесказанному. Мы видели, что государь и народ нуждаются друг в друге ради дела свободы; а здесь этой взаимной зависимости дается метафорическое объяснение. Согласно *перспективистскому* тезису Макиавелли, знания народа (или государя) о себе недостаточно для того, чтобы гарантировать свободу и хорошее правление. Такое знание и понимание доступны лишь *иному* народу или государю — то есть соответственно государю или народу. Самопознание характерным образом обнаруживает свою недостаточность в политике (где все значимые вещи происходят *между* нами и другими, а не в предметной сфере потенциально-го самопознания).

²² Machiavelli N. The Prince / transl. G. Bull. Harmondsworth, 1984. P. 30. (Рус. пер.: Макиавелли Н. Государь / пер. Г. Муравьевой // Соч. СПб.: Кристалл, 1998. С. 47–48.)

Особый интерес в эстетической метафоре вызывает то, что она акцентирует нередуцируемость этих двух отличающихся перспектив. У этих перспектив нет общего основания, которое позволило бы нам превратить идеи, приобретаемые в одном случае, в идеи, уместные во втором. Какими бы ни были два перспективных взгляда на предмет, не существует третьей позиции, из которой они выводятся; но и никакая отдельная перспектива (то есть взгляд на что-либо с какой-либо точки зрения) не может быть разложена на две и более перспективы, композиция которых дает исходную перспективу. Перспективы уникальны и неделимы; поэтому, хотя может показаться, что перспективы переносят нас в сферу абстракций, именно благодаря им мы достигаем прочного основания. Мы не можем спуститься на более глубокий уровень, обеспечивающий основание перспективы; мы не можем оставить без внимания перспективу в поисках чего-либо более фундаментального. В этом смысле перспективы не менее реальны для нас, чем сама реальность. Перспективы — это атомы (политического) универсума репрезентации. Здесь нам приходится остановиться, здесь мы сталкиваемся с элементарной данностью. Вот почему, как в искусстве, так и в политике, реальность предпочтительнее определять в терминах репрезентации. Реальность в искусстве следует отождествлять не с физическим бытием представленного, но с перспективами, открываемыми репрезентацией. Точно так же и в политике: политическую реальность нельзя отождествлять с гражданами, институтами и так далее, поскольку они существуют до или независимо от процессов репрезентации; только когда у граждан, институций, политических партий и всех прочих складываются представления друг о друге, они начинают воспринимать друг друга из некоторой перспективы, возникает сцена для интеракции, которую можно назвать политической реальностью. Следовательно, политическая реальность возникает лишь после того, как репрезентация так или иначе конституционно оформлена в нации или государстве. Следует воздать хвалу и честь представительной демократии, поскольку очевидно, что именно эта система правления наиболее успешно придает действительную конституционную форму необходимым условиям репрезентации. И в то же время следует с недоверием относиться к любым попыткам изобрести общие правила или некоторое общее основание, которые позволяют автоматически и беспро-

VII. Сеть, эксперт и представительная демократия

блемно переходить от представляемого к его представлению в сфере политики или искусства.

Однако именно в этом таится главная угроза для демократии в эпоху сетей и экспертов. Экспертный дискурс, к которому приходится прибегать, чтобы по-настоящему квалифицироваться в качестве участника сети, отличается от языка политики и репрезентации подобно тому, как диаграммы и статистические данные отличаются от произведений искусства. Конечно, можно верить в то, что диаграммы и статистические данные всего лишь более надежный и усовершенствованный вариант неудобных рисунков предшествующей эпохи, и сформулировать параллельный тезис, касающийся политики. Но если этот взгляд станет общепринятым и наш социальный мир будет структурирован в согласии с ним, это с неизбежностью будет означать конец политики и свободы.

VIII. Компромисс и политическая креативность

Тем лучше! — воскликнет кто-нибудь, выслушав аргументы, изложенные в предыдущей главе. Разве не следует радоваться замене неэффективности и хаотичности, свойственной демократической политике, на научную точность, которую можно ожидать от сетей и экспертов? Стоит лишь вспомнить, сколько бедствий случилось по причине идеологически инспирированной экономической политики. Разве не следует испытывать удовлетворение от существования финансовых сетей, охватывающих весь мир, и функционирующих сегодня не столько в качестве нормы экономической реальности, сколько в качестве самой экономической реальности? Политическое вмешательство в реальность, которую воплощают сети, не просто плохая политика, оно равносильно открытому отрицанию того, что *есть* реальность. Похоже, что сети и эксперты — это просто наша судьба; а неспособность принять их условия не простое донкихотство, но подлинное самоубийство.

НЕОБХОДИМОСТЬ ПОЛИТИКИ

Чтобы найти ответы на эти вопросы, уместно начать с замечания, что сфера действия сети гораздо более узкая, чем сфера действия хорошо известных традиционных структур власти. Стоит только подумать о разительном контрасте между амебной, бесформенной, плохо структурированной властью феодального государства и точно установленным диапазоном действий финансовой сети. Знание сети и эксперта подобно микроскопу: с несравненной ясностью и точностью виден исключительно тонкий срез реальности, но все, что находится за его пределами, смутно и совершенно неразлично. Вследствие своего близорукого интереса к узким и ограниченным областям социальной реальности совокупность сетей напоминает скорее архипелаг, чем единый континент. Суперсети, объединяющей в себе все сети, не существует. Очевидно, именно в этом сеть заметно проигрывает сравнению с репрезентацией. Ведь репре-

зентация служит в первую очередь для того, чтобы обеспечить такого рода единство. Возможно, репрезентация хуже, чем сеть, справляется с определением исходных элементов, которые связываются вместе в едином представлении; но сеть совершенно не способна к оперированию представлением. Перед людьми (то есть политическими существами) постоянно стоит проблема выбора между точным схватыванием подробностей и охватом целого. Мы упускаем из вида целое, предпочитая первый вариант, или не способны на точную детализацию, предпочитая второй. Невозможно сочетать достоинства обеих позиций, предложив взгляд на мир, который был бы всеохватывающим и одновременно воздающим должное частному. Наша единственная альтернатива решать в каждом отдельном случае, как фиксировать оптимальное отношение между этими двумя взаимоисключающими вариантами. Талант в определении такого оптимума отличает хороших политиков и историков от своих менее одаренных коллег.

В результате политический центр, гармонизирующий и включающий в себя социальные реальности, создаваемые сетями, будет столь же необходим (если не в большей степени), как и в эпоху, когда демократия ставила перед собой более приземленную и понятную задачу примирения враждующих идеологий и интересов граждан. Весьма вероятно, что раньше граждане были лучше знакомы со своими противниками, чем сети между собой. Сети склонны существовать и вести себя совершенно как лейбницевские «монады без окон». Но в отсутствии «невидимой руки», урегулировавшей социальные и политические конфликты, вносящие раскол в демократии XIX–XX веков, у нас нет априорной уверенности, что сети станут любезно взаимодействовать друг с другом ради достижения *bonum commune*¹. Напротив, как всем известно, деятельность медицинских, фармакологических, финансовых, сельскохозяйственных или технологических сетей вызывает нежелательные побочные последствия, порой весьма небезобидные. Однако не существует «автопилота», на который можно переложить работу с этими побочными последствиями и с тем, как они, в свою очередь, взаимодействуют между собой. Вследствие чего нам не дано отречься от политической деятельности как от печального

¹ Общее благо (лат.).

наследия прежних поколений, еще не располагавших нашими (пост)модернистскими инструментами осуществления справедливого и хорошо устроенного общества. Гуэнно, вероятно, был прав, познакомив нас с тем вызовом для представительной демократии, который воплощают сети. Но такого рода вызовы должны побуждать нас к усовершенствованию и адаптации представительной демократии в условиях новой эпохи, но не к отказу от нее. Нам по-прежнему необходима политика, чтобы законодательно оформлять среду (Umwelt) функционирования сетей и экспертов.

Это позволяет перейти к еще одному, более фундаментальному рассуждению. Когда, с одной стороны, сравниваются преимущества экспертов и сетей, а с другой — представительной демократии, то первый случай лучше ассоциировать с понятием «истина», а второй — с «организацией истины». В самом деле; сети и эксперты обязаны своим авторитетом и эффективностью науке и технологическим приложениям научной истины и знания. Однако государство в представительной демократии — это *представление* электората, и его функционирование определяется использованием логики репрезентации для концентрации внимания на том, как лучше всего организовать истину в когерентное и непротиворечивое целое. Позвольте мне это пояснить.

Для того чтобы понять различие между истиной и организацией истины нам лучше обратиться к исторической репрезентации (вообще, как показано в моей книге «Историческая репрезентация», логика репрезентации наиболее ясно обнаруживает себя в историописании). Истина, конечно, важная категория исторической репрезентации: от историка, «представляющего» прошлое, ждут верности истине о прошлом (как от портретиста ждут, что его рисунок продемонстрирует несомненное сходство с моделью). Тем не менее истина не служит решающим критерием для исторической репрезентации. Как показано в другом моем сочинении², репрезентации по своей сути — это метафо-

² См., напр.: *Ankersmit F. Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historians Language. The Hague and Boston, 1983* и *Ankersmit F. History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor. Berkeley, 1994.* (Рус. пер.: Анкерсмит Ф. История и тропология: взлет и падение метафоры. М., 2003.) Краткий синопсис содержания этих книг представлен в моей статье: *Reply to Professor Zagorin // History and Theory. 1990. Vol. 29. No. 3. P. 275–297.* (См., в частности: *Ankersmit F. Historical representation. Stanford, 2001. Ch. I; а также: главу IV наст. изд.*)

рические предложения о том, как следует видеть или воспринимать определенные сегменты реальности. Все эти метафорические предложения указывают, как лучше организовать истины, выраженные отдельными единичными высказываниями, которые могут быть или не быть частью исторической репрезентации прошлого. Как нередко утверждают, главное в исторической репрезентации — это селекция, понимание того, какие истинные высказывания включаются в исторический нарратив, а какие надлежит отбросить, поскольку они ничего не проясняют. Историки всегда способны предложить гораздо больше истинных высказываний о прошлом, чем они в итоге решают сделать; когда они проясняют для себя этот вопрос, они выбирают только те истинные высказывания, которые вместе создают «картину» или «образ» прошлого, устраивающий историка.

Ключевым фактом оказывается следующее. Разумеется, можно привести хорошие аргументы за и против таких метафорических предложений и рационально обсудить их преимущества и недостатки. Достаточно вспомнить о дискуссиях между историками. Однако о самих этих предложениях можно сказать, что они здравые, плодотворные, полезные, заставляющие задуматься (или нет), но не то, что они «истинные» или «ложные». Отсюда следует, во-первых, что репрезентация занимается «организацией истины», а не самой истиной, а во-вторых, что проблему репрезентации нельзя редуцировать к проблеме истины.

Если попытаться определить, где репрезентационные предложения выходят за пределы истины и лжи, то лучшим ориентиром вновь станет понятие эстетической креативности. Эстетическая креативность художника выражается в его способности заставить публику взглянуть на мир *по-новому*; как заметил некогда Оскар Уайльд, великое искусство не копирует мир, но заставляет реальность подражать искусству. Стоит лишь подумать о том, как меняются наши впечатления от лесного пейзажа, когда мы прогуливаемся по лесу сразу после посещения картинной галереи с пейзажами Якоба ван Рёйсдала, Яна Хекерта или Алларта ван Эвердингена. Наше восприятие пейзажа изменилось не потому, что мы открыли новые истины о деревьях или лесных тропах; на картинах Рёйсдала нет ничего, что заставило бы нас сомневаться в тех истинах, которые нам уже известны об этом. Просто мы смотрим на те же вещи новым, отличающимся от прежнего взглядом и, таким образом, реагируем на

эстетическую креативность художника. Все это еще более очевидно в случае исторической репрезентации: всякое сочинение истории, конечно, предполагает высказать истины о прошлом, однако этого никогда не достаточно. Как сказано выше, задача историка в том, чтобы высказать *правильные* истины о прошлом. Известно, что природа и убедительность исторических репрезентаций в меньшей степени определяются тем, удастся ли историкам неотступно следовать правде о прошлом, чем тем, какие именно истины они решают рассказать нам в своей истории. Креативность историка проявляется именно в отборе исторических истин, которые требуют нашего внимания.

Все это можно перенести в сферу политики для понимания политической креативности представительной демократии. В этом контексте особенный интерес заключается в том, что можно сделать два, на первый взгляд, несовместимых утверждения об отношениях между представляемым и его представлением. Можно сказать, что представляемое более конкретно, чем его представление, поскольку *эта* репрезентация всего лишь один элемент из класса всех возможных представлений данного представляемого. Но можно рассуждать по-другому и сказать, что представление более общее, чем представляемое им, поскольку каждая репрезентация так или иначе абстрагируется от совокупности свойств, которыми обладает представленное. В этом смысле репрезентацию можно сравнить с такими общими понятиями, как дом, дерево или собака, которые служат для категориальной классификации отдельных домов, деревьев и собак. Итак, как бы парадоксально это ни звучало, приходится заключить, что представление одновременно конкретнее и универсальнее, чем представляемое. Иными словами, у репрезентации есть режим общего и частного, который отличается от того, что мы встречаем на уровне представленного.

Поскольку политические проблемы обычно касаются отношений между индивидуальным (интересом) и общим (интересом) — никто не станет отрицать, что в этом общий знаменатель почти всех политических проблем, — (политическая) репрезентация открывает перед нами возможность переформулировки или переопределения политических проблем новым способом. При переходе от представленного (то есть электората) к его представителям (то есть к политическим партиям, государству и так далее) мы преодолеваем «эстетический разрыв», о котором

говорилось выше, в результате о себе заявляет новый режим отношений между индивидуальным и общим. Не исключено, что позиции, на уровне представленного казавшиеся непоправимо враждебными, *можно* примирить на уровне его представления. Тем самым политическая репрезентация позволяет творчески переопределить политический пейзаж и обнаружить такие решения для политических проблем, которые никогда не стали бы нам доступны, если бы наша точка зрения оставалась неизменно связанной с уровнем истины и знания.

Вот почему у представительной демократии есть щедрый источник политической креативности, недоступный сетям и экспертам, — причем, я спешу добавить, здесь нет ни малейшего намека на отрицание или пренебрежение истиной экспертов. Сети и эксперты функционируют на уровне *знания*, тогда как представительная демократия функционирует на уровне *организации знания*. Как показано выше, историописание демонстрирует, что переход от первого уровня ко второму не обязательно автоматически выводит нас за пределы рациональной дискуссии или рационального процесса принятия решения. Репрезентация и апелляция к (политической) репрезентации не имеют ничего общего с безответственным прыжком в иррациональное. Значит, нам следует воспользоваться щедрыми возможностями, открываемыми перед нами политической репрезентацией, и избегать ограничения своего политического горизонта истиной и знанием, которые предлагаются экспертами и сетями. На самом деле, поскольку репрезентация организует знание, мы будем находиться на более высоком уровне, чем истина; поэтому, чем больше социальных и политических проблем нашего времени возникает вследствие деятельности экспертов и сетей или непредвиденных последствий этих действий, тем больше мы нуждаемся в политической репрезентации.

КОНСЕНСУС И КОМПРОМИСС

Пожалуй, стоит поговорить конкретнее о том, что означают предшествующие размышления о политической креативности для актуальной политической практики. Самое главное, какой механизм в сложной машинерии представительной демократии лучше всего стимулирует политическую креативность? В каких областях политической практики политическая креа-

тивность наиболее востребована? В этом разделе я собираюсь показать, что лучший ответ на эти вопросы — политический компромисс. Это не должно удивлять. В предыдущем разделе мы связали политическую креативность с репрезентацией, а репрезентацию — с организацией знания, но не с самим знанием. Поскольку компромисс — это организация (компонентов) политических истин, а не обоснование самих политических истин, можно ожидать, что он имеет определенное сходство с политической креативностью. Политик, формулирующий наиболее приемлемый и стабильный политический компромисс в политическом конфликте, — «художник» *par excellence*.

Лучше всего это прояснить с помощью противопоставления понятий (политического) консенсуса и компромисса, поскольку, как показывается ниже, компромисс стимулирует политическую креативность, тогда как консенсус губит ее. Ролз недавно анализировал понятие политического консенсуса и исследовал, какие надежды на решение политических проблем можно с ним связывать. Он полагает, что консенсус способен помочь нам смягчить и даже разрешить политический конфликт и достичь «стабильного» политического порядка, оберегающего политические права заинтересованных сторон. Ролз формулирует проблему следующим образом: «Как возможно стабильное и справедливое общество, если свободные и равные граждане в нем крайне разобщены вследствие враждебных и даже несоизмеримых религиозных, философских и моральных доктрин?»³ Главная идея Ролза в связи с этой проблемой состоит в том, что не нужно стремиться разрешить такие конфликты, исходя из «оснований» этих доктрин. Ролз резонно замечает, что, если действовать таким образом, ситуация только ухудшится, потому что чем глубже мы спускаемся к основаниям, тем шире становится пропасть между конфликтующими доктринами. Если соглашение вообще достижимо, его успех лежит, так сказать, «на поверхности», а не более глубоко расположенном уровне моральных, философских или религиозных оснований. Если прибегнуть к практическому примеру, несмотря на то что кальвинист и кантианец вряд ли смогут убедить друг друга в истинности своих взглядов, они могут иногда обнаружить (возможно, к своему удивлению), что у них гораздо меньше разногласий

³ Rawls J. Political Liberalism. New York, 1996. P. 134.

по вопросу о реальном поведении в обществе, которое отвечает их взглядам. «Снаружи» часто трудно отличить кальвиниста от кантианца, хотя различие между ними становится очевидным, как только каждый из них начинает говорить о «внутренних» моральных и религиозных убеждениях. Ролз стремится как можно шире использовать это благоприятное обстоятельство для смягчения потенциального конфликта. И конечно, Рорти прав, усматривая в этом шаг в сторону антифундаментализма, который едва ли можно было ожидать от автора «Теории справедливости».

Ролз предлагает взять за отправную точку ту область, где согласие существует, и попытаться затем максимально расширить область согласия:

Поскольку мы ищем согласованный базис публичной обоснованности в вопросе справедливости и поскольку никакого политического соглашения по этим спорным вопросам нельзя ожидать, *мы оставляем этот путь и обращаемся к фундаментальным идеям, которые оказываются для нас общими* через политическую культуру. Исходя из этих идей, мы пытаемся выработать политическую концепцию справедливости, по должном размышлении согласующуюся с нашими обдуманно убеждениями. После того как это сделано, граждане могут рассматривать эту политическую концепцию справедливости в рамках своих фундаментальных доктрин как истинную или разумную, в зависимости от того, что ближе их взглядам⁴.

Мы начинаем со «всеобъемлющих доктрин» (кальвинизм, кантианство и так далее) и анализируем практические возможности их мирного сосуществования; после чего мы используем найденный компонент общности как (1) основание для достижения дальнейшего соглашения и (2) как исходную позицию в рамках каждой из этих «всеобъемлющих доктрин» для убеждения ее приверженцев в том, что эту общность следует признать выражением политической справедливости. Говоря метафорически, предложенная процедура скорее «горизонтальна», чем «вертикальна». Ролз называет ее процедурой «перекрывающегося консенсуса».

Многие аспекты понятия перекрывающегося консенсуса нужно приветствовать. Самое главное, оно обеспечивает нас, несомненно, самой эффективной и безболезненной процедурой

...

⁴ Ibid. P. 150–151. — Курсив мой.

достижения политического согласия. Более того, как подчеркивает сам Ролз, предложенная процедура не заставляет нас отказываться от философских, моральных или религиозных доктрин, которые нам дороги, и в то же время предоставляет шанс познакомиться с тем, что их объединяет со своими доктринальными противниками. И если ролзовская процедура помогает разрешить политический конфликт, нам следует без промедления воспользоваться теми благоприятными возможностями, которые она открывает перед нами.

В то же время у нас могут быть некоторые сомнения. Я упомяну о двух проблемах. Во-первых, встречаются «всеобъемлющие доктрины» (теократия, ортодоксальный ислам, маоизм, варианты анархизма), которые по своей сути несовместимы с этой процедурой. Например, правоверный мусульманин вряд ли согласится признать в качестве высшего авторитета не Коран, а благословение, происходящее из перекрывающегося консенсуса Ролза. Конечно, Ролз видит эту проблему и стремится ее обойти, полагая, что его процедура работает только в сообществе «разумных» граждан — то есть таких граждан, которые готовы на время вынести за скобки те моменты своих «всеобъемлющих доктрин», которые несовместимы с механизмом перекрывающегося консенсуса. Однако это неудовлетворительно. Ведь когда мы исключаем из рассмотрения теократов, маоистов и прочих, мы закрываем глаза как раз на те категории граждан, которые нам больше всего хочется привлечь к процедуре «перекрывающегося консенсуса». Описанная Ролзом процедура, по-видимому, исходно опирается на тот род «публичной рациональности», который она в итоге рекомендует в качестве ответа. В ролзовском понятии перекрывающегося консенсуса обнаруживается призрак логического круга, от которого непросто избавиться.

Во-вторых, есть более интересная и сложная проблема. Когда Ролз говорит о перекрывающемся консенсусе, он очень точно выбирает слова: подлинная цель в том, чтобы преодолеть первоначальное разногласие на основе *общих* взглядов (о политической справедливости). Там, где расхождение сохраняется, перекрывающийся консенсус беспомощен. По признанию самого Ролза, весьма важные области политического противостояния в итоге могут оказаться недостижимыми для перекрывающегося консенсуса: «Таким образом, если либеральные концепции, корректно обособленные от фундаментальных

идей публичной демократической культуры, поддерживаются крайне враждебными политическими и экономическими интересами и, в свою очередь, стимулируют их развитие и если нет возможности ввести конституционный режим для преодоления этой ситуации — полный перекрывающийся консенсус, вероятно, недостижим»⁵. Можно добавить с долей скептицизма, что политики обычно сталкиваются именно с такими «крайне враждебными политическими и экономическими интересами», причем работа политиков как раз и состоит в том, чтобы урегулировать эти интересы в отсутствие «конституционного режима» (что бы это понятие ни означало на практике), предписывающего, как поступить. Складывается ситуация, весьма сходная с описанной чуть выше: именно тогда, когда вещи становятся по-настоящему интересными и критически важными с точки зрения актуальной политической практики, процедура перекрывающегося консенсуса оставляет нас с пустыми руками.

ПРЕДЕЛЫ ПОЛИТИЧЕСКОГО КОНСЕНСУСА

Как объяснить исчезновение мысли Ролза в теоретическом тумане практической бессодержательности? Его сочинения для нас лучший ориентир. Нас не может не удивить его презрение к понятию компромисса, которое весьма близко к понятию консенсуса, хотя и существенно отличается от него. Ролз предпочитает говорить о *modus vivendi*⁶, а не о «компромиссе», что не оставляет сомнений в низкой оценке этого понятия. Ролз старательно объясняет, что перекрывающийся консенсус нельзя сравнивать с чем-то столь же банальным и сомнительным, как *modus vivendi*. Он приводит два равно интересных аргумента в пользу этой дистинкции. Прежде всего в отличие от *modus vivendi* перекрывающийся консенсус обладает моральным статусом и «может быть утвержден на моральных основаниях». Второй аргумент тесно связан с первым: *modus vivendi* — это «просто консенсус о признании определенных инстанций власти или подчинении определенным институциональным нормам, основанный на совпадении личных или групповых интересов»⁷. Но несмотря на низкую оценку компромисса

⁵ Rawls J. Political Liberalism. P. 168.

⁶ Образ жизни (лат.).

⁷ Ibid. P. 147.

или *modus vivendi* в сравнении с консенсусом, Ролз неожиданно утверждает (исторический и/или логический) приоритет первого над вторым. Он предлагает следующий ответ на вопрос о возникновении конституционного консенсуса:

Предположим, что некогда вследствие различных исторических событий и случайных обстоятельств определенные либеральные принципы справедливости были признаны просто как *modus vivendi* и встроены в существующие политические институты. Такое признание возникает примерно так же, как, например, получил признание принцип толерантности в качестве *modus vivendi* после Реформации: первоначально он встречал сопротивление, но в результате обеспечил единственную действительную альтернативу бесконечному и разрушительному гражданскому конфликту⁸.

Итак, все начинается с *modus vivendi* и только затем, на более позднем этапе *modus vivendi* кодифицируется в терминах моральных норм, выраженных в некотором перекрывающемся консенсусе. Без компромисса не бывает консенсуса; даже собственная логика Ролза, по-видимому, приводит к заключению, что *история предшествует этике*, что компромисс более фундаментален, чем консенсус, и что конфликт интересов предшествует тому, как некоторое решение этого конфликта кодифицируется через понятие политической справедливости. Отдавая приоритет истории перед этикой, мы не совершаем ошибку натурализма или каузализма, пытаясь морально оправдать исторические случайности. Обвинение в натурализме было бы уместным, если бы *компромисс* легитимировался в терминах исторической случайности и причинности. Но мое утверждение сводится лишь к тому, что ролзовская концепция *политической справедливости* легитимировала определенный исход определенного исторического конфликта (интересов). Это легитимация компромисса, а не случайных исторических обстоятельств, из которых рождается компромисс (что дало бы повод заподозрить ошибку натурализма).

Аргумент Ролза о перекрывающемся консенсусе как основе политической справедливости — независимо от нашего мнения об этом аргументе — развивается по траектории, ведущей от компромисса или *modus vivendi* к политической справедливости, а не по траектории, ведущей от исторической случайности к компромиссу. Очевидно, цель аргумента Ролза в том, чтобы

⁸ Rawls J. Political Liberalism. P. 159.

дать моральное основание и опору (уже сложившемуся) компромиссу. Иными словами, в этой ситуации задействованы два типа рациональности. Сначала возникает практическая рациональность, к которой апеллируют люди (или политические лидеры), чтобы избежать катастрофических последствий политического конфликта и сконструировать некоторый компромисс как меньшее из зол. Затем наступает очередь ролзовской политической рациональности, которая доказывает всем участникам конфликта, примиренным благодаря компромиссу, почему данный компромисс достоин одобрения и признания в качестве разумного с их собственных заинтересованных позиций или, в терминах Ролза, с позиций «всеобъемлющих доктрин».

Если выразить это таким образом, не остается сомнения в том, какой из двух типов рациональности вносит решающий вклад в создание свободного, либерального и демократического политического общества; и можно только удивляться ролзовскому выбору в пользу рациональности, которая всего лишь кодифицирует то, что уже возникло. Отчасти это, конечно, объясняется «ханжеским презрением» к интересам и компромиссу, которое Говерт ден Хартог не без оснований обнаруживает в сочинениях Ролза и многих других современных англосаксонских политических философов⁹; причем, по мнению Хартога, это ханжество не совсем безобидно. Ведь в отличие от компромисса консенсус в духе Ролза не допускает размена политических принципов, в результате которого я могу уступить вам ваш принцип P_1 (даже если твердо возражаю против него) при условии, что вы готовы уступить мне мой принцип P_2 , поскольку я предпочитаю политическую реальность, включающую оба принципа, политической реальности, в которой они отсутствуют. Тогда как в рамках процедуры перекрывающегося консенсуса Ролза переговоры ведутся, лишь пока мы уверены, что опираемся на общее основание¹⁰.

Конечно, есть сферы, где щепетильность Ролза оправданна. От базовых политических принципов (толерантность, свобода мысли или гражданская свобода) никогда нельзя отказываться в обмен на экономические и финансовые выгоды. Вообще говоря,

⁹ Hartogh G. A. *den. Waarheid en consensus in de politieke filosofie van John Rawls* // *Algemeen Nederlands tijdschrift voor wijsbegeerte*. 1992. Vol. 84. No. 2. S. 93–121, 117.

¹⁰ Ibid.

пока мы размышляем о признанных базовых *правах* гражданина¹¹, у нас действительно нет места для компромисса. Но если не касаться таких вопросов, как аборт и эвтаназия, тема базовых прав затрагивается в пренебрежимо малой доле актуальных политических дебатов (хотя, конечно, значимость этой темы обратно пропорциональна частоте ее обострения в политической истории нации). Однако обычно политические дебаты и процесс принятия решений затрагивают вопросы о том, куда следует инвестировать больше денежных средств: в образование или в национальную безопасность; сколько нужно инвестировать в инфраструктуру страны; как лучше бороться с преступностью: увеличить штат полиции или количество программ по социальной интеграции маргиналов (или сочетать обе стратегии); как реагировать на ущерб, причиняемый окружающей среде промышленностью и транспортными системами; наконец, ряд экономических вопросов: должно или нет государство стимулировать экономику, на каком этапе усовершенствование системы социального обеспечения становится контрпродуктивным, как лучше бороться с безработицей и так далее. Ни один из этих вопросов не формулируется в терминах «прав» и политической справедливости, а шаги в этом направлении в конечном счете блокируют любое эффективное решение.

Здесь следует сделать несколько замечаний о бросающейся в глаза близости ролзовской модели перекрывающегося консенсуса к лексикону теории политических прав. Начнем с того, что такая политическая терминология, как известно, господствовала в философии естественного права XVII–XVIII веков. Можно указать две причины, почему для политических философов этого времени это был самый подходящий философский лексикон. Во-первых, для защиты граждан от возможных посягательств на гражданские свободы со стороны абсолютного монарха или деспотичного государства не было более эффективного средства, чем убедительная философская дедукция прав человека. Борьба с абсолютной монархией была главным образом борьбой за толерантность, свободу мнений, свободу собраний, правовое государство и тому подобные вопросы; все эти политиче-

¹¹ Я особо подчеркиваю, что говорю о «признанных» правах, поскольку не следует забывать, что даже эти права возникли из того, что первоначально было просто компромиссом.

ские цели естественным образом формулировались в терминах *прав*. Выражаясь исторически, подобные (естественные) права обеспечивали более надежную защиту гражданских свобод, чем случайные и непоследовательные средства защиты частных лиц и ассоциаций, зафиксированные в привилегиях, традициях и просто в соглашениях феодального правового порядка. Во-вторых, важно понимать, что до XIX века немногие воспринимали государство как институцию, отличающуюся политической креативностью. Это был не вопрос политических убеждений или протолиберальной веры в минимальное государство. Если исключить внешнюю политику и войны, никто не ждал от государства ничего большего, чем принятие немногочисленных решений в области законодательства и администрирования, которые не требовали много времени и усилий и затрагивали лишь поверхностный слой общества. Творческие способности общества — это послереволюционная идея, а представление о политически креативном государстве и привычный сегодня размах государственной активности показались бы столь же чуждыми для наших предков в XVIII веке, как ренессансная теория перспективы — для Джотто или Чимабуэ.

Это одна из проблем, возникающих в связи с ролзовской концепцией перекрывающегося консенсуса и вообще в связи с его пониманием политики. И то и другое не столько ошибочно, сколько нерелевантно по отношению к обществу, в котором мы живем в начале нового тысячелетия. Ролз — интереснейший оппонент для теоретиков XVII века (Томазия, Локка или Бейля), но для не следующего поколения политических философов, размышлявших о крайне сложном и непрерывно меняющемся политическом порядке, возникшем после промышленной революции, а также о его моральных и политических последствиях.

Можно возразить, что новейшее, философски удовлетворительное обоснование гражданских свобод, предлагаемое Ролзом и другими современными политическими мыслителями, в лучшем случае постоянная необходимость, а в худшем — безвредное интеллектуальное упражнение. Но этот взгляд, возможно, чересчур оптимистичен. Политический лексикон Ролза с чрезмерной легкостью приглашает нас интерпретировать в терминах прав политические проблемы, которые требуют иного подхода. Особенно с европейской точки зрения главная проблема публичной сферы в Соединенных Штатах — это ее почти

полная юридикация (сожаление об этом выражает Фрэнсис Фукуяма в своей книге о доверии)¹²: похоже, судебная система постепенно получила в Соединенных Штатах совершенно нездоровый приоритет над законодательной и исполнительной ветвями власти и грубо вмешивается в сферу публичного принятия решений, к которой она не имеет отношения и где от нее может быть только вред. В Соединенных Штатах ощутима сильная тенденция к тому, чтобы выражать все содержание политики в терминах прав и рассматривать закон как парадигму всякой политики. Можно предположить, что в той степени, в которой сочинения Ролза имели практический эффект, они поспособствовали усилению этой сомнительной тенденции. С определенностью можно ожидать возникновения проблем в обществе, которое пытается юридически решать вопросы, политические по своей сути. Такое общество добровольно лишает себя видения самых главных проблем. Чтобы убедиться в этом, полезно еще раз противопоставить понятия прав и интересов. Интересы не подчиняются законодательству, но, как было отмечено, после конфликта интересов (например, между капиталом и трудом) может быть создано законодательство для его разрешения. Интересы — это права, так сказать, *in statu nascendi*. Многое, если не вообще все, что с политической точки зрения оказывается новым, неожиданным, непредвиденным и непредсказуемым в развитии общества, первоначально заявляет о себе в терминах интересов, а не в терминах прав и судебных случаев. Если фокусироваться на правах, а не на интересах (и их конфликте), обрываются связи между социально-политической реальностью и политической практикой, результатом чего становится далекая от практики политическая философия. Можно даже сделать следующий шаг и подчеркнуть, насколько необходимыми и важными нередко оказываются конфликты интересов: только благодаря наличию такого конфликта мы узнаём о том, что общество нездорово и нуждается в лечении с помощью публичного принятия решения. Конфликт интересов открывает нам доступ к природе социально-политической реальности, а в его отсутствие мы, в политическом смысле, лишены зрения. Правовой лексикон не открывает доступа к социальной реальности: он лишь предлагает

¹² Fukuyama F. Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity. New York, 1995. (Рус. пер.: Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. М.: АСТ, 2004.)

конкретные случаи или выражает определенное понимание социальной реальности, не подвергая его проверке, которая обычно происходит, когда возникает конфликт интересов.

С этой позиции необходимо отнестись с подозрением к настойчивому требованию Ролза о необходимости основания «стабильного общества» с помощью его метода перекрывающегося консенсуса. Разумеется, было бы неправильно и неуместно видеть в этом стремлении тайную уступку консерватизму — невозможно ни на миг усомниться, что Ролз искренне предпочитает политическую справедливость, а не власть инерционных сил; опасность скорее в том, что попытка «стабилизировать» общество посредством правовой логики и требований политической справедливости изолирует законодательство и публичное принятие решений от политической реальности и подлинных потребностей и интересов гражданского общества. В итоге этический и/или юридический формализм отчуждает нас от актуального политического содержания и в конечном счете приводит либо к бесполезности политики, либо к нездоровой поляризации государства и гражданского общества.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ КРЕАТИВНОСТЬ КОМПРОМИССА

Это позволяет перейти к последнему замечанию о ролзовском понятии перекрывающегося консенсуса. Я хотел бы перечислить преимущества компромисса перед консенсусом. Во-первых, компромисс подводит нас гораздо ближе, чем консенсус, к реалиям политической практики. Если процитировать Берка,

серьезная ошибка воображать, будто люди неотступно подчиняются практически любому спекулятивному принципу, идет ли речь об управлении или свободе, когда он становится частью реальной дискуссии или логического вывода. Любое управление, и вообще любое человеческое приобретение и удовольствие, любая добродетель и каждый благоразумный поступок основываются на компромиссе и взаимных уступках. Мы согласуем взаимные неудобства, мы отдаем и получаем взамен; мы уступаем некоторые права, чтобы пользоваться другими; мы предпочитаем быть счастливыми гражданами, а не искусными спорщиками¹³.

¹³ Цит. по: *Golding M.P. The Nature of Compromise: A Preliminary Inquiry // Compromise in Ethics, Law, and Politics / eds J.R. Pennock, J.W. Chapman. New York, 1979. P. 7.*

Во-вторых, как было показано в главе V, компромисс требует от нас признания реальности наших оппонентов, несмотря на их приверженность иным, неприемлемым для нас политическим принципам, и нашего общего стремления выполнить свою часть соглашения, сколь бы это ни было неприятным для нас. Таким образом, компромисс внушает нам добродетели толерантности, уважения к другим и их нравственной автономии, доверия к партнерам, выполнения своих обязательств и умения успешно существовать в плюралистическом обществе¹⁴. Компромисс вносит гораздо больший вклад в формирование этих добродетелей, чем консенсус, поскольку консенсус (особенно в ролзовском понимании) не стимулирует нас покинуть сферу того, что кажется нам рациональным и оправданным: консенсус разве что способен сместить центр тяжести нашей политической вселенной, но не требует от нас (как это делает компромисс) покинуть ее пределы. Компромисс в отличие от консенсуса заставляет нас глубже и экзистенциальнее интегрироваться в общество и в сложную сеть межчеловеческих отношений. Компромисс производит социализацию, тогда как консенсус позволяет нам оставаться обособленными индивидами.

В-третьих, нередко говорят, что компромисс вступает в противоречие с этическими принципами. По словам Мартина Бенджамина, компромисс считается характерной чертой «морального хамелеона», признаком оппортунизма, самообмана, лицемерия¹⁵,

¹⁴ Здесь интересно вспомнить выводы Роберта Патнема в его влиятельной книге: *Putnam R. Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton, 1993. (Рус. пер.: Патнэм Р. Чтобы демократия сработала. М.: Ad Marginem, 1996.) В тех регионах Италии (особенно на юге), где гражданские традиции были развиты слабо, компромиссу не доверяли: «Идти на компромисс со своими политическими оппонентами опасно, поскольку обычно это приводит к предательству». В то же время «политики в регионах с гражданскими традициями не отрицают реальность конфликта интересов, но не боятся идти на изобретательный компромисс». (Р. 105; см. также: Р. 115). Готовность к компромиссу — надежный признак зрелой политической культуры.

¹⁵ В данном контексте уместно вспомнить, как проницательно Х. Арендт анализирует лицемерие и его роль в политической мысли XVIII в. и в эпоху Французской революции (когда лицемерие рассматривалось Робеспьером и якобинцами как главный политический порок, который могла исправить только гильотина). Согласно Арендт, «отчего предположение, будто лицемерие — это порок из пороков, выглядит столь правдоподобным? Оттого что целостность может существовать под покровом всех прочих пороков, кроме лицемерия. Действительно, только

если не хуже¹⁶. Но, как он замечает далее (вместе с Томасом Нагелем), даже если такое мнение порой оправданно, компромисс не всегда и не обязательно противоречит нравственной непорочности. Это обвинение верно, только если моральный порядок воспринимают как своего рода квазиматематическую систему, дедуктивно выводимую из неоспоримых оснований. Но опытные представители общества с почтенной политической культурой знают, что сложность и парадоксальность социально-политической жизни несовместима с упрощенным пониманием моральной истины¹⁷. Вот почему граждане, готовые всерьез рассмотреть альтернативный взгляд на то, что нужно делать, и подвергнуть испытанию свой собственный взгляд в спорах и компромиссах с другими людьми, вызывают большее моральное уважение, чем люди, видящие в компромиссах только предательство моральной истины. Аргумент усиливается, если вспомнить вывод предыдущей главы о том, что конфликты идеологических и моральных норм не исчерпываются ситуацией, когда один человек (или группа людей) противостоит другому человеку (или группе людей). Моральные и идеологические конфликты возникают также в уме одного и того же человека; в таких случаях необходимость поиска лучшего компромисса между несоизмеримыми ценностями не менее настоятельна, чем в случае морального конфликта между отдельными группами или людьми. В таких случаях мы определенно выскажем большее моральное уважение человеку, который отважно принимает вызов крайне неприятного внутреннего конфликта, чем человеку, который полагается во всем на готовые ответы.

преступление и преступник повергают нас в полную растерянность, ставя перед лицом радикального зла; но только лицемер действительно прогнал до мозга костей». См.: *Arendt H. On Revolution*. London, 1990. P. 103. (Рус. пер.: *Арендт Х. О революции* / пер. И. Косича. М.: Европа, 2011. С. 139.) Именно здесь лицемер отличается от человека, готового к компромиссу. В отличие от консенсуса компромисс не требует от нас отказаться от наших моральных и политических убеждений, поэтому он, согласно анализу Арендт, в меньшей степени дает повод к лицемерию, чем консенсус.

¹⁶ *Benjamin M. Splitting the Difference: Compromise and Integrity in Ethics and Politics*. Lawrence, 1990. P. 8, 46 ff.

¹⁷ Бенджамин здесь придерживается взгляда, который предлагался Нагелем в нескольких сочинениях после его работы: *Nagel T. The Fragmentation of Value // Mortal Questions*. Cambridge, 1979.

Наконец, самое важное, при сравнении консенсуса и компромисса необходимо понимать, что консенсус представляет статический, а не динамический аспект политики и принятия политического решения, именно поэтому большей пользы для политической практики стоит ожидать от компромисса, чем от консенсуса. Конечно, аргумент Ролза о перекрывающемся консенсусе наглядно показывает, что достижение консенсуса совсем не легкое дело и что, когда речь идет о базовых правах и свободах, нам нужен именно консенсус. Я не приуменьшаю значимость перекрывающегося консенсуса и область его применимости. Тем не менее эти права и свободы устанавливают пределы действий и инициатив государства, но не предлагают, какую новую реальность государство способно создавать *внутри* этих пределов. Ролз интересуется фундаментом (пусть Рорти и доказывает обратное) политического порядка в терминах конституционных прав и свобод, но не тем, что может или должно быть *построено* на этом фундаменте. Перекрывающийся консенсус Ролза естественным образом сближается с вопросами конституционного устройства, а не с теми политическими дилеммами актуальной политической практики, когда единственным выходом оказывается компромисс; эти дилеммы рождаются из конфликта интересов и идеологий в гражданском обществе, и вместе с возникающими отсюда компромиссами они определяют политические реалии страны и гражданского общества. Хотя эти дилеммы и компромиссы порой касаются весьма тривиальных вопросов, иногда они не менее фундаментальны, чем права и свободы, о которых говорит Ролз. Как рассматривается в главе IV¹⁸, представительная демократия в континентальной Европе возникает из понимания политиками (после 1815 года) абсолютной недостижимости консенсуса, когда компромисс оказывается единственным политическим выходом¹⁹. Если уси-

¹⁸ См. также: *Ankersmit F. Aesthetic Politics. Ch. III.*

¹⁹ Это стало достижением доктринальных либералов, которые сделали больше, чем кто-либо еще для того, чтобы установить представительную демократию во Франции. Размышляя над тем, что помогло им этого достичь, Гизо пишет:

Некоторые говорили: революция — это преступление и ошибка, *ancien régime* правильно боролся с ней; другие говорили: революция грешила только в своих эксцессах, ее принципы были верными, но она слишком далеко зашла в их реализации; революция злоупотребила своей право-

лить формулировку, континентальная представительная демократия была политической системой, специально созданной для того, чтобы допускать возможность компромисса между политическими противниками, которым недостает общих оснований для консенсуса. Исторически компромисс и представительная демократия связаны теснейшими узами. Но перекрывающийся консенсус возможен и без специфических особенностей конституции (таких, как представительное правление); дискуссионный клуб или форум политических философов может стать более подходящей платформой для достижения консенсуса, чем представительное правление с его открытым и неограниченным признанием политического конфликта. Более того, политическая репрезентация предположительно будет даже препятствовать, а не способствовать тому типу рациональной дискуссии, о которой говорит Ролз.

Кардинальное различие между консенсусом и компромиссом в актуальном контексте заключается в том, что последний может стать солидным основанием для кооперации, даже если консенсус недостижим, — нравится нам это или нет, но, как прекрасно выразился Дж. Каренс, «в политике мы обязаны действовать»²⁰. Компромисс способен преодолеть такие разрывы в политическом пространстве, с которыми консенсус никогда не справится. Есть еще более интересное различие между консенсусом и компромиссом. Консенсус по своей сути консервативен (а значит, не креативен), он не способен создать нечто, чего не было

той. Доктринальные либералы отвергли оба этих утверждения; они отказались возвращаться к максимам *ancien régime* и к следованию, пусть только спекулятивному, принципам революции. Вынужденные одновременно защищать и атаковать революцию, они отважно, с самого начала, предпочли интеллектуальный подход, они противопоставляли принципам принципы и апеллировали не только к опыту, но и к разуму. Именно благодаря этому сочетанию философской возвышенности и политической умеренности, рационалистского уважения к справедливости и случайностей истории, как новых, так и консервативных доктрин, антиреволюционных, но не ретроградных, доктринальные либералы сумели завоевать признание и славу.

Цит. по: *Rosanvallon P. Le Moment Guizot. P. 27.* Трудно найти более поразительный пример компромисса и политической ментальности, которая ему соответствовала.

²⁰ *Carens J.H. Compromises in Politics // Compromise in Ethics, Law, and Politics / eds J.R. Pennock, J.W. Chapman. New York, 1979. P. 124.*

бы прежде в позициях соперничающих политических партий (хотя, конечно, придание пересечению позиций этих партий законодательной формы способно ввести в политическую реальность нечто новое). Однако, поскольку при невозможности достичь консенсуса судьба политика остается зависимой от сотрудничества с оппонентами, компромисс вынуждает политика вступить на новый, доселе неисследованный путь²¹.

При невозможности установить общий знаменатель политических позиций, который послужит основанием для перекрывающегося консенсуса Ролза, необходимо выработать позицию, которая станет по-настоящему «новой». Для этого есть две причины. Во-первых, поскольку прежние политические позиции не смогли создать основу для политической кооперации, достижения этой цели можно ожидать только от некоторой новой позиции. Во-вторых, если в достигнутом компромиссе узнаваемы прежние позиции политических партий, это может быть истолковано как победа одной из сторон, что угрожает поддержке компромиссного варианта. Следовательно, чем «новее» и креативнее компромисс, тем сильнее его поддержка среди всех участвующих сторон. Несколько драматизируя, можно сказать, что при достижении политического компромисса все стороны должны *максимально* вложить в свою финальную позицию то, что было *минимальным* в исходной позиции. Не стоит и говорить, что это не должно выглядеть предательством исходной позиции. Это было бы равносильно политическому самоубийству. Акцент делается на *метаморфозе* исходной позиции, а метаморфоза состоит в сочетании максимальной верности своей исходной позиции и ее максимальной трансформации. Возникает новый политический мир, «диалектически» преодолевающий прежние позиции и оппозиции. Каренс следующим образом описывает политически креативную размерность компромисса: в процессе достижения компромисса «стороны способны увидеть то, как цели и предпочтения других сочетаются с их собственными, и предложить *совершенно новые варианты, которые не осознавались ранее ни одной из сторон и которые*

²¹ Однако никакая «новая» реальность не может возникнуть, пока компромисс ограничивается процедурой простой взаимопомощи, когда одна сторона отказывается от некоторых требований в обмен на отказ от некоторых требований другой стороной. (См.: *Golding M.P. The Nature of Compromise. P. 14; Carens J.H. Compromises in Politics. P. 127, 131, 135, 138.*)

не могли возникнуть из простого метода проб и ошибок. Чем более сложной оказывается проблема, тем более вероятно, что результатом творческого мышления станет наиболее интегральное решение»²². В связи с этим самые сложные проблемы парадоксальным образом являются лучшими ориентирами для усовершенствования общества, а отсутствие сложных проблем неизбежно ведет к его деградации.

Так обстоят дела. Если консенсус показывает нам мир, в котором время не играет никакой роли, то компромисс сталкивает нас с миром истории и непредвиденных эффектов нашего мышления и деятельности, приводящих к возникновению нового, которого не было в наших осознанных желаниях и намерениях. Пожалуй, ни один пример не иллюстрирует лучше пользу компромисса, чем социальное государство, возникшее в странах европейского континента после Второй мировой войны. Борьба между капиталом и трудом была разрешена посредством компромисса в форме социального государства; этот компромисс обеспечил благополучие промышленного пролетариата Европы, но оставил нетронутыми основы капиталистического производства. При этом концепция социального государства не присутствовала открыто или тайно ни в капитализме, ни в социалистической идеологии. Это была существенно новая идея, противостоявшая как капиталистической рациональности, так и социалистической идеологии. И если социальное государство и социальное обеспечение лучше развиты в континентальных демократиях, чем в англосаксонских, то причина этого, несомненно, в том, что коалиционные правительства европейских государств выше ценили компромисс, чем их англосаксонские коллеги. И конечно, неслучайно, что похвала консенсусу, которая подробно анализировалась в этой главе, была высказана не европейским, а англосаксонским политическим философом.

В настоящей главе я перечислил главные преимущества компромисса перед консенсусом. Этот список, конечно, неполон. Во-первых, компромисс будет вынуждать вовлеченные стороны к новой проверке своих политических позиций в столкновении с реальностью: только на основании такой проверки достигается сбалансированный взгляд на то, что можно и что нельзя уступить оппоненту в ходе превращения исходной пози-

²² Carens J.H. *Compromises in Politics*. P. 128. — *Курсив мой*.

ции в позицию политического компромисса. Далее, поскольку компромисс обычно приводит к созданию новых политических реалий, необходимо видеть, как эти новые реалии согласуются с уже существующими. Преимущество компромисса перед консенсусом с этой точки зрения в том, что он предлагает нам политику, наиболее заинтересованную в определении того, что такое политическая реальность. Во-вторых, переговоры о компромиссе и его обоснование в кругу друзей и союзников требуют проведения дискуссии и, таким образом, стимулируют интерес к политике и принятию политических решений. Кроме того, результаты политических переговоров, поскольку они отклоняются от исходной политической позиции, должны получить объяснение и оправдание в кругу рядовых членов политической партии. Это еще более способствует вовлечению граждан в политику и обеспечению максимально широкой поддержки для политических решений. Нация, привычная к политическому компромиссу, отличается политической зрелостью, а в обществе, довольствующимся консенсусом, политика умирает. В-третьих, компромисс не требует, чтобы политические партии отказались от своих исходных позиций. Переговоры о политическом компромиссе — это не упражнение в открытии политической или идеологической истины (хотя в определенных условиях и на некоторых этапах это становится частью процедуры), а просто разведка того, где возможно достижение согласия. Коалиция социалистической и либеральной партий²³ не требует от этих партий отказа от социалистической или либеральной идеологии; хотя и можно ожидать, что политическая кооперация благоприятствует лучшему пониманию политического оппонента и большей симпатии к его политической идеологии. Это весьма способствует развитию толерантности; тогда как консенсус по сути нетолерантен, поскольку поощряет стороны к тому, чтобы лучше внушать другим свои политические ценности. Стоит лишь напомнить, насколько распространена была в тоталитарных режимах (например, в маоистском Китае) практика «политической переквалификации» в работе с политическими оппонентами. Консенсус придает политическим дебатам ауру спора о политической истине, тогда как компромисс

²³ Подобная (маловероятная) коалиция весьма успешно управляла моей страной, Нидерландами, после 1994 г.

не претендует на открытие истины, но только на кооперацию. Подлинно либеральное общество должно предпочитать компромисс консенсусу.

Но следует признать и недостатки. Переговоры о компромиссе могут приобрести самостоятельную значимость, если они слишком трудны, а готовность к компромиссу слишком сильна. Достижение компромисса, невзирая на его природу и содержание, может получить приоритет перед обеспечением его совместимости с существующей политической реальностью. Существует постоянная опасность, что метаморфоза исходных политических взглядов, совершенная ради компромисса, вызовет у электората недоверие или даже отвращение к политике. И поскольку истина важнее преходящего политического компромисса, его достижение способно привести к политическому безразличию. А политическое безразличие неизбежно означает конец любой демократической политики. С этой точки зрения наибольшую надежду вселяет то, что политическое безразличие, несмотря на его распространенность в континентальных демократиях, еще не достигло таких масштабов, как в Соединенных Штатах.

Сопоставляя преимущества и недостатки консенсуса и компромисса, можно прийти к следующим выводам. Решающее преимущество актуальной представительной демократии в странах Запада перед соперничающими моделями власти, которые представлены сетями и экспертами, — ее несравненная способность к созданию новых и оригинальных решений для существующих политических проблем. Конечно, эксперты и сети способны производить драматические и даже революционные изменения как в частной жизни, так и на уровне социума. Стоит вспомнить лишь об информационной революции, о новых медиа или современной глобальной экономике. Но, как указано выше, вследствие солипсизма, присущего сетям и экспертам, они не способны обеспечить форум для достижения политических решений. Их креативность чисто технологическая, а не политическая. Следует повторить: это не значит, что революционные изменения, производимые сетями и экспертами, не имеют политических последствий. С точностью до наоборот. Но с точки зрения самих сетей и экспертов эти изменения суть побочные результаты их деятельности. Отсюда парадокс: чем сильнее сети и эксперты изменяют нашу жизнь и общество в

целом, тем больше нам нужна политика, чтобы понять, полезны или вредны эти изменения, как они взаимодействуют друг с другом, какие новые социальные реалии возникают из-за них и как государству лучше отреагировать на новые реалии, чтобы привести их к гармонии с интересами всех граждан. Короче говоря, чисто *технологическая* креативность сетей и экспертов заставляет больше ценить креативность *политики* и *политика*. Эпоха сетей и экспертов никак не означает конца политики: она делает «приоритет политики» еще более насущным.

Новые социальные реалии, создаваемые сетями, влекут за собой целый ряд новых проблем: например, в какой степени от различных сегментов общества стоит ожидать участия в новом экономическом порядке и что делать с аутсайдерами; долгосрочный эффект технологических инноваций, например, в биогенетике; риски «инфляции активов», порождаемой финансовыми сетями; замедление роста средней продолжительности жизни, несмотря на новые инвестиции в систему здравоохранения. Только политика располагает адекватным набором инструментов для решения этих вопросов. Только (национальная) политика способна поместить эти безотлагательные проблемы в широкий контекст и соотнести их с процессами в других областях для достижения ответственной оценки интересов всех участвующих сторон. И только представительная демократия может гарантировать, что люди, принимающие по-настоящему значимые решения, несут за них ответственность перед всей страной.

Но самое главное, благодаря своему эстетизму представительная демократия обладает творческой способностью преобразовывать контрпродуктивный конфликт социальных процессов и интересов в новый синтез, снимающий, почти по-гегелевски, прежние конфликты и оппозиции. Возможно, некоторые демократии оказываются при этом более успешными, чем другие, — в главе IV мы сравнивали англосаксонские и континентальные демократии с этой точки зрения, — но можно быть уверенными в том, что без представительной демократии, мы не способны отвечать на вызовы будущего. К сожалению, современные демократии, как англосаксонские, так и континентальные, почти не демонстрируют признаков понимания природы этих вызовов.

IX. Признание

В трех предыдущих главах противопоставлялись, с одной стороны, политический перспективизм (Макиавелли), политический эстетизм, тезис о разрыве политической реальности, плюрализм и, с другой стороны, (традиционная) фундаменталистская политическая философия, описанная в главе VI. В этой главе я хочу показать, что представительная демократия лучше любой другой политической системы согласуется с политическим перспективизмом и в большей степени признает его поддержку с нашей стороны. Такие политические системы, как теократия, абсолютная монархия, аристократия или прямая демократия, всегда обосновывались с помощью фундаменталистской аргументации. Стремление к фундаменталистскому обоснованию в случае представительной демократии свидетельствует, что мы еще не полностью освободились от этой древней политической традиции. Но после тезиса Рорти о приоритете демократии перед философией (изложенном в главе VI) стало понятно, что от этого наследия коллективного прошлого необходимо отказаться.

Можно догадаться, куда лучше направить взор, чтобы увидеть внутренние слабости в теоретических обоснованиях прежних политических режимов. Мысль о разрыве политической реальности означает, что обоснования непременно проваливаются, если исследовать их настолько «глубоко», что теоретический фундамент касается уровня, где больше нет надежных оснований, где могут раскрыться какие угодно подземные бездны, порождаемые разрывом политической реальности. Так, основания христианской теократии разваливаются, как только мы спускаемся на уровень конфликта между добродетелью справедливости и христианской любовью к ближнему, поражавшего еще Жюля Мишле¹.

Абсолютная монархия, непосредственный предшественник демократии, предлагает еще более поучительный пример. Вспомним аргумент Гоббса в пользу абсолютной монархии, о

¹ *Michelet J. Histoire de la Révolution Française. Paris, 1952. Intro. «Несоизмеримость» справедливости и христианской любви выражается, согласно Мишле, следующим образом: «Революция продолжает христианство, но так же и противоречит ему. Революция одновременно наследница и противник христианства» (Р. 25).*

котором говорилось в начале главы VI. Выслушав Гоббса, можно сформулировать следующее возражение. Если все граждане по отдельности уступают свою свободу государству или «сообществу», отсюда не следует автоматически, что «Муж» или «Ассамблея мужей», в пользу которых происходит уступка, численно отличаются от этих отдельных граждан. Абсолютизм следует у Гоббса не столько из описания того, как возникает политический порядок, сколько из того, что философ гипотетически и нелегально вводит *новую* сущность (воплощенную в абсолютном монархе), которой вверяются индивидуальные свободы. Эта новая сущность — очевидный кандидат для бритвы Оккама, онтологический излишек, против которого век спустя оправданно возразит Руссо. Почти на тех же основаниях, что и Гоббс, Руссо показывает, что сумма *индивидуальных* свобод остается во владении *коллективности* граждан. То, что каждый гражданин отдает, на следующем этапе возвращается коллективу. С онтологической точки зрения это, конечно, более экономный и чистый аргумент. В любом случае видно, как на одном и том же фундаменте строятся совершенно разные политические системы Гоббса и Руссо. В этом случае несоизмеримость прослеживается до двух различных интерпретаций одного и того же фундаментального основания. На продолжительной траектории, ведущей от оснований к политическим следствиям, достаточно небольшого воздействия, чтобы использовать аргумент Гоббса об абсолютной монархии противоположным способом — в пользу прямой демократии в духе Руссо.

Но представительная демократия не строится на шатком основании фундаменталистского политического аргумента — именно это выделяет ее среди многих других политических систем, известных нам из истории. Возникает очевидный вопрос о том, какое теоретическое описание подобает представительной демократии, если эта политическая система сильно отличается от всех прочих. Такое теоретическое описание, конечно, не может принять форму теоретического обоснования или оправдания демократии — ведь это стало бы неправомерным возвратом к фундаментализму. Центральное место в рассуждении должно быть отведено не тому, как фундаментально обосновать представительную демократию, но тому, как эта самая известная и самая загадочная из всех политических систем работает и почему она способна делать то, что делает.

ПЕРСПЕКТИВИЗМ МАКИАВЕЛЛИ

Вновь лучше всего начать с Макиавелли. В предыдущем разделе фундаментализм был раскритикован с помощью тезиса Макиавелли о разрыве политической реальности. Естественно предположить, что подробное изучение его сочинений способно пролить свет на то, что поможет нам лучше понять представительную демократию. Обращение к трудам Макиавелли для лучшего понимания демократии, безусловно, у многих вызовет удивление. Вероятно, некоторые читатели, пусть и не без внутреннего сопротивления, согласятся принять во внимание тезис Макиавелли о разрыве политической реальности — особенно после того, как его поддержал политический праведник нашей эпохи, сэр Исая Берлин. Но попытка представить Макиавелли, этого самопровозглашенного апологета политических злодеяний и тирании, в качестве теоретика, способного поведать нам о (представительной) демократии что-то такое, чего мы не знаем, похоже, заходит слишком далеко. Если придать этой критике более рабочую и конструктивную форму, то вопрос в следующем: ввиду расхождения между большей частью политической теории и Макиавелли, не должны ли мы предпочесть первое хотя бы по той причине, что эта традиция в конечном счете меньше зло? Эта оппозиция способна подтолкнуть нас к максимальному усовершенствованию фундаменталистского обоснования представительной демократии, а не к двусмысленному союзу с Макиавелли. Это напоминает выбор между дьяволом и Вельзевулом.

Ниже я покажу, как тезис о разрыве политической реальности автоматически переносит нас в политический климат представительной демократии. Наиболее наглядно здесь посвящение, которым открывается «Государь», где Макиавелли прибегает к неожиданному доводу, что государь иногда понимает народ лучше, чем народ понимает себя, и наоборот (цитируется полностью выше, в главе VII)². Подобно тому как долины лучше всего обозримы с горной гряды, а горные склоны — из долины, так и народ обладает лучшим пониманием природы государей, чем сами государи, а государь лучшего понимает народ, чем сам народ. Для политического познания оптическая метафора Макиавелли обладает очевидной значимостью: любое политическое мышление или действие является *перспективистским*

² См.: Наст. изд. С. 237.

и возникает не через погружение в объект познания, но через открытие наиболее удачной перспективы, из которой на его следует *смотреть*.

Три замечания проясняют концепцию Макиавелли. Во-первых, «перспективистский взгляд» создает дистанцию (а не смещение) между политическим агентом и объектом интереса, поэтому другие нередко понимают нас лучше, чем мы сами себя, и наоборот. В политике понимание возникает только благодаря эстетической дистанции, отделяющей представленное (народ или государя) от его представления (в сознании соответственно государя или народа); отсюда следует, что репрезентация является центральным понятием для всякой политики. Без репрезентации нет политики. Самопознание, в котором отсутствует эстетическая дистанция, оставляет нас за пределами политики. Более того, если развивать оптическую метафору Макиавелли, картину по-настоящему можно оценить не тогда, когда мы вплотную приблизились к ней, но только при взгляде с определенной дистанции. Точно так же и в политике (и, вероятно, в большей части социальной жизни): мы слишком близки к себе, чтобы понимать себя. Только «другой», отдаленный на должную дистанцию, способен на это. Иными словами, в политике все интересное происходит на траектории между нами и другими, а все предшествующее этой траектории или выходящее за ее пределы не имеет политического значения. Во-вторых, перспективизм Макиавелли связан с пронизательностью историка: мы знаем, что пронизательность и историческая перспектива нередко помогают историку понимать смысл человеческих поступков лучше, чем понимали их сами участники событий. Неудивительно, что современное историческое сознание, как можно показать, возникло из размышлений Макиавелли и его младшего друга, близкого по духу, политика и историка Франческо Гвиччардини³. Трагедия Италии XVI века произвела в их умах (травматическую) диссоциацию между тем, как они переживали эту трагедию в качестве участников, и тем, как они пытались ее объяснить. Благодаря глубокому напряжению, дистанции и противоречиям между этими двумя перспективами, у этих мыслителей развилось чувство истории. В-третьих, самое важное, перспективизм не является привходящей особенностью воззрений Макиавелли.

³ См.: *Ankersmit F. Aesthetic Politics*. P. 170–176.

Перспективизм глубоко укоренен в культуре Ренессанса, в мировоззрении (*Weltanschauung*) Макиавелли, согласно которому *virtù*, доблесть, бросает вызов прихотям богини Фортуны, и в понимании того, что в политике нет истинного и ложного, но важны только такие критерии, как предусмотрительность, такт, пригодность и здравый смысл, — короче, важна правильная *перспектива* для успешного политического мышления и действия. Поскольку нет нейтрального фона, общего для всех перспектив, не существует и общего контекста для определения истины и лжи. Это можно истолковать как новую формулировку отказа от описанного выше политического фундаментализма.

Отсюда понятно, где перспективизм Макиавелли выходит за пределы того, что в современной политической теории традиционно определяется как «плюрализм», и почему не сводится к этому. Плюралисты (например, Роберт Дал), подобно Макиавелли, сосредоточиваются на понятии политической власти и, совсем как в перспективизме Макиавелли, признают «существование множества властных центров, различных и фрагментированных интересов и несомненное стремление одной группы отстранить от власти другую»⁴. Но различие в том, что плюрализм — это теория перспективизма, а не *сам* перспективизм (в духе Макиавелли); плюрализм решает вопрос о том, как объяснить политическую реальность с помощью допущения, что политическое действие черпает силы в перспективизме. В этом смысле плюрализм не менее фундаменталистская теория, чем рассмотренные выше. Перспективизм Макиавелли мотивировался совершенно иным, отнюдь не соционаучным вопросом: Макиавелли интересовался политическим решением и действием, а не тем, как политическое решение или действие, вдохновленное перспективизмом, помогает *объяснить* политическую реальность. Плюрализм, так сказать, объективирует перспективизм, устранив при этом перспективистское напряжение между наблюдателем и наблюдаемым, — то есть центральный элемент всякого перспективизма.

⁴ Хелд считает это «главными предпосылками» плюралистической (демократической) теории. Ср.: *Held D. Political Theory and the Modern State. Cambridge, 1990. P. 61.* См.: *Dahl R. On Democracy. New Haven, 1998.* (Рус. пер.: *Даль Р. О демократии. М.: Аспект-Пресс, 2000.*) *Dahl R. Democracy and its Critics. New Haven, 1989.* (Рус. пер.: *Даль Р. Демократия и ее критики. М.: РОССПЭН, 2003.*)

Предлагая единственную модель, объясняющую политическое действие, плюрализм вновь устраняет разрыв политической реальности, то есть самую ценную и оригинальную идею перспективизма; если соотнести перспективизм не с действием, а с вопросом о том, какую модель использовать для его объяснения, то макиавеллевский тезис о разрыве политической реальности вновь уступает место монистическому единству — в этом случае единству фундаменталистской социальной науки. Шмитт (о котором говорилось выше) видел в перспективизме *основание* политического действия, а плюрализм видит в перспективизме *основание* политической науки, поэтому как позицию Шмитта, так и плюрализм следует отличать от позиции Макиавелли, согласно которой перспективизм свойствен *само*му политическому действию.

Может показаться, что указанное различие между плюрализмом и тезисом Макиавелли о разрыве политической реальности нужно лишь для того, чтобы сохранить «оригинальность» Макиавелли и защитить ее от бесславного исчезновения в плюрализме или в политической философии Шмитта. Однако различие между плюрализмом и тезисом Макиавелли нельзя нивелировать, и мне хотелось бы подчеркнуть, что оно совершенно параллельно различию между социальными науками (плюрализм) и сочинением истории (аналог макиавеллизма). А то, что *это* различие не относится к числу ненужных тонкостей, не требует дальнейших разъяснений⁵. Я уже связывал перспективизм историописания с утверждением, что историческое сочинение по сути — предложение к тому, как смотреть на определенную часть прошлого⁶. Поскольку исторические сочинения *предложения* (о которых нельзя сказать, истинные они или ложные в строгом смысле слова) в отличие от результатов социальных наук, например политической науки, не содержат специфического когнитивного утверждения. Исторический текст эстетический, поскольку, как и в живописи, его успех зависит главным образом от того, удалось ли историку найти удачную перспек-

⁵ Хотя я немедленно признаю, что некоторые мыслители, как прошлого, так и настоящего, в первую очередь сам Рорти, сомневались в действительности этого различия. (См.: *Rorty R. Texts and Lumps // Philosophical Papers. Vol. 1. Cambridge, 1991.*)

⁶ Краткая сводка релевантных позиций представлена в: *Ankersmit F. Reply to Professor Zagorin // History and Theory. 1990. Vol. 29. No. 3. P. 257–279.*

тиву, на основе которой предлагается взгляд на прошлое. Например, следует ли рассматривать Французскую революцию с марксистской точки зрения или предпочесть позицию Токвиля? Историки дискутируют прежде всего о том, какая точка зрения наиболее «плодотворна» или «пригодна» для взгляда на прошлое (оптическая метафора понимается весьма буквально). Нет нужды говорить, что мы находим здесь ту же оптическую метафору, которую столь выразительно использовал Макиавелли в посвящении к «Государю». Метафору Макиавелли и историописание объединяет (и это ключевой элемент перспективизма) то, что все определяется тем, как субъект расположен по отношению к объекту. В перспективизме — если вспомнить метафору Макиавелли — все внимание приковано к траектории между субъектом и объектом, а не к самому объекту. Точно так же и в написании истории.

Это дает возможность еще раз сравнить перспективизм с фундаментализмом, а значит, и историческое сочинение с социальными науками. В перспективизме отношения между субъектом и объектом открыты, подвижны и изменчивы, а главный интерес, как в политике, так и в сочинении истории, состоит как раз в вариантах использования этой неопределенности. Напротив, фундаментализм стремится раз и навсегда зафиксировать это отношение, он означает эпистемологическое исследование условий правильного мнения, от которого можно ожидать такой фиксации.

ПЕРСПЕКТИВИЗМ И ИСТОРИЗМ

Нас должно поразить, что перспективизм по крайней мере потенциально выдвигает сильный аргумент в поддержку демократии, поскольку демократия связана с признанием уникальности отдельного человека, ведь самая лучшая поддержка такому признанию — это утверждение перспективизма, согласно которому не существует общего знаменателя для позиций отдельных граждан. В этом смысле перспективизм несомненно предлагает более сильную защиту демократии, чем типичный аргумент просвещенного фундаментализма, в логике которого демократия так или иначе выводится из равенства людей между собой или из некоторого иного общего качества человека. Я не спорю, что такого рода аргументы просвещенного фундаментализма пря-

мо или косвенно достигли своей цели: никто не станет отрицать важный вклад Просвещения в дело демократии. Тем не менее, поскольку признание отдельного человека — это центральный элемент демократической ортодоксии, перспективизм оказывает этому признанию более сильную поддержку, чем просвещенный универсализм. Различие между перспективизмом и просвещенным фундаментализмом получает особый практический интерес в свете постмодернистского аргумента (предложенного Берелом Лангом или Зигмунтом Бауманом)⁷, который связывает тоталитаризм с просвещенным фундаментализмом. Конечно, есть существенная доля истины в постмодернистском рассуждении, что универсализм Просвещения предвосхитил тоталитаризм своим пренебрежением к тому, что отклоняется от общих правил разума. С одной стороны, универсализм подарил нам концепции всеобщего равенства и верховенства права, *правовое государство* (Rechtsstaat), с другой стороны, он инициировал глубокую неприязнь ко всему, что по той или иной причине трудно подчинить диктату универсального разума⁸.

Хотелось бы немного продолжить игру с оценкой (и переоценкой) репутаций разных интеллектуальных движений с точки зрения их вклада в (представительную) демократию. Просвещению обычно ставится в заслугу то, что оно подарило нам демократию, и не менее распространено мнение о том, что историзм был антидемократичным по своей сути. Здесь можно различить несколько направлений аргументации. Во-первых, утверждается, что историзм был наследником макиавеллевской теории *raison d'état*, а теория *raison d'état* заставляет нас идентифицировать себя с правителями, королями и дипломатами, а значит, отходить от демократической перспективы. Первая часть этого утверждения бесспорно верна: Фридрих Мейнеке, считавший себя историцистом, написал целую книгу о неразрывной связи теории *raison d'état* и историзма⁹. Но вторая часть этого утверждения абсолютно неверна, поскольку замена королей и

⁷ Lang B. Act and Idea in the Nazi Genocide. Chicago, 1990; Bauman Z. Modernity and the Holocaust. London, 1989. (Рус. пер.: Бауман З. Актуальность Холокоста. М.: Европа, 2010.)

⁸ См.: Главу IV наст. изд.

⁹ См.: Meinecke F. Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte. S. 442–460.

императоров «старого режима» современными демократически избранными лидерами совершенно не означает автоматического отказа от политического ориентира *raison d'état*. Демократически избранные лидеры порой не менее безжалостны, чем их аристократические или абсолютистские предшественники. Нет ни малейшей несовместимости между теорией *raison d'état* и демократией¹⁰. Во-вторых, указывалось, что историзм из-за своего консерватизма представляет серьезную опасность для (революционной) идеологии молодой демократии. Тем не менее стоит только вспомнить о Марксе, чтобы осознать, что историзм способен быть столь же революционным, сколь консервативным или реакционным. Кто станет сомневаться в историзме Марксовой концепции истории? Конечно, большинство историков XIX века были политическими консерваторами, но связь этого бесспорного факта с якобы неизбежно консервативной установкой историзма скорее нужно считать социологической случайностью, чем теоретической необходимостью. В-третьих, самое важное, историзм обвиняли в историческом релятивизме и, следовательно, в неспособности твердо придерживаться моральных стандартов в обстоятельствах, которые требуют от нас этого. Если говорить конкретнее, то в послевоенной немецкой историографии господствовал почти единодушный консенсус, что наследие историзма фатально ослабило нравственный иммунитет историков и интеллектуалов к преступной политике нацистов. Отсюда обычно делали вывод, что это отчасти объясняет ужасы нацистского режима в стране, где историзм праздновал свои самые громкие триумфы¹¹. В завершении этой главы я намерен сосредоточиться на этом третьем пункте критики историзма. *Соттинис opinio*¹² говорит лишь полуправду о Просвещении, но то же верно в отношении релятивизма историков. Чтобы обосновать это утверждение, я покажу далее, что

¹⁰ На самом деле, в той мере, в которой демократическую политику нужно связывать с компромиссом, а не консенсусом, демократия имеет даже большее сходство с теорией *raison d'état*, чем другие политические системы.

¹¹ Важное исследование по теме: Iggers G.G. *The German Conception of History*. Middletown, 1968. В связи со спором о политических импликациях историзма см. дискуссию между мной и профессором Иджерсом в: *History and Theory*. 1995. Vol. 36. No. 1. P. 3.

¹² Общее мнение (*лат.*).

истористский перспективизм предполагает скорее (демократическое) признание других людей, чем релятивистское безразличие к ним, причем, это одна из самых привлекательных и по-прежнему недостаточно оцененных черт историзма.

Первое указание на вклад историзма в формирование демократических ценностей появляется, когда мы спрашиваем себя, как истористская перспектива была переведена в историческую практику. Поскольку в истористской перспективе все зависит от поисков самой удачной перспективы для взгляда на прошлое, ничто не должно было мешать сложному и тонкому процессу определения такой перспективы. В частности, первоначально историзм постоянно критиковал то, что просвещенческие ценности и самодовольство с ними связанное неизбежно приводили к подавлению свободы выбора исторической перспективы. На последующем этапе все варианты исторического, культурного, религиозного и метафизического детерминизма начали восприниматься как угрозы для перспективистской свободы и по этой причине отвергались. Кульминацией стала гадамеровская атака на историческую эпистемологию, прежде успешно избегавшую критики историзма за ограничения перспективистской свободы. После Гадамера историст может лишь зафиксировать некоторые традиции определения исторической перспективы, — вспомним гадамеровское понятие *Wirkungsgeschichte*¹³, — но ничто больше, даже историческая эпистемология, не может предписывать историку выбор перспективы. В этом смысле *ne plus ultra* объективизма, требование оставить прошлое, каким оно было (незатронутым даже «эпистемологическим предубеждением»), парадоксальным образом согласуется с требованием полнейшей свободы для перспективы историка, которое, на первый взгляд, выражает *ne plus ultra* субъективизма. Не эпистемологическая регламентация перспективизма, но квази-анархическая свобода передвижения является сегодня гарантией исторической «истины» и объективности. Историческая объективность требует совершенной открытости историка в отношении предмета исследования, а условием этого, в свою очередь, становится отказ от любого «фундаментализма», как он определяется в этой книге.

¹³ История воздействий (нем.). (См.: Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 329 сл.)

ПРИЗНАНИЕ

Но еще более важным в настоящем контексте оказывается следующее. Требование абсолютной открытости историков в отношении предмета исследования было закреплено в знаменитой фразе Ранке «Каждая эпоха близка богу» («Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott»), в которой божественная перспектива представлена как образец перспективистской свободы историка. На основании этой мысли точка зрения Бога становится нам доступной по мере того, как нам удастся преодолевать все моральные, исторические, эпистемологические и иные детерминации исторического мышления. Это интригующая идея, и для ее конкретизации, пожалуй, лучше опереться на понятие исторического опыта¹⁴. Но в данной главе нас интересует другой аспект знаменитой фразы. Насколько мне известно, Теодор де Бур первым обратил внимание на универсализм высказывания Ранке. Вероятно, на этот универсализм прежде не обращали внимания, поскольку он интерпретировался исключительно как утверждение единства и индивидуальности исторического периода. Тем не менее Ранке прямо говорит о «каждой» (*jede*) исторической эпохе: *каждый* исторический период заслуживает безусловного признания со стороны историков и соответствующего научного интереса. Наше признание ценности некоторого периода не должно ограничиваться только этим периодом, но его нужно распространить на всю последовательность периодов, которые мы научились распознавать в прошлом.

Просвещенческий универсализм и признание индивидуального, столь характерное для историзма, таким образом, удачно сочетаются. Историзму удалось добиться этого замечательного результата, поскольку он начал с серьезного отношения к просвещенческой вере в универсальность моральной истины, но затем обнаружил пренебрежение к индивидуальности истори-

¹⁴ Свободу движения, требуемую для исторического перспективизма, о котором только что говорилось, лучше всего рассмотреть в терминах исторического опыта. Непосредственность исторического опыта, описанная, например, Й. Хейзингой, помещает нас вне пределов любых детерминаций исторического прозрения, чуждых предмету своего исследования. И поэтому окончательный отказ от последних эпистемологических рудиментов в исторической мысли может вынудить нас прибегнуть к новой терминологии, т.е. к терминологии исторического опыта, где открытость и свобода сочетаются с объективностью.

ческих периодов, порождаемое программой Просвещения; на основании этого историзм сделал вывод, что *признание* — единственная универсальная ценность, которую можно спасти после краха просвещенческого универсализма. «Признание» стало выходом из ситуации, поскольку распространение просвещенческих ценностей «универсально» приводило к потере признания (поэтому для создания новой универсальной ценности признания требуется простое переворачивание просвещенческого «универсального» заблуждения), а «признание» удовлетворяло минимальному истористскому условию универсальной ценности признания несоизмеримости исторических периодов. В этом смысле историзм по-настоящему состоялся только благодаря просвещенческому универсализму и как реакция на него; более того, в этом смысле историзм не является радикальным отрицанием или антитезой Просвещения, но скорее его логическим завершением. На пути от Просвещения к его завершению в историзме мы обрели ценность признания. Если воспользоваться интерпретацией де Бура и перенести фразу Ранке в сферу частных лиц и их взаимодействия, то результатом станет более полноценный и сильный аргумент в пользу признания значимости отдельного человека, чем аргумент просвещенческого универсализма¹⁵. Фундаментализм, свойственный философии естественного права, требовал признания лишь тех качеств отдельного человека, которые отвечают фундаменталистскому учению о человеческой природе. Гоббс требовал, чтобы государство признавало и обеспечивало безопасность людей, и он мог требовать *только* этого, поскольку стремление к безопасности было фундаментом его политической системы. Его политическая философия не предусматривала заботу государства, например, об образовании и интеллектуальном развитии граждан. Этих параметров просто не существовало в его системе. Напротив, каждая особенность человеческой индивидуальности в принципе способна попасть в истористский список обязательств государства по отношению к своим гражданам. Благодаря вниманию историзма к индивидуальному, к интегральной индивидуальности (исторического периода или отдельного человека, согласно де Буру) ничто заранее не исключается из области применения истористской ценности признания.

¹⁵ Boer T. de. Elk mens Adam // Tamara A.: Awater en andere verhalen over subjectiviteit. Amsterdam, 1993. S. 110 ff.

Для правильного понимания истористской теории признания, которого достоин отдельный человек, нужно добавить два замечания. Во-первых, можно начать с комплимента истористам, создавшим синтез Просвещения и историзма, но затем указать, что за этот синтез придется заплатить высокую цену. Это плата состоит в том, что введение самого понятия интегральной человеческой индивидуальности (в противоположность ограниченности любого фундаменталистского понимания человеческой индивидуальности) в наше рассуждение станет явным приглашением к тоталитаризму. Действительно, где найти или встретить эту интегральную человеческую индивидуальность? Такого не увидишь по случаю, подобно дому на той стороне улице или соседской собаке. Это понятие всегда будет конструктом, концепцией того, что, по нашему мнению, должно входить в интегральную человеческую индивидуальность. Но, как показывает история прошлого века, сколь бы возвышенной ни была подобная концепция, ее практическое применение далеко не безобидно. Для ее реализации будут задействованы все известные руссоистские механизмы «принуждения граждан к свободе»; между тем актуальная борьба, которая ведется в Америке с курением и наркотиками, показывает, что эти опасности далеко не иллюзорные даже в обществе, которое по-прежнему либерально по своей сути. В согласии с расхожей мудростью политической философии, единственное безусловное спасение от подобного тоталитарного соблазна абсолютно антиметафизическая концепция человеческого индивида, тщательно дистанцируемая от так называемого интегрального человеческого существа. В итоге все, чего можно ожидать от пересечения Просвещения и историзма, вновь теряется, как только мы обращаемся к рискованному понятию интегральной человеческой индивидуальности.

Однако историст успешно преодолевает это возражение с помощью простого, но решающего замечания, что центральное место в его аргументе отводится признанию, поэтому тоталитарные посягательства на отдельного гражданина исключаются самим содержанием его аргумента и той ценностью, которую он выдвигает на первый план. Действительно, добродетель признания отдельного человека совершенно несвойственна тоталитарному образу мысли.

Во-вторых, не стоит ли ограничить истористский аргумент сферой частной жизни, но в публичной сфере, где действует

государство, предпочесть просвещенческий фундаментализм? Однако различие между частной и публичной сферой оказывается несущественным, если рассматривать его как результат эволюции обязательств государства по отношению к своим гражданам. Конечно, из этого не следует, что такое различие *само по себе* незначимо (с истористской точки зрения). Имеется в виду лишь, что это различие не предполагается историзмом и нуждается в отдельном обосновании. Но если (как известно) это различие автоматически следует из просвещенческого фундаменталистского аргумента, то его нужно считать скорее недостатком, чем приобретением. Ведь эти два понятия расходятся *в реальности*. Нет априорной причины думать, что различие между тем, в каких областях государство должно или не должно признавать роль отдельного гражданина, совпадает с границей между публичной и частной сферой. Стоит еще раз вспомнить пример образования: образование — это часть *публичной* сферы, но также область *индивидуальной* жизни, которой государство, в современном понимании государственных задач, должно (активно) выражать *признание*.

Но разве истористское уважение к интегральной человеческой индивидуальности не требует также, чтобы государство считалось с преступником и пыталось понять его вместо того, чтобы подвергнуть наказанию за противозаконную деятельность? Разве не приводит логика истористского аргумента, согласно которому индивида следует воспринимать как целое, объединяющее в себе его историю, жизнь, психологию и так далее, в конечном счете к позиции *tout comprendre c'est tout pardonner*¹⁶? В том же духе нередко говорится, что признание, которое историст испытывает к каждому историческому периоду, требует от него «признавать» отвратительные режимы, например нацизм или советский коммунизм. В частности, разве не приводит историзация нацизма к абсолютно неприемлемой позиции всепрощения? Можно ли по-прежнему считать «отцов семейств», о которых пишет Кристофер Браунинг¹⁷, ответственными за совершенные ими невыносимые зверства после того, как все это получило историческое объяснение? Этот вопрос был

¹⁶ Все понять — значит все простить (*фр.*).

¹⁷ См.: *Browning Chr. Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*. New York, 1992.

вновь настоятельно включен в повестку дня историков в связи с недавним обсуждением в споре Браунинга и Голдхагена¹⁸. В такого рода аргументах смешиваются две линии, которые нужно разделять. Во-первых, существует старая философская проблема объяснения того, как человеческое поведение воздействует на наше понимание свободы и моральной ответственности. Здесь не место для обсуждения этой старой и крайне сложной проблемы. Достаточно сказать, что подобная тема возникает не только в связи с историзмом, повод к ней дает любая история и любое историческое сочинение, претендующее на объяснение человеческого поведения. Вот почему всякий, кто опасается релятивистских следствий историзации, не должен ограничивать свое возмущение историзмом, ему придется наложить моральный запрет на *любые* исторические сочинения.

Однако историзм особенно беспомощен против обвинения в моральном безразличии по сравнению с иными вариантами историописания. Вспомним, что историзм требует от нас признания исторических периодов, культур или религий, которые, на первый взгляд, могут показаться чуждыми, странными и несоизмеримыми с нашими собственными. Не нужно говорить, что преступления нацизма начались как раз с полнейшего презрения к этой высшей ценности историзма. Ни один историст, серьезно относящийся к историзму, не может быть антисемитом. Наконец, следует обратиться к упомянутой выше проблеме преступного поведения. Конечно, государство и судьи должны «признавать» личность преступников, предоставляя им возможность для оправдания, пытаясь понять, что заставило их совершить преступление, обеспечивая им надлежащий судебный процесс и так далее. Но это все, что нужно, с точки зрения истористского аргумента, поскольку выход за эти рамки и подчинение позиции *tout comprendre c'est tout pardonner* свидетельствуют о недостаточном признании правового порядка и безопасности граждан, которые могут претерпеть ущерб от действий преступников. Добродетель признания может быть, пусть и не всегда, не менее беспристрастной, чем родственная ей добродетель справедливости.

¹⁸ См., напр.: *Finkelstein N.G., Birn R.B. A Nation on Trial: The Goldhagen Thesis and Historical Truth. New York, 1998*; см. также: *Goldhagen D.J. Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust. New York, 1996.*

Итак, «признание» — это ценность, которую мы получаем в обмен на истористскую историзацию мира; она является адекватным вознаграждением за те риски, которые мы по праву или по заблуждению связываем с историзацией. Более того, ее ценность особенно «ценна» в условиях демократии, поскольку демократия *par excellence* политическая система, требующая от нас признания своих сограждан, независимо от их жизненных обстоятельств. В этом смысле существует сходство между историзмом и демократией, и нас не должно удивлять, что обе концепции возникают в одинаковых исторических обстоятельствах.

МОНАДОЛОГИЯ И ДЕМОКРАТИЧЕСКИЙ ПЕРСПЕКТИВИЗМ

Истористская теория исторической репрезентации способна оказать нам еще одну услугу. Такие историки, как Фридрих Мейнеке или Эрнст Кассирер, показали, сколь многим истористское понятие исторической индивидуальности обязано монадологии Лейбница. Когда историки критиковали и дискредитировали универсализм, свойственный просвещенческому мышлению, они обращались к философской системе, поставившей индивидуальное выше общего или универсального. Монадология Лейбница оказалась лучшим оружием в их борьбе с Просвещением. В этой философии можно отыскать действенные аргументы для доказательства «невыразимости индивидуального» и приоритета индивидуального перед общим.

Согласно Лейбницу, универсум состоит из индивидуальных монад, которые более или менее соответствуют объектам известного нам мира; здесь еще нет противоречия с универсалистской мыслью Просвещения. Конфликт возникает, когда Лейбниц утверждает, что монады не имеют «окон»¹⁹. В общих чертах смысл таков: наша вера в то, что мы постигаем другие вещи, внешние по отношению к нам (как индивидуальным монадам, которыми мы являемся), замечаем закономерности, определяющие их поведение, и так далее, — иллюзорна. Индивидуальную монаду можно представить себе как человека, который, пользуясь строгой приватностью частного кинотеатра, смотрит фильм о том, что происходит за пределами этого кинотеатра. Индиви-

¹⁹ Лейбниц Г. В. Монадология. § 7.

дуальная монада «лишена окон» в том смысле, что зритель не может выглянуть за пределы частного кинотеатра, в котором он вынужден оставаться, и увидеть, что происходит, так сказать, в реальном мире. Следовательно, если я полагаю, что нечто происходит во внешней реальности, то лишь потому, что жизненная программа (то есть фильм, который мне показывают) монады, которой я являюсь, заставляет меня сейчас пребывать в ментальном состоянии, порождающем такие мысли.

Несмотря на все привлекательные и сомнительные стороны лейбницевской монадологии, возникает серьезная проблема, которую так или иначе приходится разрешать. Она состоит в следующем. Когда различные монады получают определенные впечатления о том, что происходит во внешней реальности, такие впечатления обладают удивительным свойством согласовываться друг с другом и взаимно усиливаться. Когда я вижу стол в этой комнате, *вы*, вероятно, также видите здесь стол. Очевидно, тезис Лейбница об отсутствии у монады окон не позволяет это объяснить. Почему фильм, который я смотрю в моем частном кинотеатре, должен столь полно соответствовать тому фильму, который вы смотрите в *своем* частном кинотеатре? Для этой трудной проблемы Лейбниц предложил достаточно грубое решение. Сначала он ввел аксиому, что Бог, создавая мир (или скорее тотальность индивидуальных монад), пожелал сделать его лучшим и наиболее совершенным. Для достижения этой цели Богу пришлось обдумать до мельчайших подробностей жизненные программы индивидуальных монад, чтобы они полностью согласовались друг с другом и образовывали лучший и наиболее совершенный мир. Таким образом, благодаря решению Бога создать совершенный мир все впечатления монады о внешнем мире составляют единство и пребывают в абсолютной гармонии с впечатлениями всех остальных монад о внешнем мире. Лейбниц называет это «предустановленной гармонией» (*harmonie préétablie*). Нет нужды говорить, что актуальная реализация «предустановленной гармонии» требует такого объема вычислений, на которые способен только Бог. Вот почему Лейбниц смог обернуть серьезные проблемы, создаваемые монадологией, к своей выгоде, представив их как свидетельство Божественной благодати, благодаря которой возник лучший из всех возможных миров, и невероятного вычислительного могущества Бога, способного придумать реализацию самого совершенного мира. Именно это и называется «сделать из нужды добродетель».

Итак, «признание» — это ценность, которую мы получаем в обмен на истористскую историзацию мира; она является адекватным вознаграждением за те риски, которые мы по праву или по заблуждению связываем с историзацией. Более того, ее ценность особенно «ценна» в условиях демократии, поскольку демократия *par excellence* политическая система, требующая от нас признания своих сограждан, независимо от их жизненных обстоятельств. В этом смысле существует сходство между историзмом и демократией, и нас не должно удивлять, что обе концепции возникают в одинаковых исторических обстоятельствах.

МОНАДОЛОГИЯ И ДЕМОКРАТИЧЕСКИЙ ПЕРСПЕКТИВИЗМ

Истористская теория исторической репрезентации способна оказать нам еще одну услугу. Такие историки, как Фридрих Мейнеке или Эрнст Кассирер, показали, сколь многим истористское понятие исторической индивидуальности обязано монадологии Лейбница. Когда историки критиковали и дискредитировали универсализм, свойственный просвещенческому мышлению, они обращались к философской системе, поставившей индивидуальное выше общего или универсального. Монадология Лейбница оказалась лучшим оружием в их борьбе с Просвещением. В этой философии можно отыскать действенные аргументы для доказательства «невыразимости индивидуального» и приоритета индивидуального перед общим.

Согласно Лейбницу, универсум состоит из индивидуальных монад, которые более или менее соответствуют объектам известного нам мира; здесь еще нет противоречия с универсалистской мыслью Просвещения. Конфликт возникает, когда Лейбниц утверждает, что монады не имеют «окон»¹⁹. В общих чертах смысл таков: наша вера в то, что мы постигаем другие вещи, внешние по отношению к нам (как индивидуальным монадам, которыми мы являемся), замечаем закономерности, определяющие их поведение, и так далее, — иллюзорна. Индивидуальную монаду можно представить себе как человека, который, пользуясь строгой приватностью частного кинотеатра, смотрит фильм о том, что происходит за пределами этого кинотеатра. Индиви-

¹⁹ Лейбниц Г. В. Монадология. § 7.

дуальная монада «лишена окон» в том смысле, что зритель не может выглянуть за пределы частного кинотеатра, в котором он вынужден оставаться, и увидеть, что происходит, так сказать, в реальном мире. Следовательно, если я полагаю, что нечто происходит во внешней реальности, то лишь потому, что жизненная программа (то есть фильм, который мне показывают) монады, которой я являюсь, заставляет меня сейчас пребывать в ментальном состоянии, порождающем такие мысли.

Несмотря на все привлекательные и сомнительные стороны лейбницевской монадологии, возникает серьезная проблема, которую так или иначе приходится разрешать. Она состоит в следующем. Когда различные монады получают определенные впечатления о том, что происходит во внешней реальности, такие впечатления обладают удивительным свойством согласовываться друг с другом и взаимно усиливаться. Когда я вижу стол в этой комнате, *вы*, вероятно, также видите здесь стол. Очевидно, тезис Лейбница об отсутствии у монады окон не позволяет это объяснить. Почему фильм, который я смотрю в моем частном кинотеатре, должен столь полно соответствовать тому фильму, который вы смотрите в своем частном кинотеатре? Для этой трудной проблемы Лейбниц предложил достаточно brutальное решение. Сначала он ввел аксиому, что Бог, создавая мир (или скорее тотальность индивидуальных монад), пожелал сделать его лучшим и наиболее совершенным. Для достижения этой цели Богу пришлось обдумать до мельчайших подробностей жизненные программы индивидуальных монад, чтобы они полностью согласовались друг с другом и образовывали лучший и наиболее совершенный мир. Таким образом, благодаря решению Бога создать совершенный мир все впечатления монады о внешнем мире составляют единство и пребывают в абсолютной гармонии с впечатлениями всех остальных монад о внешнем мире. Лейбниц называет это «предустановленной гармонией» (*harmonie préétablie*). Нет нужды говорить, что актуальная реализация «предустановленной гармонии» требует такого объема вычислений, на которые способен только Бог. Вот почему Лейбниц смог обернуть серьезные проблемы, создаваемые монадологией, к своей выгоде, представив их как свидетельство Божественной благодати, благодаря которой возник лучший из всех возможных миров, и невероятного вычислительного могущества Бога, способного придумать реализацию самого совершенного мира. Именно это и называется «сделать из нужды добродетель».

В любом случае, как бы ни относиться к монадологическим спекуляциям Лейбница, нам полезно обратить внимание на оптическую метафору, посредством которой философ объясняет монадологию. Эта метафора следующая:

И как один и тот же город, если смотреть на него с разных сторон, кажется совершенно иным и как бы перспективно умноженным, таким же точно образом вследствие бесконечного множества простых субстанций существует как бы столько же различных универсумов, которые, однако, суть только перспективы одного и того же соответственно различным точкам зрения каждой монады. <...> А вследствие такой связи, или приспособленности, всех сотворенных вещей к каждой из них и каждой ко всем прочим любая простая субстанция имеет отношения, которыми выражаются все прочие субстанции, и, следовательно, монада является постоянным живым зеркалом универсума²⁰.

В этой метафоре интересно предположение, что город не предшествует видам на него с различных перспектив. Таков был бы естественный ход мысли, отвечающий здравому смыслу. Но в монадологии Лейбница картина перевернута. Здесь прежде существует множество перспектив, представленных монадами, (как им кажется) воспринимающими город. И только потом, поскольку все эти перспективы согласуются, можно сказать, что город существует и не является пустой иллюзией. Именно поэтому, и в этом главный смысл монадологии Лейбница, неверно, что сначала существует универсум, содержащий в себе все индивидуальные вещи (или монады), и лишь затем перспективы, из которых эти вещи или монады воспринимают друг друга. Все с точностью до наоборот. Сначала существуют монады (природа и жизненные программы которых должны быть перспективно определены, как того требует монадологическая онтология), и лишь затем из взаимной интеракции перспектив возникает своего рода универсум, который они все населяют. Универсум *выводится* из отдельных монад, из индивидуальности, а не *предшествует* им.

Мне уже приходилось упоминать, что монадология Лейбница — это метафизика, которая идеально подходит для мира

²⁰ Leibniz G.W. The Monadology // Philosophical Papers and Letters / transl. and ed. Leroy E. Loemker. Dordrecht, 1969. § 57, 56. (Рус. пер.: Лейбниц Г.В. Монадология. § 57, 56 // Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 422–423.)

истории и исторического сочинения²¹. Монадология Лейбница может показаться самой абсурдной из всех философских систем, описывающих мир домов, деревьев, стульев и людей, а также наше восприятие этих объектов, но она идеально подходит для описания «объектов» мира культуры и истории. Монадология Лейбница способна также внести вклад в лучшее понимание демократии и того, в чем эта политическая система отличается от других. Можно представить, что лейбницеvские монады — это отдельные граждане демократии, а государство — это уровень интеракции и достижения (частичной) гармонии между их перспективами. Конечно, я первый соглашусь, что это модель демократии достаточно грубая и неудобная. Тем не менее она схватывает многие существенные черты отличия демократии от других политических систем.

Во-первых, как подчеркивает Лейбниц, «представляющая природа монады»²², природа или субстанция монады, определяется тем, что она видит в универсуме из своей собственной уникальной перспективы. Это находится в согласии с тезисом Макиавелли о разрыве политической реальности (поразительно, что Макиавелли защищает свой тезис с помощью почти той же оптической метафоры, что и Лейбниц), который нигде не обнаруживает себя ярче, чем в антифундаментализме представительной демократии. Во-вторых, уникальность каждого отдельного гражданина (и необходимость признания этой уникальности) вне опасности, пока она связывается с перспективой монады. Каждое изменение в перспективе автоматически предлагает нам другую монаду; индивидуальность и перспектива неразрывно связаны между собой. В-третьих, «предустановленная гармония» Лейбница имеет очевидный аналог в политической цели демократии, стремящейся к достижению оптимального компромисса между политическими позициями всех индивидуальных (монадологических) граждан. Как понятие или идея города у Лейбница постепенно возникает из совокупности всех монадологических перспектив, так же и понятие или идея общего блага, одновременно «признающая» все индиви-

²¹ См.: *Ankersmit F. Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historians Language. The Hague and Boston, 1983. P. 140–197.* (Рус. пер.: *Анкерсмит Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков. М., 2003. С. 218–302.*)

²² *Leibniz G. W. The Monadology. § 60.* (Рус. пер.: С. 423.)

дуальные перспективы и тем не менее создающая на их основе нечто новое (то есть понятие города), возникает из взаимодействия всех этих перспектив. Когда в политике осуществляется синтез перспектив, мы говорим о политическом компромиссе. Очевидно, перспективисткая гармония в политике может быть лишь частичной, поскольку здесь нет Бога, обладающего сверхчеловеческой способностью к вычислениям, необходимым для достижения политической *harmonie préétablie*. Вот почему различие между частным и публичным (или политическим) — это отражение несовершенства человека по сравнению с Богом, хорошо защищенное от тоталитарных попыток переступить через это различие.

Но для нас более важным оказывается следующее. Эта глава была посвящена в основном критике политического фундаментализма во имя перспективизма Макиавелли. Встает вопрос, насколько глубоко различия между этими двумя политическими позициями, между фундаментализмом и перспективистским политическим эстетизмом (от которого можно многого ожидать для правильного понимания демократии), и какие философские средства лучше использовать для выражения этих различий. Предшествующее рассуждение показывает, что спор между политическим фундаментализмом и конкурирующим с ним перспективизмом лучше всего перевести в дискуссию о преимуществах применения в сфере политики монадологии Лейбница по сравнению традиционной метафизикой и эпистемологией. Решающее преимущество монадологии Лейбница в том, что в ней (политический) универсум не предшествует индивидуальным монадам, но продуцируется ими. Приоритет гражданина перед государством в ней лучше защищен, чем в любой другой (фундаменталистской) политической онтологии²³. В связи с этим нам следует обратиться к Лейбницу, если мы желаем разъяснить, что значит присоединиться к тезису Рорти о «приоритете демократии перед философией».

Большая часть современной политической философии и политической науки фундаменталистские в том смысле, как это определено выше. О фундаменталистской политической фило-

²³ Более подробное изложение этого взгляда на природу политической реальности предлагается в главе V, где говорится о «внутреннем голосе» в политике.

софии, конечно, можно и нужно сказать много хорошего. Однако существенный недостаток фундаментализма в том, что он не способен удовлетворительно описать теорию и практику представительной демократии. Как полагают такие авторы, как Талмон и Поппер, фундаментализм обладает врожденной склонностью к тоталитарным соблазнам. И если, по счастью, в большинстве случаев ему удается справиться с этим, то лишь благодаря своему методологическому индивидуализму и отращению к сильному государству, порождаемому этой методологией, а не вследствие непредвзятого анализа государства и функционирования представительной демократии. Гражданские свободы и минимальное государство были самыми желанными трофеями, добытыми методологическим индивидуализмом в борьбе со своим альтер эго, то есть с универсалистскими претензиями фундаменталистской политической философии.

Мы должны быть благодарны фундаменталистской политической философии за ее большой вклад в утверждение принципов равенства, гражданских свобод, справедливости и ответственности правительства. Ее слабость, однако, в недостатке понимания того, как работает представительная демократия. Представительная демократия гораздо более тонкая, изоциренная и потому гораздо более уязвимая политическая система, чем принято думать. В этой главе я стремился показать, что принятие тезиса Макиавелли и Берлина о разрыве политической реальности является неизбежным первым шагом на пути к удовлетворительному пониманию представительной демократии. Затем я подробнее изложил этот взгляд на природу представительной демократии. С этой целью я проанализировал перспективизм, сходство представительной демократии и историзма и «признание» как высшую добродетель представительной демократии.

У нас нет причин беспокоиться о тех элементах представительной демократии, которые мы унаследовали от Просвещения и фундаменталистской традиции. Свобода, толерантность, права меньшинств, правовое государство в большинстве современных западных демократий сегодня подвергаются меньшему риску, чем когда-либо в прошлом. Но меньше причин для удовлетворения, не говоря уже об оптимизме в отношении тех элементов представительной демократии, которые рассматривались в этой главе. Разрыв политической реальности, польза и даже необходимость политического конфликта, политическая креативность

компромисса (рассмотренная в главе VIII), дилеммы конкретных решений в актуальной политической практике — все это не только редко обсуждается в (современной) политической философии, но даже имеет тенденцию к исчезновению из самой политической практики. Политический механизм представительной демократии, похоже, становится излишней бессмыслицей в современных обществах; наука, технология и сети кажутся сегодня гораздо более подготовленными, чем представительная демократия, для решения коллективных проблем. В главе IV было показано, каких неблагоприятных последствий следует ожидать от надвигающейся смерти политики. Я по-прежнему убежден, что мы не можем обойтись без представительной демократии, и поэтому не могу равнодушно наблюдать за распадом механизма представительной демократии.

ЭПИЛОГ

К традиционным темам философии относятся истина, благо и прекрасное, но наибольшего внимания всегда удостоивались первые две из них. «Прекрасное» мы ассоциируем с искусством; и, хотя никто не отрицает значимости искусства, большинство людей согласится, что при необходимости можно обойтись без искусства, но нельзя обойтись без того, что дает исследование истины и блага. «Истина» обеспечит нас жизненно необходимым, а «благо» поспособствует тому, чтобы действия других людей не представляли для нас постоянной угрозы (как и наши для них). Искусство способно скрасить уродство жизни, но само по себе искусство ложь и бегство от реальности, а не ключ к тайнам мира и нас самих. От Платона до Руссо, да и впоследствии многие философы придерживались неутешительного мнения об эстетике.

Главная цель этой книги — показать глубокую ошибочность пренебрежительного отношения к эстетике. Значение эстетики выходит далеко за рамки анализа художественного мастерства. Эстетика — часть нашей жизни и распространяется на все виды человеческой активности, которые, на первый взгляд, не связанные с эстетикой. Во введении к моей книге «Историческая репрезентация»¹ рассматривается понятие Вольфганга Велша «трансверсальный разум»; Велш, вслед за Кантом, связывает этот тип разума с эстетикой². Он приписывает эстетическому трансверсальному разуму способность преодоления «локальных» вариантов рациональности: «когнитивной, этической, эстетической, религиозной или технической». У этих рациональностей нет общего основания; они несоизмеримы друг с другом и поэтому не допускают переход от одной к другой на своих условиях. Тем не менее подобные переходы становятся возможными благодаря трансверсальности разума, который обладает уникальной способностью работы с несоизмеримостями.

Понятие (эстетической) репрезентации способно прояснить, как ответить на вызовы несоизмеримости. И это не должно нас удивлять. Историк предлагает нам некоторое представление о

¹ Ankersmit F. R. Historical representation. Stanford, 2001.

² Welsch W. Unsere postmoderne Moderne. Darmstadt, 1991.

прошлом, и такие представления действительно воплощают с большим или меньшим успехом единство или интеграцию внутри когерентного целого ряда событий из локальных доменов, несоизмеримых между собой. Так, историк может предложить когерентную картину когнитивной, этической, эстетической, религиозной или технической активности некоторого периода, а затем свободно переключаться из одного домена в другой, демонстрируя, как события в одном домене рационально соотносятся с событиями в других доменах.

Если спросить, как репрезентация позволяет нам это делать, то ответ мы найдем в уникальном достижении репрезентации (и эстетики вообще), а именно в том, что она включает в себя познающего субъекта. Синтез, производимый репрезентацией, — это неявный призыв к читателям исторического сочинения занять место или *идентифицировать* себя с определенной позицией. Субъект задействуется в репрезентации таким образом, что это кладет предел объективному знанию и описанию. Репрезентация вводит в объективное знание точку зрения наблюдателя. С точки зрения, рекомендуемой репрезентацией, неожиданно открывается возможность различить общее основание тех доменов, которые прежде казались несвязанными и несоизмеримыми. Например, на первый взгляд, рационалистическая философия XVII века и абсолютизм не имеют ничего общего. Но историк может предложить точку зрения трансцендентального эго, субъекта, который обособляет себя от мира только для того, чтобы тверже держать его под своим контролем. Эта точка зрения позволяет нам понять, что картезианское эго, сомневающееся во всяком знании лишь для того, чтобы получить доступ к абсолютной достоверности, напоминает Людовика XIV, который скрылся от парижской суеты в Версале, чтобы утвердить свою абсолютную власть над Францией. Несοизмеримость сохраняется, пока мы фокусируемся на эпистемологии и политических практиках XVII века в отдельности. Можно сколь угодно долго размышлять об этих доменах и сколь угодно глубоко их исследовать, но это никогда не приведет к интеллектуальному прозрению, возникающему после принятия точки зрения, которую рекомендует историк.

Конечно, идентификация с точкой зрения, предлагаемой историком, не всегда затрагивает глубины нашей личности. Точка зрения останется за пределами личности, идентификация

оказывается частичной и мимолетной. Тем не менее знакомство с множественностью точек зрения каждый раз добавляет нечто новое, пусть даже самый малый фрагмент в мозаику нашей личности. В конечном счете это не может не повлиять на нас. Многие в этой связи уже было указано немецкими теоретиками XIX века, которые вслед за Гумбольдом осознали, как историческое знание способствует *Bildung*. Буквально немецкое слово *Bildung* значит «образование» — в данном случае образование нашей личности — коннотация, потерянная в его английском эквиваленте *edification*³. Наша личность меняется, когда мы читаем историю, благодаря тому, что репрезентация, пусть чисто логически, способствует формированию нашей идентичности. Но что такое наша идентичность, как не протеево множество точек зрения, слабо связанных между собой?

Не меньшая польза от репрезентации в сфере политики. Мы склонны ограничивать политический узус концепции того, как политические партии и политики представляют свой электорат. И поскольку репрезентация занимает центральное место в представительной демократии, нам нелегко пренебречь значением политической репрезентации. Но репрезентация имеет гораздо большее распространение в политике. Ведь политика возникает у нас потому, что она позволяет нам более или менее ответственно подходить к парадоксам и несоизмеримостям социальной реальности. С помощью репрезентации политик способен добиться успеха в преодолении хаоса несоизмеримостей. В этом смысле политическая репрезентация — символ всякой политики; и уже за одно это следует воздать должное представительной демократии. Символ всякой политики она делает своим центром.

³ Поучение (англ.).

Научное издание

Серия «Политическая теория»

ФРАНКЛИН РУДОЛЬФ АНКЕРСМИТ

**ПОЛИТИЧЕСКАЯ
РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ**

Главный редактор

ВАЛЕРИЙ АНАШВИЛИ

Заведующая книжной редакцией

ЕЛЕНА БЕРЕЖНОВА

Художник

ВАЛЕРИЙ КОРШУНОВ

Верстка

НАТАЛЬЯ ПУЗАНОВА

Корректор

ЕЛЕНА МАКЕЁВА

**НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ «ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»**

101000, Москва, ул. Мясницкая, 20

Тел./факс: (495) 611-15-52

Подписано в печать 15.05.2012. Формат 60x90/16

Гарнитура Minion Pro. Усл. печ. л. 18,0. Уч.-изд. л. 15,6

Печать офсетная. Тираж 1000 экз.

Изд. № 1273. Заказ № 628

Отпечатано в ППП «Типография «Наука»

121099, Москва, Шубинский пер., 6

ISBN 978-5-7598-0826-8



9 785759 808268