

Ален де Бенуа

ален де бенуа

**ПРОТИВ
ЛИБЕРАЛИЗМА**
К ЧЕТВЕРТОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
АМФОРА
2009

УДК 14
ББК 60.5
Б 46

Перевод с французского

Предисловие А. Г. Дугина

*Книга издана при поддержке
Международного «Евразийского движения»
и Центра консервативных исследований
при Социологическом факультете МГУ*

*Защиту интеллектуальной собственности и прав
издательской группы «Амфора»
осуществляет юридическая компания
«Усков и Партнеры»*



Бенуа А. де

Б 46 Против либерализма: (к Четвертой политической теории) / Ален де Бенуа ; [пер. с фр. ; предисл. А. Дугина]. — СПб. : Амфора. ТИД Амфора, 2009. — 476 с.

ISBN 978-5-367-01125-8

Книга современного французского философа Алена де Бенуа (р. 1943) описывает основные принципы европейской континентальной идеологии, в центре которой стоят ценности европейской идентичности, традиции континентализма. Автор жестко критикует либерализм, атлантизм, американскую гегемонию и попытки Вашингтона построить однополярный мир, приветствует российско-европейское сотрудничество, излагает основные принципы Четвертой политической теории.

**УДК 14
ББК 60.5**

- © Alain de Benoist, 2009
- © Центр консервативных исследований
при Социологическом факультете МГУ,
составление, перевод на русский язык,
2009
- © Дугин А., предисловие, 2009
- © Оформление.
ЗАО ТИД «Амфора», 2009

ISBN 978-5-367-01125-8

АЛЕН ДЕ БЕНУА И «ЕВРОПЕЙСКАЯ ИДЕОЛОГИЯ»

Что такое Европа? Сегодня этот вопрос можно задать в очередной раз. Он имеет большое значение не только для самих европейцев, но и для американцев, русских, жителей Третьего мира. В Европе есть нечто постоянное, но нечто в ней динамически меняется. Не всегда сознание самих европейцев успевает следить за развертыванием этой социокультурной динамики. Тем более сплошь и рядом отстает мысль тех обществ, которые взирают на Европу извне. Поэтому сегодня чрезвычайно важно обратиться к выдающимся европейским интеллектуалам, чтобы узнать их мнение о структуре нового мира, о смыслах и парадоксах новейшего этапа истории, о видении самих себя и окружающих культур, о логике истории, о курсе политических и социальных процессов, о глобализации, технике, экономике, о государстве и гражданском обществе, об империи и правах человека.

Ален де Бенуа — выдающийся современный французский философ, автор около ста книг и бесчисленного множества статей, издатель трех престижных журналов, «Кризис», «Нувель Эколь» и «Элементы», — идеально подходит для того, чтобы составить представление об интеллектуальном пейзаже современного европейского общества. Данная книга выпукло

и многосторонне представляет основные силовые линии его философии, его оценки и диагнозы современности, его идеалы и его объекты критики.

Ален де Бенуа представляет идейное течение, известное как GRECE (Groupement de Recherche et Etudes pour la Civilisation Européenne — что можно приблизительно перевести как «Группа исследований Европейской Цивилизации»). В конце 70-х к этому течению по аналогии с модными тогда «новыми левыми» приклеили ярлык «новые правые». «Правым» у де Бенуа является сдержанное отношение к марксизму и особенно к европейскому троцкизму, а «новым» — все остальное и, в первую очередь, совсем не характерное для большинства «экономически правых» жесткое неприятие капитализма, либерализма, атлантизма и американской гегемонии и столь же нехарактерная для «старых правых» симпатия к идее объединенной Европы, к немарксистскому социализму, Третьему миру и к СССР. Одним словом, де Бенуа представитель атипичной для мейнстримной европейской политики позиции, где сходятся разнообразные идеи и предпочтения, редко оказывающиеся в одной системе взглядов. Сам де Бенуа скептически относился к ярлыку «новые правые», хотя в большинстве систематизаторских политологических работ он фигурирует как основатель и предводитель именно этого идейного движения не только в масштабах Франции, но и на пространстве всей Европы — отделения GRECE есть во всех европейских странах. Это можно сравнить со случаем Мартина Хайдеггера, который заложил основы философии экзистенциализма (через свое влияние на Сартра, Камю, Марселя и т. д.), но никогда не признавал самого себя «экзистенциалистом».

Парадоксы и кажущиеся противоречия в системе взглядов Алена де Бенуа объясняются тем, что он стоит на позициях отстаивания *европейской идентичности*. Это для него — высшая ценность. Все остальные идеи, теории, концепции он поверяет этой идентичностью и оценивает в соответствии с тем, сочетаются ли они с ней или ей противоречат. С этой позиции де

Бенуа осуществляет энциклопедический по размаху пересмотр основных идейных течений — разбирает науку и культуру, традицию и современность, геополитику и социологию, философию и экономику. То, что органично сочетается с укреплением европейской идентичности, он принимает, что ей противоречит — он отвергает и критикует. Примененный последовательно и масштабно, этот подход фактически подводит его вплотную к необходимости выработки Четвертой политической теории, в центре которой стояла бы эта самая всесторонне осознанная и тщательно описанная европейская идентичность.

Аналогичный проект разработки Четвертой политической теории — но с опорой на сей раз на русскую идентичность — проделан Центром консервативных исследований Социологического факультета МГУ (декан В. И. Добренъков). И развитие этой линии приводит европейцев и россиян к весьма сходным результатам, хотя в основе лежат различные ценности, исторические реалии и предпосылки.

Главные идеологические противники для европейской идентичности, согласно Алену де Бенуа, — это:

- США (превратившиеся постепенно из окраины западного мира в мирового гегемона, абсолютизовавшего ценности периферийные, а то и вовсе противоположные европейским — прагматизм, экономизм, воспевание техники и оптимизации);
- политический либерализм англосаксонского типа (противоречащий республиканской европейской демократии);
- атлантистская геополитика (противоположная континентализму Старой Европы);
- индивидуализм (подрывающий социальные основы общежития и ценности соучастия, «холизма» («целостности») и общинности);
- рыночное общество (общество, где все ценности измеряются в денежном эквиваленте).

Союзники европейской идентичности — это:

- европейские этносы, сохраняющие свою культуру;
- регионы, продолжающие народные традиции;
- наука и культура, ставящие перед собой высокие метафизические цели;
- Новая Россия, возвращающаяся в историю;
- страны Третьего мира, ищущего своего пути.

Цели —

- создание многополярного мира;
- построение европейско-российского стратегического и экономического альянса;
- выработка новой политической модели (по ту сторону либерализма, коммунизма и фашизма);
- построение социальной экономики;
- экологическое сознание.

Этот комплекс идей, системно излагаемый де Бенуа, имеет асимметричную поддержку в разных стратах европейского общества. Смутно, интуитивно, фрагментарно, но на этих позициях стоит большинство обычных европейцев, как автохтонов, так и иммигрантов. Но вместе с тем политический истеблишмент и доминирующий дискурс европейских элит категорически блокирует это направление мысли, продолжая отстаивать старые и изжившие себя идеологические и политические штампы — как либеральные, так и социал-демократические. Де Бенуа своими идеями дерзко разрушает привычные клише европейской политики, где «правые» выступают за США, атлантизм, либерализм, рынок, мораль, семью, традиции и против иммиграции, а «левые» — за социальное равенство, свободу сексуальных меньшинств, крайний индивидуализм и легализацию легких наркотиков. Для тех, кто выбирает традицию, мораль и социальную справедливость, но отвергает либерализм, атлантизм, индивидуализм и свободу извращений, вообще не остается места. Это европейское большинство вынуждено постоянно делать политический выбор между некорректными парами. Это наблюдение привело Алена

де Бенуа к выводу, что «политические семейства развелись сегодня с идеологическими», то есть реальная идеология и реальная демократия оказались за рамками конвенциональных политических процессов. Сам же де Бенуа по сути формирует то, что можно назвать «европейской идеологией», совокупностью идей, понятий, теорий и концепций, выражающих ценности и интересы Европы по ту сторону популистской и закостенелой европейской политики. Поэтому книги, тексты и позиции таких мыслителей, как Ален де Бенуа, имеют фундаментальное значение для будущего Европы.

Для русских читателей открытие философии Алена де Бенуа, представленной в основных своих направлениях в этой книге, имеет большое историческое значение. Читая эти тексты, мы знакомимся с иной Европой, с Европой, отличной от «Запада» и противостоящей США и их планетарной гегемонии, с Европой традиций и общинности, ценностей и духа, с Европой, дружественной России и жизненно заинтересованной в ее возрождении и могуществе. Такая Европа не просто сытая и комфортная территория социального и экономического благополучия. Это Европа смыслов, Европа драматического напряжения идей и теорий, живая и творческая Европа, которой интересовались все поколения русских людей, хотя и относились к ней с определенной опаской. Все, что связано с жизнью и смыслом, несет в себе риск. Но и укрыться от каких бы то ни было контактов с соседями невозможно. Поэтому нам необходимо отличать в Европе друзей от врагов, союзников от противников, тех, кто делает нас сильнее, от тех, кто нас ослабляет.

Ален де Бенуа часто повторяет: несмотря на сегодняшний буржуазный строй, материальное процветание не входит в число высших европейских ценностей. На протяжении всей истории европейские народы выше всего ценили дух и волю, сакральность и героизм, а высшими сословиями были жрецы и воины. И хотя в эпоху Модерна эти ценности перевернулись,

в европейской душе жива древняя традиция, она-то и делает европейцев европейцами. Поэтому, уверен де Бенуа, рано или поздно буржуазное наваждение пройдет, и Европа вернется к своим корням, которые, по словам де Бенуа, растут всегда, и ключ к европейскому будущему можно найти только в европейском прошлом. Чтобы вступить в это будущее, необходимо покончить с тупиками XX века — с отжившими и дискредитировавшими себя идеологиями, последним изданием которых является неадекватный, тупиковый и работающий против Европы и всего мира англосаксонский либерализм. Покончить с либерализмом для обретения подлинной и содержательной свободы и призывает нас выдающийся французский мыслитель. Очень актуальный призыв и для современной России, где опыт либеральных реформ окрашен в самые черные тона — распад государства, обнищание народа, появление уродливой олигархии, расцвет криминального и мошеннического бизнеса и, наконец, издержки от мирового финансового кризиса, к которому привел все тот же либерализм.

Но де Бенуа не только критикует, он предлагает и позитивную альтернативу. И, по его мнению, ответственность за создание такой альтернативы лежит на крепком и равноправном российско-европейском сотрудничестве в русле разработки Четвертой политической теории.

А. Дугин

Москва, август 2009

К ЧЕТВЕРТОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ

XX век стал веком трех доминирующих политических теорий — либерализма, коммунизма и фашизма. Они породили множество промежуточных идеологических течений, но в целом эти три направления сложились, развились, исчерпали свою историческую релевантность и завершились именно в прошлом веке. Сегодня мы действительно подошли к тому рубежу, когда три предыдущие политические теории почти полностью исчерпали себя. Интересно, что теории, которые появились позже, раньше других исчезли. Фашизм, появившись позже всех, погиб быстрее остальных. Потом коммунизм. Либерализм — самая старая из этих трех теорий, — исчезает последним. Интересно также заметить, что то, что провоцирует конец политической теории, часто является тем же, что спровоцировало ее рождение. Например, фашистские идеологии появились в связи с войной и исчезли также в связи с войной. Либерализм может быть определен в целом как денежная система, и мое глубокое убеждение состоит в том, что эта система исчезнет из-за денег. Кроме того, все три системы родились вместе с модерном. И совершенно нормально, что они исчезают со сцены в то время, когда модерн уступает место постмодерну.

Определение либерализма как главного врага

Либерализм — это главный враг. Во-первых, потому что он все еще здесь, тогда как коммунизм и фашизм исчезли, а также потому, что он сохраняет некоторое могущество в планетарном масштабе. Я бы хотел напомнить, что в стратегическом плане главный враг — это не всегда тот, кого мы более всего ненавидим. Это просто враг, который наиболее могуществен. Либерализм является антропологической системой даже в большей степени, чем социально-экономической. То есть он предлагает определенное видение человека. Каково это видение? Оно заключается в том, что человек рассматривается как отдельный атом. Либерализм анализирует общество исходя из индивидуума. И он может это сделать, только отнимая у человека все структуры, в которые он входит. Можно сказать, что либеральное представление о человеке, либеральная концепция человека — это его представление как не-социального существа.

В основе либеральной теории лежит идея общественного договора, заключенного индивидами исходя из частных интересов. Связанное с этим упрощающее определение человека обусловлено в истории европейских стран с поднятием класса буржуазии, ценности которой были противоположны одновременно ценностям аристократическим и народным. В этой перспективе индивидуум утверждает себя в ущерб коллективу. Провозвестник либерализма Адам Смит утверждал, что у торговца нет родины, он может поселиться в любой стране. Родина — там, где он умножает свою прибыль. Таким образом, распространение либерализма исторически шло рука об руку с разрушением коллективных структур, естественных сетей взаимопомощи.

Немецкий мыслитель Артур Мюллер ван ден Брук утверждал: «либерализм убивает народы». Его финальная цель — установить общество, которое будет *только* рын-

ком. В таком обществе коммерческие, торговые ценности становятся единственными, а ценности, которые невозможно свести к какому-то расчету, становятся не существующими, они исчезают. Можно вспомнить известную формулу, согласно которой общество рынка — это царство количества. *Только* количества. К этому можно прибавить и некую тенденцию к скрытой или слабо протекающей гражданской войне, которая особо просматривается в социальном дарвинизме, где индивидуумы больше не связаны между собой. Они всегда находятся в состоянии войны по отношению друг к другу, поскольку другой — всегда потенциальный конкурент и, значит, потенциальный враг. Это экономическое видение человека имеет также моральное и юридическое обоснование, которым является идеология *прав человека*, ставшая сегодня некой современной религией.

Есть три причины, по которым можно оспорить идеологию прав человека. Во-первых, она использует концепцию права, которое не соответствует тому, чем право было изначально. Изначально право определяется как соотношение справедливости и равенства. Право неразрывно связано с понятием отношений. Право указывает, что и кому должно принадлежать в рамках отношений между людьми. Это объективное право. В начале эпохи модерна, то есть в конце Средних веков, появляется другая концепция права — право в субъективном смысле, когда право перестает быть только отношением, только соотношением, чтобы стать атрибутом индивидуальной природы индивидуума. Либеральное право говорит, что у каждого человека имеются индивидуальные «естественные права», обусловленные самой человеческой природой. Более того, идеология прав человека, несмотря на то что она претендует на универсальность, является на самом деле глубоко этноцентричной, поскольку она опирается на такую антропологию, которая соответствует лишь определенному историческому

моменту в истории Запада, но вовсе не соответствует понятию о человеке в традиционных обществах. Наконец, главная цель идеологии прав человека — защита свобод, это цель, которую я совершенно не оспариваю, но ее невозможно достигнуть через экономические или юридические процедуры. Она может быть достигнута лишь через глубоко политические процедуры. Защищать свободы — это политическая цель, которая требует политических средств для того, чтобы быть достигнутой.

Переосмысление коллективной идентичности

Вырабатывая идеологию Четвертой политической теории, необходимо осуществить положительное переосмысление коллективной идентичности, которую можно противопоставить «потере корней», характеризующей эпоху модерна. Царство капитала требует все более и более гомогенного, однородного рынка и, как следствие, — уничтожения, подавления коллективной идентичности, народных культур и разнообразия форм жизни. Также идеология прогресса, которая была одним из двигателей модерна, участвует в этом растворяющем акте. Идеология прогресса утверждает, что прошлое не имеет ничего интересного, ему нечего нам сказать. Поскольку то, что является новым, является *лучшим* просто потому, что оно *новое*. «Сегодня» всегда лучше, чем «вчера», и «завтра» лучше, чем «сегодня». Я бы сказал, что защита укорененности в традиции — одновременно защита разнообразия. Перед лицом тех, кто хочет создать единый, однородный мир, нужно снова утвердить легитимность *разлигий*. То есть легитимность идентичностей, которые были бы не только индивидуальными, но прежде всего коллективными.

В современном мире вопрос идентичности стал одной из главных проблем: огромное количество людей не знают,

что им делать, потому что они не знают, *кто они есть*. Но было бы ошибочно рассматривать идентичности как некие сущности, которые никогда не меняются. Во-первых, нужно вспомнить, что у традиций тоже было начало, то есть что изначально традиции не были традиционны, и потому не следует путать защиту традиций с «реставрационизмом». Каждое поколение должно поддерживать свое наследие, но оно должно также актуализировать это наследие. Оно есть некая форма коллективного повествования, коллективной истории, которая все время преобразуется, но всегда остается верной себе. Иначе говоря, идентичность — это не то, что никогда не меняется, но то, что определяет нашу специфическую манеру изменяться, то, что нам позволяет изменяться, оставаясь самими собой. Также идентичности не должны быть защищаемы в каком-то шовинистическом плане, на истерический манер. Враг, неприятель нашей идентичности — это не идентичность другого. Враг нашей идентичности — это идеологическая система, которая разрушает все идентичности.

Служение народу

В большинстве западных стран сегодня власть принадлежит тем, кого можно назвать «новым классом», и этот новый класс выходит далеко за пределы старой номенклатуры, он составляет арматуру политической и экономической элиты, а также средств массовой информации. Это люди, власть которых очень редко проистекает от демократической легитимности. Народ не узнает себя в этой власти. Отсюда — кризис представительных институтов. И более того, эта власть боится народа. Она рассматривает народ как опасность, потому что народ непредсказуем для нее. Чтобы определить общий дух народа, великий английский писатель Джордж Оруэлл использовал выражение «common

decency» (букв. *общее благоприличие*). Что такое common decency? Это совокупность естественных ценностей, которые признают народы, оставшиеся верными сами себе — смысл сознания чести и сознания стыда. Чувство бескорыстия и чувство незаинтересованности, чувство солидарности.

Может быть, это коллективный здравый смысл? Нет, это не здравый смысл. Скорее, чувство собственного достоинства. Причем общего достоинства. Сейчас оно имеет тенденцию к исчезновению, особенно быстро этот процесс происходит в странах Западной Европы, где мы наблюдаем растворение социальных связей, десоциализацию индивидов. Один из способов помешать этому растворению состоит в том, чтобы опять дать слово народу. Это, в частности, означает, что следует скорректировать ошибки представительной демократии, либеральной демократии — демократией участия, демократией, которая была бы более демократией *всеобщего* участия. Нужно дать людям возможность решать как можно больше те проблемы, которые их касаются. *Демократия всеобщего участия* — более прямая демократия, более базовая, более непосредственная. Это такая демократия, в которой решения должны приниматься наверху только тогда, когда они касаются больших коллективов, когда они не могут быть приняты на более низких уровнях.

Реабилитация политики

Мы живем в экономическую эру. Либерализм является доктриной, которая в конкретной жизни нейтрализует политическую волю. Жители больше не являются гражданами, они являются потребителями. И сфера, в которой протекает политическая деятельность, заменяется сферой средств массовой информации, в которой царствуют развлечения. Как следствие, политические проблемы воспринимаются

здесь как проблемы технические. И поскольку это технические проблемы, то считается, что есть только технические решения и, более точно, что есть только одно решение. То есть здесь упраздняется одно из главных измерений политики — множественность возможных выборов. Политика — это не техника и не наука. Это *искусство*, которое нужно осуществлять с большим тщанием. Здесь нужна бдительность, которую греки называли «фронесис» (букв. *рассудительность*) и которую они считали противоположной «гибрис» (букв. *нахальство*), то есть манипуляции. Общее благо, благо коллектива, есть нечто превышающее благо каждого отдельно взятого индивида. Но с точки зрения либерализма не существует *общего блага*. Реабилитировать политику — это значит выйти из одержимости экономикой, деколонизировать символическое воображение, которое колонизировано количественными, коммерческими ценностями. То есть освободиться от идеи, что рынок является парадигмой всех социальных фактов.

Однообразие или многообразие

Из *служения народу* следует «защита дела народов». Защищать *народное дело* — это значит защищать разнообразие, которое является основным богатством человечества. Сделать так, чтобы новые поколения передали следующим приумноженные богатства предыдущих. Более конкретно вопрос состоит в том, движемся ли мы по направлению к однополярному миру или к многополярному. Однополярный мир был бы миром обедневшим, миром без различий, в котором бы закрепилась гегемония мировой державы — Соединенных Штатов. Наоборот, многополярный мир — это мир, организованный большими блоками культур и цивилизаций, где каждый полюс является полюсом регулирования глобализации. Конечно, геополитика

диктует нам расположение этих полюсов. Геополитика тесно связана с тем, что немецкий юрист Карл Шмитт называл *номосом* (букв. *законом*) мира, номосом Земли. Шмитт утверждал, что до сегодняшнего дня было три номоса Земли. Первый номос — это номос древности и Средневековья, где цивилизации жили в некоторой изоляции одни от других. Иногда бывают попытки имперского соединения, как, например, империи Римская, Германская, Византийская. Этот номос исчезает с началом модерна, когда появляются современные государства и нации, в период, который начинается в 1648 году с Вестфальским договором и который завершается двумя мировыми войнами, — номос государств-наций. Третий номос Земли соответствует биполярному регулированию во время «холодной войны», когда мир был разделен между Западом и Востоком; этот номос окончился, когда пала Берлинская стена и был разрушен Советский Союз. Вопрос заключается в том, каким будет новый номос Земли, *четвертый*? И здесь мы подходим к теме Четвертой политической теории, которая должна родиться. Это и есть четвертый номос Земли, который пытается появиться на свет. Я думаю и глубоко надеюсь, что этот четвертый номос Земли будет номосом большой континентальной логики Евразии, Евразийского континента, то есть номосом борьбы между континентальной державой и морской державой, морским могуществом, которое представляют Соединенные Штаты.

КРИТИКА ЛИБЕРАЛЬНОЙ ИДЕОЛОГИИ

Либерализм, не будучи результатом мыслительного труда одного человека, никогда не являлся единой доктриной. Рекламировавшие его авторы давали либерализму очень разные, а подчас и противоречивые трактовки. Тем не менее у них есть точки соприкосновения, позволяющие рассматривать их, прежде всего, как либеральных авторов. Эти-то общие точки и позволяют определить либерализм как политическую школу. Либерализм, с одной стороны, является экономической доктриной, стремящейся сделать из саморегулирующегося рынка модель для всех социальных фактов. То, что называют политическим либерализмом, на самом деле является способом применения к политической жизни принципов, выведенных из этой экономической доктрины. Парадоксально, но именно эта доктрина стремится ограничить, насколько это возможно, политическое пространство. Именно в этом смысле можно сказать, что термин «либеральная политика» является понятийным противоречием. С другой стороны, либерализм базируется на антропологической доктрине индивидуалистического типа, рассматривающей человека как существо фундаментально не-общественное. Обе эти характерные черты, обладающие описательным и нормативным модусом (рынок

и индивид рассматриваются здесь и как имеющийся факт, и как образец), являются прямо враждебными коллективной идентичности.

Коллективная идентичность рассматривается либералами в редукционистском ключе как простая сумма характеристик, которыми обладают индивиды, собранные вместе. Она подразумевает сознание членами коллектива своего коллективного бытия как оболочки индивидуальной сущности. Их общая сущность, по мысли либеральных авторов, появляется в результате простого эффекта композиции. Либерализм в той мере, в какой он основывается на индивидуализме, стремится к разрыву всех социальных связей, превосходящих уровень индивида. Что до свободного функционирования рынка, то оно подразумевает, что никто и ничто не должно вмешиваться в движение товаров и людей, что границы становятся несуществующими, а общие ценности и институты в конечном счете исчезают. Это, конечно, не означает, что либералы не могут защищать коллективные ценности, но, делая это, они входят в противоречие с принципами, которые сами декларируют.

Луи Дюмон хорошо показал роль, сыгранную западным христианством в превращении Европы из традиционного общества, основанного на принципах холизма, в современное общество, основанное на принципах индивидуализма. С самого начала западное христианство позиционирует человека как существо, которое находится до всяких связей во внутренней связи с Богом и которое может надеяться на свое спасение благодаря личной трансценденции. В этой связи с Богом утверждается ценность человека как индивида, ценность, в оптике которой мир неизбежно принижается или обесценивается. Индивид, кроме всего прочего, является обладателем индивидуальной души. Эгалитаризм и универсализм выводятся на сверхмировой уровень: абсолютная ценность, которую индивидуальная душа получает благодаря своим сыновним отношениям с Богом, экстраполируется на уровень человечества.

Марсель Гоше выводит эту констатацию из причинной связи между появлением личного Бога и рождением внутреннего человека, выход которого в запредельное зависит только от его личных деяний и независимость которого утверждена уже в его отношениях с Богом, отношениях, которые касаются только его одного. «Чем больше Божество удаляется в свою бесконечность, тем более отношения с ним становятся чисто личными, вплоть до исключения всякого институционального посредничества. Вознесенный до своего абсолюта божественный субъект обретает земную легитимность только в интимном присутствии. Таким образом, пространство внутреннего ухода становится религиозной индивидуальностью»¹.

Учение апостола Павла открывает дуалистическую тенденцию, которая делает из христианина в плане его отношений с Богом «индивида не от мира сего»: стать христианином — значит в какой-то мере отречься от мира. В то же время в ходе истории индивид «не от мира сего» начинает постепенно оккупировать мирскую жизнь. Индивид, готовившийся к уходу из мира, в той мере, в какой ему удастся завоевать власть для приведения окружающего в соответствие со своими ценностями, начинает возвращаться и преобразовать этот мир во всем его объеме. Это нашло отражение в трех главных этапах. Сначала от мирской жизни не стали отказываться, но подвергли ее релятивизации (теория двух градов — Града Земного и Града Небесного — у бл. Августина). На втором этапе папство приобрело политическое могущество и стало мирской властью. Наконец, после Реформации индивид полностью погрузился в мир, где он работает во славу Божию, а его материальное богатство расценивается как весомое доказательство избранничества. Принцип равенства и индивидуальности, вначале функционировавший только в отношениях человека с Богом и сосуществовавший с органическим принципом иерархии, структурирующим мир, был сведен на землю для того, чтобы воплотиться в современном

индивидуализме, который представляет собой его профанную проекцию. Ален Рено пишет, разворачивая тезисы Луи Дюмона: «Для того чтобы родился современный индивидуализм, необходимо было, чтобы индивидуалистская и универсалистская составляющие, существовавшие в христианстве, слились в современной жизни, изначальный дуализм исчез и жизнь в мире стала рассматриваться как идеально соответствующая высшей ценности». В конце этого процесса «индивид не от мира сего» становится современным «индивидом в мире»².

Тогда исчезло и органическое общество холистского типа. Согласно знаменитому определению, произошел переход от общины к обществу, т. е. к форме общей жизни, понятой как простая ассоциация на договорной основе. Таким образом, на первый план выходит уже не общественный фактор, но индивиды, обладатели личных прав, связанные между собой контрактными обязательствами исходя из личных интересов.

Важной вехой на пути этой эволюции была победа в XIV в. номинализма (его главным представителем был Уильям Оккам), согласно которому не существует никакого бытия за пределами конкретного единичного сущего. Другой ключевой момент соответствует картезианству, смоделировавшему уже на философском поле индивида, который позже в юридической перспективе станет обладателем прав человека, а в интеллектуальной — познающим субъектом эпохи Просвещения. Начиная с XVIII в. эта эмансипация индивида от его общественных связей стала интерпретироваться как достижение человечеством «возраста зрелости» в перспективе всеобщего прогресса. Современность, понятая в индивидуалистическом ключе, характеризуется, прежде всего, как процесс, в результате которого родственные и соседские группы, а также более широкие общины сдают права, чтобы «освободить индивида», т. е. упразднить всякую органическую солидарность.

Человек во все эпохи стремился утвердить себя и как личность, и как социальное существо: индивидуальное и коллективное измерения не идентичны, но неразрывно связаны между собой. В холистском восприятии человек выстраивает себя на основе личных данных и в присущем ему социально-историческом контексте. Вот этой всеобщей модели истории и противостоит индивидуализм, являющийся продуктом западного общества. Индивидуализм в современном смысле этого термина является философией, рассматривающей индивида как единственную реальность и мерило всех ценностей. Такой индивид рассматривается как вещь в себе, абстрагированная от всякого социального и культурного контекста. В то время как холизм воплощает общество, находящееся в связи с унаследованными ценностями, которые разделяют его члены, индивидуализм утверждает свои ценности независимо от общества, в котором живет человек. Вот почему он не признает никакого автономного статуса за общинами, народами, культурами, нациями и считает их только скопищами свободных атомов. Эти последние единственно и имеют ценность для либерализма.

Такое превосходство индивида над коллективом является одновременно описательным, нормативным, методологическим и аксиологическим. Индивид полагается первым — и поскольку рассматривается как предшествующий обществу в мифологическом представлении о предыстории («естественном состоянии»), и поскольку ему придается нормативное превосходство (он ценится больше). Жорж Батай утверждал, что «в основе каждого существа лежит принцип неудовлетворенности». Либеральный индивидуализм, наоборот, констатирует полную удовлетворенность собой единичного индивида. Он утверждает человека вне связи с другими людьми, основанной на первичной или вторичной социальности. Автономный субъект — собственник самого себя, движимый только личным интересом, он определяется в оппозиции к личности как существо «моральное, независимое, автономное и по сути своей необщественное»³.

По мнению либералов, этот индивид является обладателем прав, «присущих его природе», которая не зависит от социальной или политической организации. Правительства должны гарантировать эти права, но не должны их вырабатывать. Предшествуя всякой общественной жизни, они тем не менее не освобождены от обязанностей, так как обязанности подразумевают начало общественной жизни: нет обязанностей по отношению к другому, нет и другого. Индивид сам по себе является источником своих личных прав, начиная с права действовать свободно исходя из расчета и личного интереса. Он отныне находится в состоянии войны с другими индивидами, так как последние наделены теми же правами, таким образом, мир превращается в рынок, в поле для конкуренции. Индивиды могут объединяться, но их ассоциации носят условный, преходящий и временный характер, так как основаны на консенсусе индивидов и предназначены только для наилучшего удовлетворения их интересов. Другими словами, общественная жизнь теперь является делом индивидуальных решений и заинтересованного выбора. Человек рассматривается как общественное существо не потому, что такова его природа, а потому что в этом заключается его выгода. Если выгоды нет, то он может, по крайней мере теоретически, разорвать общественный договор. В этом разрыве он лучше всего продемонстрирует свою свободу. Для древних свобода существовала прежде всего в возможности участвовать в общественной жизни. В противоположность этому для людей современности (*les Modernes*) свобода заключается главным образом в возможности от этой жизни уклоняться. Вот почему либералы всегда стремятся дать свободе определение, синонимичное независимости⁴. Уже Бенжамен Констан приветствовал «приятную радость частной, индивидуальной независимости», добавляя, что «люди для счастья не нуждаются ни в чем, кроме того, чтобы им дали совершенную независимость в отношении их занятий, их предприятий, сферы деятельности и фантазий». Эта «приятная радость» должна

рассматриваться как право на обособление, право оставить любую принадлежность, которая может помешать «частной независимости»⁵.

Либералы особенно настаивают на том, что индивидуальные интересы никогда не должны приноситься в жертву интересам коллектива, общему благу или общественному спасению (понятия, которые они рассматривают как несущественные). Это заключение исходит из идеи, что только индивиды имеют права, тогда как коллективы, будучи лишь приложениями к индивидам, собственных прав иметь не должны. Эйн Рэнд пишет: «Выражение „индивидуальные права“ является бессмыслицей. Никаких других прав не существует»⁶. «Индивидуальная независимость, — утверждал Бенжамен Констан, — является первой из современных нужд. Нельзя требовать принести ее в жертву политической свободе»⁷. До него Джон Локк заявлял, что «ребенок не рождается подданным какой-либо страны. Достигая взрослого состояния, он волен выбирать правительство, при котором ему будет лучше всего жить, и политическое тело, которое нравится ему больше всего»⁸.

Либеральная свобода предполагает, что люди могут абстрагироваться от своего происхождения, своего окружения, от контекста, в котором они живут, т. е. от всего, что делает их теми, кем они являются. Она предполагает, как говорит Джон Ролз, первичность индивида по отношению к его предназначению. Она представляет индивида субъектом, освобожденным от всякой привязанности, свободным от всякого детерминизма. Ничего более этого не свидетельствует о том, что он предпочитает свободу любому другому благу. Такая концепция игнорирует привязанности и ангажированность человека, несводимые к рациональному расчету. Это абсолютно формалистская концепция, не дающая нам никакого представления о реальной личности.

Эта концепция говорит о том, что индивид имеет право делать все, что он хочет, до тех пор, пока его поведение не ущемляет свободу других. Свобода определяется также как чистое выражение желания, не имеющего теоретически другого предела, кроме идентичного желания других. Совокупность этих желаний трансформируется и овеществляется посредством экономического обмена. «Не противоречит природе человеческого общества работать в собственных интересах, не задевая права другого», — утверждал Гроций, теоретик естественного права XVII в.⁹ Однако это слишком благодушное определение: на практике всякое наше деяние затрагивает свободу других, и очень трудно определить момент, когда наша свобода начинает стеснять их свободу.

Свобода либералов — это прежде всего свобода собственности. Она коренится не в бытии, но в обладании. Человек свободен в той мере, в какой он является собственником — и, прежде всего, собственником самого себя. Идея о том, что свобода заключается в свободе владеть собой, была заимствована и Марксом¹⁰.

Ален Лоран определяет свободу как «онтологическую обособленность, первой целью которой являются поиски собственного счастья»¹¹. Для либеральных авторов поиски счастья всегда определяются как возможность увеличения своего наилучшего интереса. Однако проблема заключается в том, что понимать под интересом. Сторонники этого понятия очень редко раскрывают нам его генезис, редко говорят о его составляющих. Они также не говорят о том, все ли члены общества движимы одним интересом или их интересы сравнимы и сопоставимы. Либеральные авторы чаще всего дают банальное объяснение: «интерес» для них является синонимом желания, проекта, действия, ориентированного на какую-то цель. Любое действие можно охарактеризовать как «интерес», даже самое незаинтересованное и альтруистичное. Его тоже можно истолковать

как эгоистичное и заинтересованное, так как оно удовлетворяет волевой направленности или желанию того или иного субъекта. Однако в реальности ясно, что для либералов интерес прежде всего заключается в материальной выгоде, которую можно исчислить и измерить, т. е. выразить в универсальном эквиваленте — в деньгах.

Поэтому не стоит удивляться, что распространение либерализма характеризуется вначале прогрессирующим разложением органических структур, характерных для холистских обществ, затем размыванием социальных связей и, наконец, относительной общественной аноимией (беззаконием). Последняя заключается в том, что индивиды все более отчуждаются друг от друга и становятся потенциальными врагами. Вот эта форма «войны всех против всех» и называется всеобщей конкуренцией. Таково общество, описанное Токвилем, каждый член которого «отрывается от другого, как будто он является по отношению к нему иностранцем». Либеральный индивидуализм стремится повсюду разрушить общинность и связанную с ней коллективную идентичность, которые долгое время мешали существованию современного индивида. «Либерализм, — пишет Пьер Розанвалон, — в каком-то смысле создает из деперсонализации мира условия для свободы и прогресса»¹².

Все же либерализм должен иногда признавать существование социальности. Однако либералы озабочены более не тем, почему существует общество, а как его установить, поддерживать и заставить правильно функционировать. Общество для них представляет простую совокупность своих членов (целое для либералов — не более чем сумма своих частей). Оно является продуктом индивидуальных волей, простым собранием индивидов, стремящихся защитить свои частные интересы. Его сущностная цель состоит в регулировании отношений обмена. Это общество может быть понято либо как последствие изначального волевого акта

(«общественный договор»), либо как результат системной игры индивидуальных деятелей. Причем игра эта регулируется «невидимой рукой» рынка, который «производит» социальное как непреднамеренный результат человеческих действий. Либеральный анализ общественных процессов основывается либо на «договорном подходе» (Локк), либо на «невидимой руке» (Смит), либо на идее спонтанного порядка, не подчиненного какому-либо определенному замыслу (Хайек). Либералы развивают идею о преодолении противоречий рынком, который рассматривается в качестве наиболее эффективного, наиболее разумного, а также наиболее справедливого регулятора обменов. Рынок представляется, прежде всего, как «техника организации» (Анри Лепаж). С экономической точки зрения, он является одновременно тем местом, где обмениваются товарами, и виртуальным континуумом, где наилучшим способом формируются условия обмена, т. е. согласование спроса и предложения и уровень цен.

Однако либералы не интересуются «происхождением» рынка. Рынок для них является «естественной» моделью общественных отношений. Из этого следует, что рынок тоже является «естественной» сущностью, определяющей порядок, предшествующий всякому принуждению и всякому решению. Представляя собой форму обмена, наиболее соответствующую человеческой природе, рынок присутствовал во всех обществах, начиная с зарождения человечества. Здесь мы встречаемся со стремлением каждой идеологии «натурализовать» свои предпосылки, т. е. представить себя не конструкцией человеческого разума, но простым описанием естественного порядка. Идея естественного регулирования общества рынком параллельно отвергает государство как искусственное образование.

Понимая нацию как рынок, Адам Смит совершил фундаментальный разрыв между понятиями государства и территории. Порывая с меркантилистской традицией, которая

еще отождествляла политическую территорию и экономическое пространство, он показывает, что рынок не должен быть ограничен конкретными географическими границами. Рынок — более сеть, чем пространство. Эта сеть должна распространиться вплоть до окраин Земли, и единственный предел для нее может установить лишь способность к обмену. «Торговец, — пишет Адам Смит в знаменитом отрывке, — необязательно должен являться гражданином какой-то конкретной страны. Конечно, он им, как правило, является, но это не должно ему мешать вести свои дела в любом месте, где ему заблагорассудится, а также переносить в любую страну свои капиталы и то производство, которое эти капиталы пускают в ход»¹³. Эти пророческие строки оправдывают мнение Пьера Розанваллона, который видит в Смите «первого последовательного интернационалиста». «Гражданское общество, понятое как текучий рынок, — добавляет Розанваллон, — распространяется на всех людей и позволяет преодолеть разделение на страны и расы».

Понятие рынка выгодно главным образом потому, что позволяет либералам решить трудный вопрос обоснования обязательств в общественном договоре. Рынок может быть понят как закон, регулирующий общественный порядок без законодателя. Регулируемый действиями «невидимой руки», он по своей природе нейтрален, так как не воплощен в каких-то конкретных индивидах. Он устанавливает абстрактный способ общественного регулирования, основанный на объективных законах, позволяющих управлять отношениями между людьми без установления между ними отношений субординации, или подчинения. Экономический порядок должен реализовать порядок социальный, причем и тот и другой определяются как неинституализированные явления. Милтон Фридман пишет, что «экономический порядок является непреднамеренным последствием и незапланированным результатом действий большого количества людей, движимых исключительно собственными

интересами». Эта мысль, глубоко развитая Хайеком, инспирирована тезисами Адама Фергюсона (1767 г.), писавшего, что социальные факты являются результатом «действий людей, но не их намерений».

Известна смитовская формула «невидимой руки»: «Изыскивая собственную выгоду, индивид руководствуется невидимой рукой, ведущей его к цели, которая часто не имеет ничего общего с его намерением»¹⁴. Эта метафора идет дальше банальной констатации того, что результаты действий людей часто отличны от их расчетов (Макс Вебер назвал это «парадоксом последствий»). Смит рассматривает это наблюдение в оптимистической перспективе. «Каждый индивид, — пишет он, — непрестанно прикладывает все усилия для того, чтобы найти капиталу, которым он располагает, наилучшее применение; правда то, что он ищет выгоду для себя, а не для общества; но его заботы о личной выгоде естественно и необходимо приводят его к такому применению капитала, который является наилучшим для общества». И дальше: «Изыскивая свой личный интерес, он часто работает наиболее эффективным способом для общества, как будто в этом и состояла его цель».

Богословские коннотации этой формулы очевидны: «невидимая рука» является профаническим аватаром Провидения. Необходимо также отвергнуть распространенное заблуждение, согласно которому Адам Смит смешивает рыночный механизм и «невидимую руку». На самом деле он говорит о ней, описывая финальный результат торговых обменов. Между прочим, Смит еще одобряет общественное вмешательство, так как только индивидуальные действия не могут привести к общему благу. Но это ограничение будет быстро преодолено. Неолибералы вообще сомневаются в существовании общего блага. Хайек в принципе отвергает глобальный подход к обществу: никакие политические институты, никакая власть не должны вмешиваться в идеально отлаженные механизмы функционирования «спontan-

ного порядка». При таких воззрениях единственная роль, которую большинство либералов оставляют государству, — это гарантировать условия, необходимые для свободной игры экономического разума на рынке. У государства не может быть собственной цели. Оно существует для того, чтобы гарантировать индивидуальные права, свободный обмен и уважение к закону. Наделенное более атрибутами, нежели функциями, оно должно во всех других областях ограничиваться предложением модели «добродетельной жизни»¹⁵.

Последствия теории «невидимой руки» являются решающими, особенно в моральной сфере. В нескольких фразах Адам Смит реабилитирует поведение, которое в предыдущие столетия заслуживало проклятия. Утверждая, что интересы общества должны быть подчинены экономическим интересам индивидов, он усматривает в эгоизме наилучший способ служить другим. Стремясь максимизировать наш персональный интерес, мы бессознательно и часто не желая того работаем в интересах других. Свободная конфронтация эгоистических интересов на рынке позволяет «естественно и, более того, необходимо» гармонизировать их с помощью «невидимой руки». Эта «рука» заставляет их конкурировать для достижения социального оптимума. Нет ничего аморального в том, чтобы изыскивать в первую очередь свой собственный интерес, поскольку в конце концов эгоистичное действие каждого случайно, но неизбежно завершается в интересах других. Фредерик Бастиа резюмировал эту формулу: «Каждый, работая для себя, работает для других»¹⁶. Эгоизм, таким образом, — не более чем правильно понятый альтруизм. А эпитета «аморальные» заслуживают как раз действия общественных властей каждый раз, когда под предлогом солидарности они противоречат стремлению индивидов действовать только в частных интересах.

Либерализм связывает индивидуализм с рынком, заявляя, что свободное функционирование второго является гарантом индивидуальной свободы. Обеспечивая наилуч-

шее проведение обменов, рынок гарантирует независимость каждого субъекта рыночной экономики. В идеальном случае, если функционированию рынка ничего не мешает, возможно появление частных гармоний, которые в своей совокупности ведут к гармонии всеобщей. Определенный Хайеком как «каталаксия», рынок создает абстрактный и спонтанный порядок, осуществляя предпосылки для частных свобод. Рынок — это не только удовлетворение оптимального экономического идеала, но удовлетворение всего, чего только не пожелают индивиды, понятые как субъекты свободы. Наконец, рынок смешивается со справедливостью как таковой, что побуждает Хайека определить его как «игру, увеличивающую шансы всех игроков». Необходимо добавить, что проигравшим в этой игре остается лишь пенять на самих себя. В конце концов, рынок становится «миротворцем», потому что, основываясь на «приятной коммерции», замещает конфликт переговорами, исключая тем самым игру вызова и соперничества.

Отмечено, что у Хайека теория «невидимой руки» переосмыслена в эволюционистской перспективе. В результате Хайек разрывает связи с мышлением картезианского типа, подразумевающим фикцию общественного договора. Последняя указывает на классическое, со времен Гоббса, противопоставление естественного состояния и политического общества. Продолжая линию Дэвида Хьюма, Хайек, наоборот, противопоставляет привычки и обычаи «конструктивизму». Однако в то же время он утверждает, что обычай выбирает наиболее эффективные и рациональные правила поведения, т. е. правила, в наибольшей мере соответствующие рыночным ценностям. Они приводят к отказу от правил, принятых при «племенном порядке» или в «архаических обществах». По этой причине он критикует традиционные ценности и подвергает решительному ostracismu всякое органическое видение общества. Для него приемлемы только традиционные ценности, которые можно

определить как спонтанные, абстрактные, имперсональные и незаимствованные. Постепенная победа рынка объясняется именно таким избирательным характером обычая. Хайек считает каждый спонтанный порядок в основе своей «справедливым», так же как Дарвин считал победителей в «борьбе за жизнь» лучшими. Рыночный порядок отныне создает порядок общественный, запрещая любую попытку его реформировать.

Из этого наблюдения можно заключить, что понятие рынка идет у либералов гораздо дальше экономической сферы. Являясь оптимальным механизмом расположения ценных ресурсов и регулирования циклов производства и потребления, рынок становится прежде всего концептом социальным и политическим. Сам Адам Смит в той мере, в какой он склонен видеть в рынке наилучшего регулятора общественного порядка, выстраивает отношения между людьми по модели экономических, т. е. товарных, отношений. Рыночная экономика естественным образом перетекает в рыночное общество. Пьер Розанвалон пишет: «Рынок, прежде всего, представление и структурирование социального пространства и только во вторую очередь децентрализованное регулирование экономической деятельности с помощью системы цен»¹⁷.

Для Адама Смита рынок является прямым последствием разделения труда: «Каждый участвует в рыночном обмене; таким образом, каждый становится в своем роде торговцем, а общество превращается в общество коммерсантов»¹⁸. Рынок для либералов является парадигмой, господствующей в обществе, все более и более заявляющем о себе как рыночное общество. Либеральное общество является местом свободных обменов, в которых принимают участие лица и группы, движимые только желанием максимизировать личный интерес. Член такого общества, где все продается и все покупается, является либо торговцем, либо собственником, либо производителем, но прежде всего потребителем.

Пьер Розанвалон пишет: «Высшие права потребителей для Адама Смита это то же, что всеобщая воля для Руссо».

В современную эпоху анализ либеральной экономики постепенно распространяется на все общественные факты. Семья уже воспринимается как малое предприятие, ребенок — как объект долгосрочного инвестирования капиталов, общественные отношения — как отражение заинтересованных конкурентных стратегий, политическая жизнь — как рынок, на котором избиратели продают свои голоса наиболее многообещающим партиям. Человек воспринимается как капитал. Экономическая логика распространяется на все социальное. Зародившись в обществе, она в конце концов поглощает его целиком. Как писал Жеральд Берту: «Общество должно рассматриваться исходя из формальной теории заинтересованного действия. Таким образом, отношение вклад-прибыль и есть то, что движет миром»¹⁹. Все становится фактором производства и потребления, все регулируется спонтанным порядком спроса и предложения. Всякая вещь стоит столько, какова ее обменная ценность, измеренная в цене. Соответственно все, что не может быть исчислено или измерено, объявляется неинтересным или несуществующим. Социальные практики отныне выверяются экономическим дискурсом, абсолютно чуждым всему, что не имеет рыночной ценности. Сводя все общественные факты к универсуму измеряемых вещей, он и людей превращает в вещи: вещи взаимозаменяемые и обмениваемые на деньги.

Такое строго экономическое представление общества также несет в себе значительные последствия. Завершая процесс секуляризации и «развоплощения» мира, характерных для модерна, оно заканчивается «растворением» народов и эрозией их специфических отличительных признаков. В социологическом плане утверждение экономического порядка приводит к делению общества на производителей, собственников и отчужденные классы (кото-

рым ранее была, например, аристократия). Этот процесс восхваляли многие авторы, не исключая и Карла Маркса. В плане коллективного воображения такой процесс приводит к утверждению на самом возвышенном месте рыночных ценностей, которые до того во все эпохи воспринимались как самые низкие. Это неслучайно, ведь они вызваны низкой жизненной необходимостью. В моральном плане он реабилитирует дух заинтересованного расчета и эгоистичного поведения, осуждавшийся во всех традиционных обществах.

Политика, с либеральной точки зрения, воспринимается как потенциально опасная, так как она создает возможности для осуществления власти, имеющей «иррациональную» природу. Поэтому она сводится к гарантированию прав и управлению обществом в оптике технической экспертизы и менеджмента. Таков фантазм «транспарентного общества», общества, совпадающего с самим собой вне всякой символической соотнесенности и конкретной хаотичности. В социуме, живущем по рыночным законам и основанном на постулате о самодостаточности гражданского общества, государство обречено на исчезновение, так же как в утопиях о бесклассовом обществе Маркса. Логика рыночного общества, как показал Ален Кайе, сопряжена с всеобщей уравниловкой, исходя из взаимозаменяемости людей. «Стержень либеральной идеологии, — пишет Ален Кайе, — состоит в идентификации правового государства и государства рыночного. Отныне призыв к свободному осуществлению индивидом своих целей оборачивается его обязательством не иметь никаких целей, кроме рыночных»²⁰.

Парадокс состоит в том, что либералы не перестают утверждать, будто рынок повышает до максимума шансы индивида достичь своих целей, в то время как цели самого рынка не могут быть заданы априорно. Как можно говорить о том, что рынок реализует оптимум, если не знаешь, в чем состоит этот оптимум? Фактически можно утверждать, что

рынок многократно увеличивает цели (запросы) индивидов, но не предоставляет им средств для удовлетворения этих целей, приводя не к удовлетворению, но к неудовлетворенности в токвилевском смысле этого слова.

С другой стороны, если индивид по определению лучше всех судит о собственных интересах, то что может побудить его соблюдать принятые в обществе правила? Согласно либеральной доктрине, моральное поведение уже не является результатом обязанностей или моральных правил, но правильно понятого интереса. Проявляя уважение к свободе другого, я тем самым вправе надеяться на уважение к своей. Страх перед жандармом довершает дело. Но если, нарушая правило, я не испытываю страха быть наказанным и если при этом я не чувствую близости к другому, то что может мне помешать преступить правило или закон? Очевидно, ничего. Наоборот, если я принимаю в расчет только свой интерес, то я буду делать это так часто, как только смогу.

В своей «Теории моральных чувств» (1759) Адам Смит писал без стеснения: «Если даже среди членов общества нет ни взаимной любви, ни привязанности, оно необязательно распадется, хотя и станет менее счастливым и менее приятным. Общество может существовать между людьми, как оно существует среди торговцев, на основе взаимной пользы, без любви или привязанности; и если ни у кого нет ни малейшей обязанности, ни малейшей благодарности, то общество сохраняется благодаря взаимному обмену услугами по приемлемой цене»²¹. Смысл этого пассажа понятен. Общество может сэкономить на всякой органичной общности и при этом не перестанет быть обществом. Ему достаточно стать обществом торговцев, в котором социальная связь замещается «пользой» и «заинтересованным обменом услугами». Для того чтобы быть человеком, достаточно участвовать в товарных обменах и использовать свое право на максимизацию личного интереса. Смит, конечно, говорит о том, что такое общество станет «менее счастли-

вым и менее приятным», но этот нюанс быстро забывается. Можно также спросить, не заключается ли для некоторых либералов способ полного достижения человеческого состояния в том, чтобы вести себя подобно торговцам? То есть тем, кто обладал в традиционном мире низшим статусом, кого рассматривали в качестве полезных и даже необходимых, но отнюдь не самых уважаемых членов общества именно потому, что их видение было ограничено этой самой пользой. Можно также спросить о тех, кто не ведет себя подобным образом исходя из своего вкуса или по недостатку средств. Являются ли они еще людьми?

В действительности рыночная логика распространяется по миру с конца Средневековья, с той поры, как происходит слияние международной торговли и торговли внутренней в рамках национальных рынков, образующихся с появлением национальных государств. С этого времени национальные государства стремятся к монетизации в фискальных целях внутриобщинных обменов, не носивших до той поры рыночного характера. Вначале рынок еще не был всемирным фактом, но феноменом четко локализованным в пространстве и во времени. Этот феномен никак не был спонтанным, но, наоборот, институционализированным. Во Франции, так же как и в Испании, рынок образовывался не в противовес национальному государству, но благодаря ему. Государство и рынок рождаются вместе и вместе развиваются, причем первое оформляет второй. Ален Кайе пишет: «Нужно рассматривать государство и рынок не как радикально различные и противостоящие друг другу сущности, но как два аспекта одного и того же процесса. Национальный рынок и национальное государство появляются в одно и то же время и идут рука об руку»²².

Оба развиваются в одном направлении. Рынок дополняет движение государства, которое для укрепления своего авторитета методически разрушало все относительно независимые формы промежуточной социальности, быто-

вавшие в феодальном мире (сельские общины, семейные кланы, ремесленные цеха, братства и т. д.). Класс буржуазии и зародившийся вместе с ним либерализм продолжили и углубили эту атомизацию общества, задействовав эмансипацию индивида, разрушившую все формы солидарности и зависимости, мешавшие поступательному движению рынка. «С этой точки зрения, — отмечает Пьер Розанваллон, — государство и рынок отсылают к одной и той же форме социализации индивидов в пространстве. Их можно помыслить только в атомизированном обществе, в котором индивид автономен. Национальное государство и рынок, в социологическом и экономическом значении этих понятий, невозможны в пространстве, где общество развивается как глобальное социальное существо»²³.

Новая форма общества, появляющаяся в результате кризиса Средних веков, строится на базе индивида исходя из его этических и политических норм и интересов, постепенно разрушая то совпадение социального, политического, юридического, экономического и даже лингвистического пространства, которое стремилось реализовать феодальное общество. В XVII в. государство и гражданское общество все еще были единым целым: «гражданское общество» было синонимом политически организованного пространства. Различие между ними появляется в XVIII в., особенно начиная с Локка, который определил «гражданское общество» как сферу собственности и обмена. Государство или «политическое общество» с этих пор получило предназначение обеспечивать безопасность индивидуальных экономических обменов. Это различие, получившее точку опоры в сфере производства и обменов и приведшее к построению государства современного типа, характеризующегося специализацией ролей и функций, приводит к повышению ценности либо политического общества, основанного на социальном контракте (Локк), либо гражданского общества, основанного на спонтанной игре интересов (Мандевиль)²⁴,

Смит). Автономизируясь, гражданское общество открывает широкое поле для экономической логики интересов. В результате, как пишет Карл Поланьи: «С приходом рынка общество становится его помощником. Уже не экономические отношения встроены в общественные отношения, но общественные отношения встроены в отношения экономические»²⁵. В этом и заключается смысл буржуазной революции.

Общество принимает форму универсального порядка, отличного от порядка естественного или космического, совпадавшего с вселенским разумом. Его историческая объективация кристаллизуется вначале в доктрине права, развитие которой можно проследить от Жана Бодена до эпохи Просвещения. Параллельно политическая экономия стремится утвердиться в роли новой главной науки об обществе, воспринимаемом в оптике поступательного развития или прогресса. Общество отныне становится объектом специфического научного знания. Социальный мир в той мере, в какой он считается разумным и насколько его практики подчиняются инструментальной рациональности, понятой как принцип регулирования, вызывает к жизни определенное количество законов. Однако в результате такой рационализации единство общества и его символическое измерение становятся довольно проблематичными. Происходит это потому, что приватизация связей и отсылок ведет к фрагментации тела общества, умножению частных конфликтных интересов и, в конце концов, к деинституционализации. Появляются новые противоречия не только между буржуазией и остатками старого порядка, но и внутри самого буржуазного общества, например классовая борьба. Разница между общественным и частным, государством и гражданским обществом еще больше акцентируется в XIX в., приводя к дихотомии и противоречиям в восприятии социального пространства. Либерализм, распространив свое могущество, отныне продвигает «гражданское общество»,

совпадающее со сферой частных интересов, и выступает против «гегемонии» общественного сектора, т. е. государственной монополии на удовлетворение коллективных нужд. Он выступает также за распространение новых принципов регулирования общества на рыночной основе. «Гражданское общество» принимает все более мифическое измерение. Определяясь не самостоятельно, но на основе своей оппозиции к государству, оно приобретает все более расплывчатые контуры и выступает скорее как идеологический оператор, чем как четкая и законченная реальность.

В то же время начиная с конца XIX в. в чисто экономической логике регулирования и воспроизводства социума появляются изменения. Они связаны не с борьбой консервативных сил, но с внутренними противоречиями в новой общественной конфигурации. Социология рождается из сопротивления, которое оказывает реальное общество политическим и институциональным изменениям, опираясь на естественный порядок в борьбе против новых формальных и искусственных способов регулирования. У первых социологов восхождение индивидуализма породило двойственный страх: страх анонии, порожденной разрывом социальных связей (Дюркгейм), и страх «толпы», сформированной из атомизированных индивидов, объединяющихся потом в неконтролируемую массу (Ле Бон и Габриель Тард; оба тяготели к анализу социальных фактов на основе «психологии»). Первый получил отклик у контрреволюционных мыслителей, второй нашел понимание у тех кругов буржуазии, которые были озабочены защитой от «опасных классов».

Несмотря на то что рынок был установлен благодаря национальному государству, антагонизм между либерализмом и «общественным сектором» разрастается все больше. Либералы не прекращают нападок против Государства-Провидения, не понимая, что именно разрастание рынка сделало неизбежным растущее вмешательство государства.

Человек, рабочая сила которого отдана на откуп рынку, становится все более уязвимым, так как увеличивается риск, что либо она не найдет нанимателя, либо ничего не будет стоить на рынке. Современный индивидуализм разрушил органические отношения близости, которые, прежде всего, были отношениями солидарности и взаимопомощи, и привел к уничтожению всех традиционных форм социальной защиты. Рынок может регулировать отношения спроса и предложения, но не может регулировать социальные отношения. Не происходит ли это потому, что он игнорирует существование неутолимого спроса? Вмешательство Государства-Провидения становится необходимым потому, что лишь оно способно исправить наиболее явные противоречия и затушевать наиболее очевидные уродства. Вот почему, как хорошо показал Карл Поланьи, когда кажется, что либерализм празднует победу, он парадоксальным образом вызывает рост государственного вмешательства, способного хоть немного исправить безобразия, вызванные влиянием на общество «саморегулирующегося» рынка. Ален Кайе пишет: «Если бы не было Государства-Провидения, относительный социальный мир был бы сметен рыночной логикой абсолютно и незамедлительно»²⁶. Эта синергия рынка и государства долгое время характеризовала фордистскую систему. «Социальная защита, — заключает Поланьи, — есть обязательное сопровождение саморегулирующегося рынка»²⁷.

В той мере, в какой подобное вмешательство компенсирует разрушительную роль рынка, можно говорить о провоцировании государством «демаркетизации» общественной жизни. В то же время государство не может заменить собой общинные формы социальной защиты, разрушенные развитием промышленности, утверждением индивидуализма и экспансией рынка. Возможности государственного вмешательства достаточно ограничены по отношению к прежним формам социальной защиты. В то время как

прежние формы солидарности основывались на взаимных обязанностях каждого, государственная социальная защита в результате утраты членами общества ответственности превращает равноправных пайщиков в простых присутствующих. В то время как прежние формы коллективизма вырастали из системы конкретных взаимоотношений, государственное вмешательство представляется абстрактной, нереальной машиной, от которой все чего-то ждут и которой никто ничего не должен. Замещение прежних непосредственных форм солидарности безличным, внешним и непрозрачным покровительством отнюдь не представляется удовлетворительным. Напротив, такое покровительство является источником кризиса Государства-Провидения, которое по своей природе способно оказывать только социологически неадаптированное, а значит, экономически неэффективное вмешательство. Как писал Бернар Анжолрас: «Преодолеть кризис Государства-Провидения — значит изыскать условия для появления солидарной близости, которые являются также условиями реформирования экономических связей, вплоть до восстановления синхронии между производством материальных благ и производством социального»²⁸.

«Все унижение современного мира, все его обесценивание, — писал Пеги, — происходит из-за того, что современный мир признал возможным выставить на продажу те ценности, которые античный и христианский миры считали в принципе непрододаваемыми»²⁹. Либеральная идеология несет большую долю ответственности за это унижение из-за того, что она основывалась на нереалистичной антропологии и привела к ошибочным выводам. Идея, согласно которой человек свободно и рационально действует на рынке, является утопической, так как экономические действия никогда не являются автономными, но всегда зависят от общественного и культурного контекста. Не существует изначальной или врожденной экономической ра-

циональности: она вырабатывается всем общественно-историческим развитием. Товарный обмен не является универсальной формой ни общественных отношений, ни отношений экономических. Рынок — не универсальный, но локальный феномен. Он не реализует оптимальное соотношение спроса и предложения, так как учитывает только удовлетворяемый спрос. Общество всегда больше, чем совокупность составляющих его индивидуальных элементов, так же как класс всегда больше, чем элементы, из которых он состоит. Это происходит потому, что именно класс формирует составляющие его элементы, как это показал Рассел в теории логических типов. Наконец, абстрактная концепция обособленного, «деконтекстуализированного» индивида, поведение которого базируется на строго рациональных предпочтениях и который выбирает свою принадлежность на пустом месте, практически не выдерживает критики. Коммунаритаристские теоретики или теоретики, близкие к коммунаритаристам (Алистер Макинтайр, Майкл Зандель), наоборот, показали необходимость для индивидов общины, которая конституирует их горизонт, их эпистему и нужна как для формирования критического отношения к реальности, так и для выработки собственной идентичности и удовлетворения собственных целей. Общее благо и доктрина, определяющая способ жизни этого сообщества, и являются его коллективной идентичностью.

Современный кризис происходит из противоречия между абстрактным универсальным человеком с сопутствующей ему атомизацией и деперсонализацией социальных связей и реальностью человека конкретного, для которого социальные связи основываются на чувственных связях и отношениях близости с сопутствующими им сплоченностью и взаимными обязательствами.

Либеральные авторы верят в возможность общества, полностью соответствующего ценностям индивидуализма и рынка. Это иллюзия. Индивидуализм никогда не был

моделью для общественного поведения и никогда не будет ею впредь. Более того, есть основания думать, что индивидуализм может проявляться только благодаря тому, что общество все еще в каком-то отношении является холистским. «Индивидуализм никогда не может полностью заменить холизм и целиком господствовать в обществе. Более того, он никогда бы не смог эффективно функционировать, если бы холизм не отдавал ему дань неявным образом», — пишет Луи Дюмон³⁰. Это и придает идеологии либерализма ее утопическое измерение. Таким образом, в холизме нельзя видеть только следы прошлого, обреченные на уничтожение. Человек остается общественным существом. Холизм еще встанет в полный рост, когда вместо «гармонии естественных интересов» будет признано превосходство общего блага над частными интересами.

¹ La désenchantement du monde. Gallimard, 1985, p. 77.

² L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de l'individualité. Gallimard, 1989, p. 76–77.

³ L. Dumont. Homo Aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique. Gallimard, 1977, p. 17.

⁴ Некоторые либеральные авторы в то же время склонны проводить различие между автономией и независимостью, так же как и между субъектом и индивидом, между индивидуализмом и нарциссизмом. Автономия, в отличие от независимости, еще считается с необходимостью подчинения сверхиндивидуальным правилам — в том случае, если они имеют своим источником самодостаточную нормативность. Такого взгляда придерживается, в частности, Ален Рено (там же, с. 81–86). Автономия действительно имеет отличия от независимости. Но вопрос заключается не в этом. Основной вопрос в том, что же может сдерживать индивида и заставлять его уважать ограничения его свободы, если эти ограничения входят в противоречие с его частным интересом.

⁵ De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes (1819).

⁶ La vertu d'égoïsme. Belles lettres, 1993.

⁷ Op. cit.

⁸ Deuxième traité du gouvernement civil (1690). Chap. 2.

⁹ *Traité de la guerre et de la paix* (1625).

¹⁰ Маркс в той мере, в какой он придает либеральной идеологии фундаментальную эпистемологическую ценность, принадлежит к метафизике индивида, позволяющей считать его «одним из первых христианских мыслителей Запада» (Мишель Анри. Маркс. Gallimard, т. 2, с. 445). Реальность марксистского индивидуализма, прячущегося за фасадом коллективизма, была установлена многими авторами, начиная с Луи Дюмона. Пьер Розанвалон пишет: «Философия Маркса должна быть понята как попытка углубления идеологии индивидуализма. Концепция классовой борьбы имеет значение только при индивидуалистическом представлении общества. В традиционном обществе она не имеет никакого смысла» (*Le libéralisme économique. L'histoire de l'idée du marché*. Seuil-Points, 1989, p. 188–189). Маркс, конечно, отказывается от фикции Номо есоnomicus, но только потому, что та вызывает отчуждение индивида и привязывает его исключительно к сфере экономического интереса. Согласно Марксу, такой интерес ведет к отчуждению индивида от реальной жизни (данное утверждение можно рассматривать как лучшее в его творчестве). В то же время он нигде не говорит о необходимости следовать общему благу. Классовый интерес для него тоже остается довольно размытым.

¹¹ *De l'individualisme. Enquête sur le retour de l'individu*. PUF, 1985, p. 16.

¹² *Op. cit.*, p. 7.

¹³ *Recherches sur l'origine et les causes de la richesse des nations*. Garnier-Flammarion, 1991, vol. 1, lib. 3, chap. 4.

¹⁴ *Ibid.*, vol. 1, lib. 1.

¹⁵ Такова наиболее распространенная позиция либералов. Либертарианцы («анархо-капиталисты») идут гораздо дальше. Они отказываются даже от «минимального государства», предложенного Робертом Нозиком. По их мнению, государство, потребляющее труд, но не производящее капитал, является «вором».

¹⁶ *Harmonies économiques* (1851). Это хорошо известный тезис, озвученный Мандевилем в «Басне о пчелах»: «Частные грехи, публичная добродетель».

¹⁷ *Op. cit.*, p. 124.

¹⁸ *Op. cit.*, vol. 1, p. 92.

¹⁹ *Vers une anthropologie générale. Modernité et alterité*. Droz, Genève, 1992, p. 57.

²⁰ Splendeurs et misères des sciences sociales. Esquisse d'une mythologie. Droz, Genève, 1986, p. 347.

²¹ The theory of Moral Sentiments. Oxford, Clarendon Press, 1976, p. 86.

²² Op. cit., p. 333–334.

²³ Op. cit., p. 124.

²⁴ «Басня о пчелах» (1714).

²⁵ La grande transformation politique et économique de notre temps. Gallimard, 1983, p. 88.

²⁶ Op. cit., p. 332.

²⁷ Op. cit., p. 265.

²⁸ Crise de l'État social: liens et associations: éléments pour une socio-économie critique // Revue de MAUSS, 1 semestre 1998, p. 223.

²⁹ Note conjointe sur R. Descartes, Gallimard.

³⁰ Op. cit.

БУРЖУА

Буржуа, многократно осмеянный, разоблаченный, подвергнутый критике на протяжении веков, кажется, навсегда потерял свою актуальность. Редки сегодня те, кто причисляет себя к буржуазии, редки те, кто ее защищает¹. Как в правых, так и в левых кругах, кажется, договорились о том, чтобы прекратить все спекуляции на темы буржуазии. Социолог Беатрис де Вита констатирует: «Уже не существует модели буржуа, смешиваемого с грязью. После десяти лет, когда это слово употреблялось в уничижительном смысле, все как-то успокоились»². Между тем буржуазия в наше время не только весьма далека от того, чтобы быть классом, обреченным на вымирание, как об этом непредусмотрительно объявила Аделин Домар³, но и более соответствует не социальной прослойке, а ментальности, подчинившей себе все. Если мы уже не видим буржуа, то это не говорит об его исчезновении. Возможно, он распространился повсюду и не поддается локализации. «Буржуа буквально исчез, он уже не живой человек, а мифологический персонаж. Сейчас этот термин можно применить разве что к нескольким динозаврам, глядя на которых невозможно не умереть со смеху»⁴. Однако это слово стало бессодержательным именно потому, что содержание, к которому оно

отсылает, переполнило собой реальность. Жак Элюль пишет: «Задайтесь вопросом: кто такой буржуа? У самых рассудительных людей это вызовет такое беспокойство, что я не знаю, как с ним можно будет справиться»⁵. Попытаемся, однако, и мы поставить его в очередной раз. А для начала в общих чертах опишем историю образования и восхождения класса буржуазии.

Во Франции буржуазия обязана своим развитием династии Капетингов, заключившей с ней альянс для уничтожения феодальных порядков. В XI в. происходят масштабные завоевания. В течение последующих двух столетий развивается движение коммун: коммуны (городские общины), являющиеся ассоциациями городских «буржуа»⁶, воспринимают феодальные порядки как угрозу своим интересам. Буржуа, которые не являются ни нобилиями (знатью), ни сервами (зависимыми), а фактически единственными свободными людьми в феодальном обществе⁷, начинают прибегать к королевскому покровительству, чтобы освободиться от власти своих сеньоров. Буржуа «дезауируют» своих сеньоров, разрывая «письма буржуазии» (т. е. приписки к определенному месту), и умоляют короля принять их под свое покровительство, освободив их от прежних обязательств. Монархия Капетингов, будучи соперницей феодалов, берет этих горожан под крыло, создавая «королевскую буржуазию». Начиная с XII в. монархи добиваются, чтобы дела горожан рассматривались в королевских трибуналах, а не в судах сеньоров. Они также запрещают своим вассалам увеличивать налоги на горожан. Одновременно они распространяют повсюду более однородные законы, основанные на римском праве, а не на традиционном праве регионов и племен. В других местах Европы, где «торговая революция» не зашла столь далеко, горожане устраивают бунты против феодалов, ограничивающих их свободы (в Кельне в 1074 г., в Брюгге в 1124 г.).

Если при своем появлении буржуазия опиралась на Государство, то и в ходе ее восхождения то же самое Госу-

дарство было для нее хорошим подспорьем. Ведь оно представляло собой более абстрактную, более безличную власть, чем власть феодала. Благодаря ей буржуа получали торговые и профессиональные послабления, позволявшие им обходить религиозные и политические ограничения. Рассматривая юридические установления этих ассоциаций горожан, Макс Вебер не побоялся сказать, что с юридической точки зрения они представляли собой «революционную узурпацию». Государство, со своей стороны, рассчитывало прежде всего на финансовую поддержку со стороны буржуазии. Но, обретая такую поддержку, оно постепенно разрушало и феодальные связи, бывшие путями на его ногах. Это движение заметно усиливается в эпоху Столетней войны (1346–1452). Для того чтобы участвовать в войне, сеньоры были вынуждены передавать часть своих полномочий и прав другим людям. Буржуазия получала от этого прибыли. Рядом с сеньориальной экономикой возникал новый экономический сектор, эволюционировавший по направлению к капитализму. Опираясь на буржуазию, монархия Капетингов организовывала в паре с ней и королевскую власть и рынок, одновременно проводя объединение страны, завершившееся к концу XV в. «Без поддержки, которую буржуазия спонтанно оказывала королевской короне, последней было бы очень трудно собрать воедино те земли, которые сегодня составляют Францию», — пишет Пьер Луций⁸.

Феодальная система начинает рушиться в начале XV столетия. Одновременно появляется артиллерия, что сводит на нет значение укрепленных замков и крепостей. В то время как старая поместная аристократия начинает беднеть, союз между буржуазией и королевской властью крепнет. Монархи рекрутируют своих советников в среде буржуазии: Жак Кёр становится генеральным казначеем Карла VII. В XVI в. Франциск I по совету финансиста Полета начинает продажу должностей. Эти должности, облагаемые налогом, вскоре становятся наследственными. Луций пишет:

«Продажа должностей закрепила триумф буржуазии, развязала ей руки в торговле и промышленности. В то время как аристократия, обезглавленная или разоренная во время войны, забрасывала свои земли и посылала своих детей служить ко двору, буржуазия богатели и становилась подлинной хозяйкой страны»⁹.

Параллельно Государство изыскивает новые возможности для увеличения финансовых и фискальных доходов, которые бы расширили его могущество. Начиная с XIII в. оно ведет «капиталистическую» деятельность, основанную на рационализации экономики. Кольбер, будучи потомком многочисленных поколений торговцев, сказал: «Я думаю, что все будут согласны со мной в том, что величие и могущество государства измеряется тем количеством денег, которым оно располагает»¹⁰. С этой целью государство развивает крупномасштабную коммерцию и расширяет рынок в «дефеодализованном» пространстве, ставшем гомогенным благодаря унификации законодательства. Внутриобщинные неденежные обмены, основанные на взаимозависимости, становятся неприемлемыми с фискальной точки зрения, их необходимо свести к минимуму. «Государство жизненно заинтересовано в развитии рыночной экономики и сворачивании нерыночных обменов, — пишет Пьер Розанвалон. — Его политические и налоговые амбиции соединяются, чтобы создать рынок»¹¹. Современный рынок является результатом не «естественной экспансии» локальных рынков, но «крайне искусственного стимулирования» (Поланьи), порожденного публичной властью. Карл Поланьи пишет: «Экономическая история показывает нам, что национальные рынки никогда не появлялись в результате эмансипации от правительственного контроля. Напротив, рынок был результатом осознанного, а часто и насильственного вмешательства Государства, навязывавшего населению новую экономику с неэкономическими целями»¹². Образование рынка, ставшее возможным благодаря демонтажу феодальной системы, повлекло за собой и появление новой системы цен-

ностей, в рамках которой человек был обречен изыскивать прежде всего свой частный интерес. Внедряя повсюду «промышленную свободу», Государство, таким образом, атаковало традиционную общинную солидарность. Отныне оно распространяет свою власть на *субъекты*, а не на автономные группы. Оно разрывает связи индивида с его близкими, начиная процесс, который позже радикализирует буржуазная революция. Государство-нация строится в то же время, что и рынок, усиливая подъем буржуазии. Дюркгейм говорил: «Этатизм и индивидуализм идут рука об руку».

Многочисленные авторы вскрыли эту тесную связь между государством-нацией, индивидуализмом и рынком. Пьер Розанвалон отмечает: «Рынок является прежде всего структурированием и репрезентацией социального пространства. С этой точки зрения, государство-нация и рынок отсылают к одному и тому же способу социализации индивидов в пространстве. Они немыслимы вне рамок атомизированного общества, в котором индивид является абсолютно самостоятельным. Существование государства-нации и рынка в социологическом и экономическом смысле невозможно в обществе, понимаемом как органическая социальная сущность»¹³. Именно в этой перспективе становятся понятны действия монархии Капетингов по разрушению совместно с буржуазией социальных связей, доставшихся в наследство от феодализма. Государство «не прекращало систематически разрушать все промежуточные формы социализации, характерные для феодального мира, которые делали возможной жизнь самодостаточных общин: семейные кланы, сельские общины, ремесленные цеха, братства и т. д. Государство воспринимает общество как свою собственную территорию. Оно разрушает все связи для того, чтобы сделать из индивида „сына гражданского общества“ (Гегель). Освобождая индивида от всех прежних форм зависимости и солидарности, оно развивает атомизацию общества. Только в таком атомизированном обществе оно и может существовать»¹⁴. Аналогичное наблюдение делает

и Жиль Липовецки: «Совместные действия современного государства и рынка и образовали ту пропасть, которая навсегда отделила нас от традиционных обществ. Они позволили создать общество, в котором индивидуальный человек является конечной целью и существует только для себя самого»¹⁵. Таким образом, понятия «буржуазия», «капитализм», «модерн» являются эквивалентными. Исследовать происхождение буржуазного класса — значит вскрывать истоки современности¹⁶.

В XVI в. великие географические открытия позволили наладить постоянный приток драгоценных металлов в Европу из Нового Света и тем самым освободили ее от зависимости от Востока. Прежде всего, они открыли возможность для неограниченного накопления богатств и безграничной экспансии. Экономическая деятельность детерринализируется, и большие торговые компании начинают заниматься вполне легальным вооруженным грабежом (обмен товарами с туземцами уступает место навязанной неравноправной торговле). Страсть к золоту соединяется с предпринимательским духом. Большой капитализм начинает свое развитие. Повсюду открываются товарные биржи. На фасаде биржи, появившейся в 1531 г. в Антверпене, было написано: «Для торговцев всех наций».

Одновременно, как уточняет Карл Поланьи, «в XV и XVI вв. Государство своими действиями навязывает торговую систему, уничтожающую протекционизм городов и мелких княжеств. Меркантилизм разрушил партикуляризм, охранявший локальную и межмуниципальную торговлю. Он перескочил через барьеры, возведенные местной торговлей, и тем самым уничтожил различие между городом и деревней, так же как и между разными регионами»¹⁷.

Именно с XV в. деньги начинают играть самостоятельную, субстанциальную роль. Это признают Эразм Роттердамский: «Деньги подчинили себе все» (*Pecunia obediunt omnia*) и Ганс Сакс: «Деньги это земной бог» (*Gelt ist auf Erden der irdisch Gott*). Феодалное общество должно было

полностью подчиниться понятию общего блага: дворянство и корпорации приносили торжественную клятву подчиняться его требованиям. Частная собственность была признана не как абсолютное право или право в себе, но исходя из практического расчета (богатства лучше используются частными лицами, нежели коллективами) и всегда с ограничениями. До того времени расчеты в экономике применялись как крайнее средство. Отныне в расчетах стали стремиться к точности: «Идея о том, что расчеты должны быть точными и обязательно сходиться, — очень современная идея» (Зомбарт). До этого деньги существовали только для того, чтобы их тратили. Фома Аквинский писал: «Польза денег в том, что их можно потратить» (*Usus pecuniae est in emissionem ipsius*). «Извлечение прибыли ради прибыли, *lucrum in infinitum*, спекуляция и стремление к доходам до того были клеймены как постыдная страсть. В Средневековье бытовало суровое отношение к продаже и перепродаже с прибылью вещи, в которую не был вложен труд. Средневековым людям казался неоправданным доход, полученный только от самого факта посредничества продавца. По этой же причине Церковь осуждала ростовщичество»¹⁸. С этой точки зрения, мы присутствуем при настоящем перевороте ценностей, который постепенно проводила буржуазия. Предварительные расчеты становятся основой торговли. Стремление к прибыли трактуется уже как добродетель»¹⁹. Антуан де Монкретьен в трактате «Политическая экономия», посвященном Людовику XIII, объявил обогащение самодостаточной целью: «Счастье людей состоит главным образом в богатстве».

Экономическая деятельность тоже изменила свою природу. Она была эмпирической, а стала рациональной. Раньше она должна была удовлетворять человеческим потребностям, отныне человек стал приспосабливаться к ее законам. Она была экономикой спроса и потребления, а стала экономикой предложения и обмена. Чем более расширялся рынок и чувствовалась необходимость в увеличении экономи-

ческих связей, тем более возрастала роль торговца, т. е. того представителя экономического класса, который был прежде всего заинтересован в количественном аспекте производства. Вернер Зомбарт подчеркивал: «Коммерция ориентирует дух человека по направлению к количеству, концентрирует его внимание и интерес на количественной стороне вещей. Торговец по доброй воле склоняется к их количественной оценке. Это происходит потому, что он не привязан никакими узами к тем предметам, которые он продает или покупает. Торговец проявляет к объектам своей коммерции внешнее и незаинтересованное отношение. Он видит в них только объекты обмена, и отсюда — количественная оценка вещей: объект обмена является величиной, и только эта величина интересна для коммерсанта»²⁰.

Поворотным пунктом по направлению к модерну была и Реформация. В то время как Лютер яростно нападал на рождающийся капитализм, Кальвин, напротив, пытался согласовать его с христианской моралью. Пуритане Англии и Голландии, а затем Америки считали большие прибыли знаком богоизбранности. Однако католическая Церковь, несмотря на свое отношение к деньгам, также внесла вклад в появление буржуазного капитализма. С одной стороны, она развивала идею о самоценности труда: человек находится на земле для того, чтобы работать, и работать все больше. Осуждая досуг (*otium*), она призывала к не-досугу (*neg-otium*), т. е. к «негоциантству», торговле. С другой стороны, вся ее мораль основывалась на идее рационализации поведения: греховно то, что противоречит требованиям разума. Вот почему Фома Аквинский осуждал одновременно и праздность (*otiositas*), и всякие проявления «эксцессов» и страсти. Зомбарт отмечал: «Если говорить о роли, которую сыграла католическая религия в формировании и развитии капиталистического духа, то нужно задуматься о том, что идея фундаментальной рационализации благоприятствовала капиталистическому образу мыслей, рассудочному и целеустремленному. В сущности, идеи прибыли

и экономического рационализма являются лишь приложением к тем правилам, которые католическая Церковь предъявляла к жизни в целом. Для того чтобы капитализм мог развиваться, естественный человек, человек импульсивный, должен был исчезнуть, а жизнь — с ее спонтанностью и оригинальностью — уступить место рациональному началу. Короче говоря, условием расцвета капитализма было переворачивание, трансформация всех ценностей. Именно это и породило искусственное и замысловатое существо, называемое нами *homo economicus*²¹.

В этой новой обстановке средневековое мировоззрение потерпело крах. Картезианство, пришедшее на смену номинализму, породило новое отношение к чувственно воспринимаемому миру. Дух и материя радикально разошлись, так же как Бог и мир, мысль и действие. Реальность стала разорванной и дискретной. Мир становится *объектом*, которым можно овладеть с помощью разумной деятельности, который можно рационализировать. Он становится вещью среди вещей. А все вещи можно оценить и измерить. Все они имеют свою цену, т. е. обменную стоимость, зависящую от спроса и предложения и определяемую их редкостью.

В прошлом личность человека формировалась в рамках его традиционной принадлежности: индивид *прославлял* и одновременно *продолжал* то, что ему предшествовало. Этот способ мировосприятия придавал ценность истокам. Отныне *новое* обретает самооценку. Дух предпринимательства подразумевает ориентацию в будущее. В то же время достижение нового состояния свободы мыслится как освобождение от оков прошлого. Экономическая деятельность считается безграничной: капиталистическая экономика должна работать сверх обычных нужд, постоянно достигая нового уровня. Нужно *изменить* мир, постоянно создавая что-то новое. Оптимум теперь совпадает с максимумом, лучшее сводится к большему. Появляется одержимость работой, изменениями, движением. Нужно изменить мир, чтобы *сделать* его индустриальным, финансовым и техни-

ческим. Как верно заметил Жак Эллюль: «Постоянное движение, сдвигание всего с насиженных мест являются более важной характеристикой буржуазии, чем частная собственность. Она заставляет работать весь мир. Она проводит череду революций, чтобы установить или навязать нужный политический режим. Она часто в короткий срок радикально меняет экономические структуры, постоянно замещает их новыми и завоевывает всю землю»²².

В XVII и XVIII в. буржуа изобрел идею о том, что он появился на земле, чтобы быть «счастливым». Это была наиболее *естественная идея*²³. Развитие индустрии и техники породило иллюзию о том, что счастье находится на расстоянии протянутой руки. Достаточно только уничтожить все препятствия, унаследованные от прошлого. Человечество безальтернативно движется вперед. Что же до счастья, то оно стало восприниматься как материальное благосостояние (достаток и комфорт), зависящее от внешних обстоятельств, достигаемых трудом. Также можно стать счастливым, когда общество станет «лучше». Идеология счастья, таким образом, сопрягалась с прогрессом, который давал ей свое поручительство.

Прогресс — это прежде всего продолжающееся экономическое развитие. Развитие более уже ни созревание до состояния полноты, ни достижение какой-либо нормы или цели. Отныне это неопределенное прибавление определенных количеств. Развиваться — значит «достигать состояния, которое нельзя определить ничем иным, как способностью переходить к новым состояниям» (Корнелиус Касториадис). Другими словами, буржуазия привнесла понятие «бесконечность»: сегодня является лучшим, чем вчера, но худшим по отношению к завтра. В то же время, помещая бесконечное в мир, буржуазия, независимо от своего отношения к религии, приводила к духовной зашоренности. Об этом очень хорошо сказал Николай Бердяев: «Буржуа, в метафизическом смысле этого слова, это человек, который верит только в вещи, которые можно увидеть и потрогать, чело-

век, стремящийся к стабильности и уверенности. Он не отдает себе отчета в тщетности и ничтожности благ этого мира. Он принимает во внимание только экономическую мощь. Буржуа живет в конечном, он отвергает путь в бесконечное. Бесконечным он считает только экономическое развитие. Он признает бесконечность увеличения благосостояния, он не видит границ для перекраивания жизни, но тем самым конечное все больше его поработывает». Бердяев заключает: «Именно буржуа создал царство вещей, но именно вещи его поработывают и им управляют»²⁴. В мире, превращенном в объект, человек тоже становится вещью.

Долгое время у буржуазии был союз с монархией. Однако затем внутри этого союза возникли трения. Очень рано буржуазный класс перестал удовлетворяться простой благосклонностью Государства. Он стал искать возможности взять его под контроль, что выразилось в восстании Этьена Марселя (1358), а также в других восстаниях в правление Людовика XI, Франциска I, Людовика XIV. Однако в эти эпохи у буржуазии еще не хватало сил для контроля над Государством. Только в XVIII в. буржуазия достаточно окрепла, чтобы захватить власть. В отношениях буржуазии с Государством можно выделить три этапа. На первом этапе буржуазия видит в покровительствующей ей политической власти только инструмент для создания рынка. На втором этапе благодаря достигнутым ранее позициям она создает оптимальный для нее тип экономического господства. Наконец, на последнем этапе она стремится к господству политическому. Начиная с 1750 г. богатая, могущественная, проникнутая идеями Просвещения буржуазия уже не нуждалась в короле, ставшем препятствием для ее целей. Монархия, со своей стороны, выродилась в абсолютизм. Буржуазия взяла власть в Англии в 1688 г.²⁵, в 1789 г. это повторилось во Франции.

В своем неутолимом стремлении к полной свободе действий буржуазия прониклась убеждением, что поиск максимально возможной прибыли является наиболее легитимным чаянием. Она стремится разрушить все, что кажется ей

ограничением экономической активности: политику, традиции, сословия, общины. Вхождение в Модерн разрушило все противовесы, которые способствовали, по выражению Шарля Пегу, тому, что слава не была только временным и преходящим явлением: «С приходом современной эпохи потерпели крах некогда могущественные силы. Однако это падение отнюдь не способствовало расцвету могущества духа, предоставляя ему свободное поле. Напротив, подавление этих сил способствовало только силе и могуществу денег. Оно освободило место для их ничем не ограниченного господства».

Известно, что все лидеры революции были буржуа. Однако они совершали революцию не от своего имени, но во имя «прав человека». То есть буржуазия скрывала свои истинные интересы под флером «универсального». Она искренне полагала, что ее собственные, присущие только ей качества являются общечеловеческими ценностями, теми самыми, что могут наделить достоинством абстрактного индивида. Отсюда исходит убеждение в том, что собственность является «естественным правом», что человек — это собственник самого себя и что его главной целью является поиск наибольшей возможной выгоды. Общественный интерес является не более чем равнодействующей частных целей, достигнутых наилучшими средствами. После такого определения права победу одерживает идея о том, что главной целью жизни является поиск блага для каждого отдельно взятого индивида. Результат этого процесса констатировал Мунье: «Сводя человека к абстрактной индивидуальности, не имеющей ни призвания, ни сопротивляемости, ни ответственности, буржуазный индивидуализм отдал его под власть царства денег, т. е. создал анонимное общество, управляемое безличными силами»²⁶.

Освободившись от монархии, буржуазия точно так же захотела освободиться и от народа, чтобы обрести абсолютную власть. Чтобы это осуществить, она избрала политическое понятие «нации», абстрактного единства, позво-

ляющего отнять у народа суверенитет, который ему был торжественно обещан. Теоретически народ является «сувереном». Фактически же суверенитет принадлежит нации, представляющей народ в его юридическом конституционном аспекте. В то же время только парламент может выступать и принимать законы от имени нации, а избирательное право предоставлено лишь «активным», т. е. состоятельным избирателям. Таким образом, в реальности все решали представители буржуазии, чему способствовал избирательный ценз²⁷.

Буржуазии понадобилось еще несколько десятилетий, чтобы закрепить за собой власть. Однако она быстро преодолела все этапы. В эпоху Реставрации и Июльской монархии ее представители заняли посты, зарезервированные до той поры за аристократией (в дипломатии, системе внутренних дел, местном самоуправлении). Людовик XVIII принял конституцию, копированную с английской модели. Буржуазное процветание с помощью колониальной экспансии выросло при Карле X и Луи Филиппе. Гизо в своем эссе «Современное состояние правительства и оппозиции во Франции» (1821) провозглашает, что будущее принадлежит «лавочникам», советует буржуазии обогащаться и без стеснения заявляет, что «народами хорошо управлять, когда они голодны». Выступая 3 мая 1837 г. в Палате депутатов, он говорит о том, что его программа заключается в «преобладании средних классов во Франции». После революции 1848 г. и в эпоху Второй империи начинается эпоха беспрецедентной экспансии либерального капитализма, ознаменованная также небывалым ростом промышленного пролетариата. Образование Третьей республики в 1875 г. знаменует собой полную победу финансовой буржуазии. 1900 год стал годом Всемирной выставки, Колеса обозрения, «Мулен Руж» и президента Лубэ. «Прекрасная эпоха» стала эпохой триумфа буржуазии, слегка затеняемого рабочим движением и недовольством горстки правых экстремистов.

Похожая эволюция наблюдалась и в Англии, где трения между промышленной буржуазией и поместной аристократией выразились в *Poor Law Amendment Act* 1834 г., отменившем постоянное место жительства и право на минимальный доход: промышленность нуждалась в легкоперемещаемых и бесправных рабочих. Выступая в 1796 г. в Палате общин, Уильям Питт утверждал: «Закон о постоянном месте жительства мешает труженикам свободно продавать свою рабочую силу на рынке по наилучшей цене». Отрыв от корней был необходим исходя из экономических требований. Результатом стало образование мобильного и оторванного от своих традиционных связей пролетариата, продающего свою рабочую силу по дешевой цене, чтобы не умереть с голоду. В то время как во Франции запрещались рабочие союзы, в Англии чартистов, выступавших за отмену избирательного ценза, бросали в тюрьму.

Буржуа XIX века самоопределялся благодаря своему статусу, рангу, состоянию и связям. Он — тот, кто «держит салон» (Сеньобос), кто «располагает возможностями» (Андре Зигфрид), даже тот, кто «владеет фортепьяно». Принадлежит ли он к средней, мелкой или крупной буржуазии, к буржуазии торговой или промышленной, к слою рантье или является «интеллектуальным и либеральным» буржуа, у него примерно одни и те же привычки, неписанные правила поведения, облик и даже матримониальные предпочтения²⁸. Это эпоха «буржуазного христианства», против которого так яростно выступали Пеги, Блуа и Бернанос, а Прудон в то время даже заклеил Церковь как «горничную наиболее невежественной и консервативной буржуазии»²⁹. Это также эпоха «прогресса», ознаменованная триумфом сциентистской идеологии: буржуа верит в науку так же, как он верит в железную дорогу, автобус и газовое освещение. Однако это также эпоха буржуазного гротеска, буржуа высмеивали романтики, артисты, богема и живописцы. Традиция изображать буржуа в качестве смешного, одуроченного персонажа, старикашки или рогоносца вос-

ходит к Мольеру, если не к баснописцам Средневековья. Однако именно в XIX в. эта художественная традиция достигает наивысшего расцвета. Скрудж и Грэдринд у Диккенса, а также такие персонажи французской литературы, как Перришон, Фенуйяр, Бювар и Пекюше, месье Пуарье, Прюдом, Цезарь Биротто, приходят на смену буржуа-джентльмену. Они вызывают к жизни народный роман и бульварную комедию (водевиль) таких авторов, как Лабиш, Клеман Вотель, Жюль Сандо. Они вдохновляют остроумие Бодлера, кисть Домье и карикатуристов «Масленки». Флобер, который был убежден, что единственным способом быть хорошим буржуа является прекратить быть им, написал такую фразу: «Я называю буржуа того, кто мыслит низко».

Гюисманс писал в одном ядовитом пассаже: «Буржуазия, более злостная и грязная, чем обнищавшая аристократия и падшее духовенство, переняла у них фривольное бахвальство и блеклое чванство, которые в ее исполнении стали еще хуже от ее безвкусицы. Она украла у них их пороки, превратив последние в омерзительные по лицемерности грехи. Авторитарная и скрытная, низкая и трусливая, она постоянно приносит в жертву одураченную ею толпу. Она сняла с нее намордник, чтобы натравливать ее, когда потребуется, на старые касты, лишённые ею власти. Когда-нибудь все это прекратится, из плебса по соображениям гигиены будет выпущена вся кровь, и буржуа, опьяненный своей властью и своими деньгами и распираемый от собственной глупой гордыни, воцарится на троне. Результатом его пришествия будет удушение любой интеллигентности, смерть всякой порядочности, уничтожение всякого искусства. Это будет настоящей американской каторгой, распространенной на наш континент: огромное, глубочайшее, безразмерное хамство финансиста и выскочки станет объектом поклонения. Оно воцарится над мерзостным городом идолопоклонников, которые будут распевать ему свои беззаконные литании, поклоняясь фасадам банков как священным скрижалям»³⁰.

Буржуа, обвиненный во всех грехах, кажется, стал Протеем. Ему вменяли в вину культ денег, тягу к безопасности, реакционный дух, интеллектуальный конформизм, отсутствие вкуса. Его называли филистером, эгоистом, посредственностью. Его отныне именуют выскочкой, эксплуататором народа, вечно сытым, самодовольным кретином. Его критики, часто противоречившие друг другу, сходились в общей ненависти к его карикатурному облику, но различались в принадлежности к социальным группам, из которых они вышли, и в том идеальном типе, который они предлагали в противоположность буржуа. Буржуазия была презируема правыми антилибералами, часто по эстетическим причинам и во имя «аристократических» ценностей (буржуазный мир уродлив и претенциозен, его ценности посредственны), в то время как левые ополчались на него во имя моральных и народных ценностей (буржуа были «привилегированными»). Эта двойная критика была очевидно амбивалентной. Она показала, что буржуа воспринимается одновременно как эксплуататор и антигерой, как элита и фальшивая элита, как наследник аристократии и карикатура на нее.

Рабочее движение, направленное против буржуазии, моментально разделилось по своим стратегическим установкам. Нарождающийся социализм раскололся на оппортунистов и революционеров, на «коллективистов» и «ревизионистов». Его реформистское крыло в конце концов решило сыграть в парламентские игры. Революционный синдикализм, напротив, утверждал, что буржуазию невозможно победить на ее поле. Он проповедовал прямое действие и клеймил «посредников», не позволявших рабочему классу выдвигать свои требования напрямую. Сорель и Лагардель особенно резко осуждали принятие социализмом правил буржуазного общества и его эволюцию по направлению к социал-демократии.

Отношение Маркса к этому вопросу чрезвычайно двусмысленно. С одной стороны, он обвинял буржуазию в став-

ших общеизвестными фразах: «Повсюду, где буржуазия захватила власть, она сбросила феодальные, патриархальные и идиллические отношения. Она безжалостно разбила все связи, соединявшие феодального человека с высшими ценностями, чтобы не оставить другой связи между людьми, кроме холодного интереса, жестких требований платежа в срок. Она размыла священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма и наивной сентиментальности в ледяных водах эгоистического расчета. Она превратила личное достоинство в простую обменную ценность. Она заменила многочисленные свободы, завоеванные дорогой ценой, одной безжалостной свободой коммерции. Буржуазия сорвала сакральный ореол со всех профессий, вплоть до самых почитаемых. Она сделала из врача, поэта, священника, ученого наемных работников у себя на содержании. Буржуазия сорвала вуаль сентиментальности с семьи и превратила отношения внутри нее в чисто денежные отношения». Вместе с тем Маркс счастлив констатировать, что буржуазия «подчинила деревню городу» и похоронила отношения взаимности, характеризовавшие буржуазное общество. Он подчеркивает ее «в высшей степени революционный характер» и роль, которую она сыграла в развитии производительных сил: «Буржуазия не может существовать, не изменяя революционным способом производственные силы, т. е. условия производства, а тем самым и все социальные отношения. Растворяются все традиционные и неподвижные социальные связи с сопровождавшим их роем древних и почитаемых концепций и идей: все, что приходит на их место, устаревает, не успев заостенеть. Все, что казалось постоянным и тяжеловесным, испаряется как дым, сакральное профанируется, и люди вынуждены наконец оценить условия своего существования и взаимные отношения непредвзято. Буржуазия, подталкиваемая нуждой новых свершений, покорила весь земной шар. Для нее необходимо внедряться повсюду, эксплуатировать повсюду, повсюду устанавливать отношения. Эксплуатацией мирового

рынка буржуазия придала космополитический характер производству и потреблению во всех странах мира. К недовольству реакционеров, она лишила промышленность ее национальной основы. Старые национальные индустрии разрушаются день ото дня. Под страхом смертной казни она заставила все народы принять буржуазный способ производства. Она заставляет их внедрять у себя цивилизацию, т. е. становиться буржуазными. Одним словом, она переделывает мир по своему лекалу. Буржуазия все более и более препятствует распылению средств производства, собственности и населения. Она переселила население в города, провела централизацию средств производства и сконцентрировала собственность в немногих руках. Фатальным последствием этих изменений была политическая централизация. Независимые провинции, связанные в слабую федерацию, обладавшие разными законами, правительствами, интересами, таможенными тарифами, объединились в одну нацию с одним правительством, одним законодательством, одним буржуазным национальным интересом, одной таможенной границей»³¹.

Фактически Маркс так и не определил, что же означает «буржуазный класс», указав только на то, что он является держателем капитала. Он практически ничего не говорит об историческом и социологическом происхождении этого класса. Он видит, что буржуа прежде всего *человек экономический*. В то же время в той мере, в какой он отводит экономике решающую роль, его критика буржуазии может разворачиваться только в ее собственном смысловом поле. Другими словами, его экономизм мешает ему провести радикальную критику буржуазных ценностей. Напротив, они его очаровывают, соблазняют. Не была ли буржуазия первым классом, вознамерившимся *переделать мир*, вместо того чтобы его понять? Призывая покончить с эксплуатацией, за которую несет ответственность буржуазия, он тем не менее не отказывается от буржуазных ценностей: с опре-

деленной точки зрения, бесклассовое общество — это все население мира, ставшее буржуазией³².

Не менее двусмысленны и фашистские идеологии. Теоретически враждебные либерализму, приверженные принципу «ни правое, ни левое», они очень часто ограничиваются радикализацией «национальной» консервативной группы поддержки, в большой мере приверженной буржуазным ценностям. Огромную часть их электората составляли представители среднего класса, напуганные кризисом и боявшиеся угрозы модернизации. Они постепенно «обуржуазили» фашизм. Противопоставляя «промышленный и производительный» капитализм капитализму «спекулятивному и финансовому», они ограничивались борьбой с «жирными», с представителями потомственных буржуазных фамилий³³, не ставя вопрос о логике капитала. Они выставляли возражения морального порядка, к которому была так привязана мелкая буржуазия, «самый несчастный из социальных классов», по выражению Пеги³⁴. Рене Жоанне, автор «Похвалы французской буржуазии», испытывал в то же время симпатии к фашизму Муссолини. Перечитывая сегодня «Манифест молодых правых», опубликованный Дрье де ла Рошелем в *Revue hebdomadaire* от 16 января 1926 г., можно констатировать, что «молодые правые» гордо провозглашали себя буржуа: «Мы добровольно и принципиально говорим о том, что наши лидеры являются буржуа и что буржуа, являются ли они таковыми по происхождению или выдвинулись благодаря талантам, должны сочетать свою власть с ответственностью»³⁵. Впрочем, идеология труда, продуктивизм, теория «борьбы за жизнь», часто вырождавшаяся в расизм или, как минимум, в социал-дарвинизм, также являются буржуазными родимыми пятнами фашизма. Они имеют свои корни в либерально-буржуазных концепциях конкурентоспособности и эффективности. Фашистские движения, а уж тем более фашистские режимы были привержены и буржуазному национализму. Как писал Эмманюэль Мунье: «Они боролись с индивидуализмом внутри своих границ и в то

же время яростно отстаивали его на уровне нации»³⁶. В то же время буржуазия может защищать нацию, родину, установленный порядок, только если при этом она защищает свои интересы³⁷.

Наиболее решительную критику капитализма мы находим в XX веке у нонконформистов 30-х годов³⁸, а еще раньше — у Шарля Пегги, согласно которому весь мир страдает от капиталистической забастовки. «Я не устаю повторять, — пишет Пегги, — что все зло идет от буржуазии. Любое извращение, всякое преступление. Я не устаю повторять, что именно буржуазия первая начала бастовать и всякая забастовка берет начало в буржуазии. После того как буржуазия стала рассматривать работу труженика как биржевую ценность, сам труженик стал рассматривать ее так же. И в связи с тем, что буржуазия стала систематически оказывать влияние биржевым бумом или крахом на работу тружеников, сами труженики стали использовать ту же самую биржевую тактику»³⁹.

Буржуазию можно рассматривать и как класс, и как представительницу определенной ментальности, носителя своеобразной системы ценностей. Макс Шелер рассматривал буржуазию как «биофизический тип», извращенная витальность которого подпитывается неудовлетворенностью и расчетливым эгоизмом. Буржуа никогда не рассматривает вещи сами по себе, он всегда задается вопросом: «Какая мне от этого выгода?»⁴⁰ Эдуард Шпрангер различает шесть типов личности, среди которых буржуа соответствует «человеку экономическому»: тому, кто не принимает в расчет ничего, кроме полезности вещей⁴¹. Для Николая Бердяева буржуазность — это главным образом духовная категория. Эдмон Гобло говорил: «Буржуа этот тот, кто перенял нравы буржуазии»⁴². И наконец, Андре Жид заключает: «Меня мало занимают общественные классы. Буржуа можно увидеть среди аристократов, так же как и среди рабочих и бедняков. Я распознаю буржуа не по его социальному уровню или костюму, а по уровню его мыслей. В буржуа прослеживается

ненависть к не приносящему прибыль, к незаинтересованному. Он ненавидит все, что выше его уровня».

Зомбарт также видит в буржуа психологический тип, который был в неравной степени распространен среди европейских народов, но получил преобладание благодаря развитию капитализма. Разумеется, он признает и связь между капиталистическим духом и самим капитализмом. В то же время признавая, что психические и духовные факторы влияют на психическую жизнь так же, как последняя определяет их, и напоминая, что институты являются результатом человеческой деятельности, а производитель предшествует продукту, он утверждает, что капиталистический дух в каком-то смысле предшествует капитализму. Это значит, что для развития капитализма нужны характеры и темпераменты, к нему предрасположенные: темпераменты более интровертные, более сконцентрированные, более склонные к накопительству, чем к расточению⁴³. Такой капитализм, по Зомбарту, появляется в торговых республиках Северной Италии и особенно во Флоренции в конце XIII в.⁴⁴ Законченный тип буржуа мы находим уже у Леоне Баттиста Альберти, автора трактата «Об управлении семьей» (*Del governo della famiglia*), написанного между 1434 и 1441 г. Он характеризуется тягой к накоплению и рационализации экономического поведения. Все это Альберти называет «святым духом порядка» (*sancta cosa la masserizia*). Согласно этому автору, необходимо не только не тратить больше, чем ты имеешь, но и тратить меньше, чем приобретаешь, т. е. накапливать, так как богатеешь не только много приобретая, но и мало тратя. Зомбарт пишет: «Доктрина буржуазных добродетелей начала особенно интенсивно развиваться после Кватроченто (XV в.). То, что было накоплено предыдущими поколениями городских обывателей, Альберти решил вдолбить в голову своим ученикам»⁴⁵. Это те же самые рецепты, которые мы находим в двух больших трактатах буржуазной морали, написанных на заре модерны: «Безупречном негодяе» Савари 1675 г. (*Le parfait*

negociant) и «Истинном английском купце» автора «Робинзона Крузо», Даниэля Дефо (*The Complete English Tradesman*), 1725 г. Первый говорит о сугубо мирной природе торговых отношений. Второй, настаивая на автономии экономической деятельности, сурово осуждает с пуританских позиций аристократические нравы той поры: «Когда я вижу молодого купца, держащего лошадей, направляющегося на охоту, дрессирующего собак, мне становится страшно за наше будущее». Те же идеи (критика фриivolности, бесполезных расходов) присутствуют у Локка и Бенджамина Франклина. Буржуазные добродетели старого стиля — умеренность, воздержанность, накопление, прилежание, дух порядка и расчета — расцвели именно в англосаксонском мире, стимулируемые кальвинизмом и пуританством. Эти добродетели должны были повсюду упразднить фантазию, страсть, порыв, щедрость, «утяжелить» вещи, распространить везде законы и регламентацию, привить практический интерес к любой повседневной деятельности. Франклин оправдывает добродетель, говоря, что она, прежде всего, полезна. В каждом действии буржуа должна проявляться «экономическая мудрость» (Зомбарт).

Старые буржуазные добродетели противостоят, прежде всего, аристократическому, сеньориальному образу жизни: практике даров, мотовству, нерасчетливым тратам, расточительности, одним словом — щедрости во всех ее проявлениях. Зомбарт описал эту оппозицию двух темпераментов в следующем отрывке: «Эти два фундаментальных типа, человека, который тратит, и человека, который накапливает, сеньориального и буржуазного темперамента, входят в противоречие при любых обстоятельствах, в любой ситуации. Каждый из них оценивает жизнь и мир таким образом, что для противоположного типа при такой оценке не остается места. Первый из этих темпераментов удовлетворяется самим собой, второй является стадным. Первый представляет личность, второй — индивидуальность. Первый является эстетствующим и эстетским, второй — моралистским. Носи-

тели первого поют и играют, носители второго лишены всякого слуха. Одни расцветивают себя всеми цветами, другие бесцветны. Одни художники (по своим склонностям, но не всегда по профессии), другие функционеры. Одни сделаны из шелка, другие из сукна»⁴⁶.

Басня Лафонтена «Стрекоза и муравей» в шутильной форме демонстрирует полное переворачивание ценностей. «Все, что для аристократа означает упадок, становится идеалом для буржуазии», — пишет Эвола. Франклин отмечает: «Остерегайся принимать обиды слишком близко к сердцу. Они не то, чем кажутся на первый взгляд». Моральному порядку, основанному на понятии чести, подразумевающим идентичность человека его социальной роли, противопоставляется моральный порядок, основанный на достоинстве, подразумевающий абстрактную идентичность, независимую от роли⁴⁷. Любовь «как она есть», прославленная Руссо, аристократическая любовь, ориентированная на славу, уступает место расчету индивидуальных интересов. Отныне не надо больше искать ни славы, ни чести, ни героизма. Во всех делах нужно быть практичным, экономным, умеренным. Мудрость и предвидение уступают место благоразумию; любовь и доброта — простому аффекту; честь и долг — «безупречности»; гордость служения — гордости быть тем, каков ты есть, гордости предпринимательства; великодушие и щедрость — рассудительности. Аристократический (но также и народный) идеал растворяется в договорных ценностях. В то же время договариваться, как и оправдываться, значит снижать. Буржуа, который весь день «договаривается», тяготеет к тому, чтобы все объяснить: он объясняет причины и ищет возможность донести это объяснение до других. Практическая рациональность побеждает, и достоинство отныне сводится к качеству, которое идет в паре с величиной. «Все возвышенное умерло в буржуазии», — говорил Сорель.

Зомбарт вскрывает также радикальную оппозицию между буржуазным темпераментом и темпераментом «эротическим»: «Как чувственный, так и бесчувственный темпера-

мент являются чуждыми темпераменту эротическому. Оба они принадлежат к буржуазному мироощущению. Между чувственностью и эротикой существует глубочайшая пропасть. Мы можем сказать, что между хорошим хозяином дома (хорошим буржуа) и носителем эротического темперамента существует непримиримая оппозиция. Главной ценностью жизни является или экономический интерес (в широком смысле этого слова), или интерес эротический. Живут или для экономии, или для любви. Тот, кто живет для экономии, накапливает, тот, кто живет для любви, растрачивает»⁴⁸. Зомбарт подчеркивает также значение неудовлетворенности и зависти для формирования буржуазного духа, проступающих всякий раз, когда буржуа хочет занять место аристократа⁴⁹. Наконец, он замечает, что капиталист несет в себе типично детские черты: как и ребенок, он любит конкретную величину (чем больше, тем лучше), скорость движения, новизну (только за то, что она нова), чувство могущества, которое дает обладание объектами.

Эммануэль Берл, со своей стороны, справедливо отмечает, что в среде аристократии сын хочет как можно больше походить если не на отца, то на идеальный образ представителя своего рода. В то же время «идеальная буржуазная семья, напротив, подразумевает определенный прогресс сына по отношению к отцу и постепенное накопление от поколения к поколению заслуг, выражающихся в деньгах и собственности»⁵⁰. Здесь мы видим ориентацию на будущее. Отсюда исходит убеждение в том, что дети должны больше получать, чем их родители, а помочь в этом им должна школа. Это в высшей степени буржуазная идея — о том, что образовательная система должна давать профессию и чем полезнее дисциплины, тем они лучше⁵¹.

Для буржуа старого стиля необходимо добиться прекращения избыточных затрат. И для этого считать и считать без конца. Но что такое «избыточное»? Прежде всего то, что не поддается подсчету, то, что не обладает расчетной полезностью, то, что не сводится к индивидуальной выгоде, рен-

табельности и прибыли. Корнелиус Касториадис пишет: «Появление буржуазии, ее экспансия и финальная победа идут рука об руку с появлением, распространением и финальной победой новой идеи. Идеи о том, что бесконечный рост производства и производительных сил является главной целью человеческой жизни. Эту идею я называю воображаемым социальным значением. Ему соответствуют новые отношения, ценности и нормы, новое социальное определение реальности и бытия как того, что поддается и не поддается расчету. Короче говоря, тот, кто считает, отныне и сам может быть подсчитан»⁵². Буржуазный дух характеризуется не только рационализацией экономической деятельности, но и распространением этой рационализации на все области жизни. Экономическая деятельность становится парадигмой для всех социальных фактов.

Аристотель утверждал, что добродетели невозможно достигнуть с помощью внешних благ, но внешние блага достижимы с помощью добродетели. Цицерон выражал жизненное кредо своего времени в следующих словах: «Важно не то, полезно ли нечто, но то, чем оно является»⁵³. С буржуазной точки зрения, все наоборот: чем больше материальная выгода от объекта, тем он ценнее; человек не более того, чем он обладает⁵⁴. В связи с тем, что данная оценка преуспевания нуждается в единой мере, деньги становятся всеобщим эталоном. Всем известна пословица: «Идиот-бедняк — это идиот, а идиот-богач — это богач». Деньги, как объясняет Зомбарт, «являются чрезвычайно удобным средством превращать в количество те ценности, которые мы не можем ни оценить, ни измерить. Драгоценно то, что стоит много денег»⁵⁵. В пределе сама идея равенства подразумевает уже не правовое равенство, но нумерическое ($1=1$), так как «взаимозаменяемость любой человеческой деятельности на любую другую является не товарной, а монетарной моделью»⁵⁶. Социальные отношения, таким образом, начинают функционировать по модели рынка, т. е. вся система объектов подразделяется на объектов-собственников

и объектов, находящихся в собственности. Никто не описал этого социального разделения лучше, чем Карл Маркс, отметивший, что отношения между индивидами, стремящимися к достижению своего максимального интереса, превращаются в вещи⁵⁷.

Само время становится товаром. Католическая церковь была первым, кто заявил, что время является ценным и «невозобновимым» даром, который нельзя «проматывать»⁵⁸. Отныне счет времени подчиняется убеждению, высказанному Франклином: «Время — деньги» (*Time is money*). Подсчитывать кванты времени — все равно что подсчитывать деньги: ты уже не сможешь восстановить потерянное время, как и потраченные деньги. Это утверждение представляется революционным, даже если не брать в расчет парадоксы, которые оно привносит в обыденную жизнь⁵⁹. Говорить о том, что время — редкий дар, — значит утверждать, что оно является ограниченным количеством. Если время является чисто количественным явлением, то каждый его квант отныне эквивалентен другому, а значит, его качественное содержание не имеет значения. Длительность существования становится самоценным и позволяет не заботиться об интенсивности (или отсутствии интенсивности) этого существования. Лучшее еще раз сводится к большему. Время становится гомогенным. У буржуазного общества может быть только количественное отношение к времени.

Буржуа стремится казаться, а не быть. Вся его жизнь подчинена «счастью», т. е. благосостоянию. Такое счастье тесно связано с собственностью, т. е. с целостностью объектов, находящихся во владении. Отсюда стремление буржуазии сделать из права собственности первое из «естественных прав». Отсюда важность, которую буржуа уделяет «уверенности», т. е. защите того, что он уже имеет, и того, на что распространяется его интерес. Безопасность является духовным комфортом, она гарантирует обладание достигнутыми благами и позволяет подсчитывать.

Буржуазная политика является отражением этих ожиданий. Пренебрегая собственно политическими проблемами, буржуа ожидает от политики безопасности, позволяющей ему без риска распоряжаться своими активами. Идеальным в его понимании является такое правительство, которое слишком слабо для вмешательства в дела рынка, но достаточно сильно, чтобы обеспечить его бесперебойное функционирование. Либеральное государство — это Государство-жандарм, «ночной страж». В XVIII в. доктрина разделения властей позволила буржуазии приобрести законодательную власть в рамках ассамблей, избранных на основе имущественного ценза. Такая государственная деятельность воспринималась как сущностно формальная. Одновременно буржуа, не любящий ни скандала, ни риска, который невозможно подсчитать, воздерживается от силовых и ответственных решений. Он думает, что все можно решить с помощью компромисса, публичных дебатов, дискуссии, апеллирующей к разуму. Он хочет подчинить политическое юридическому («правовое государство»), потому что стремится к экономии инициатив, желает ограничиться в действиях установленными нормами. Вот почему он всегда безоружен перед лицом чрезвычайных обстоятельств и непредвиденных ситуаций. Для него юридическая норма является средством свести непредвиденное к обычному.

Политическая игра является калькой экономической деятельности. Торговцу, посреднику между производителем и потребителем, соответствует депутат парламента, посредник между избирателем и Государством. Договорным торгам соответствует дискуссия, призванная сэкономить на решениях. Правые либералы, орлеанисты, долгое время являли образец такого поведения⁶⁰. Полемизируя с ними, Доносо Кортес определил буржуазию как «самый спорящий» из классов. Ницше в 1887 г. говорил о «преобладании торговцев и посредников даже в интеллектуальной сфере»⁶¹. Однако вскоре орлеанизм стал заражать и левых. Пеги имел полное право написать: «Буржуазия, будучи посредником,

выковала свое подобие: всех этих „буржуазных интеллектуальных“ политиков, в которых не осталось ничего от социалистов, ничего от народников, автоматических распространителей пропаганды, носителей того же духа, тех же методов, что и их противники. Именно с их помощью буржуазный дух постепенно проникает в среду рабочих и разлагает народ, старый настоящий народ, чтобы заменить его аморфной массой, жестокой, посредственной, забывшей о своей национальной принадлежности и своих старых доблестях публикой, все ненавидящей толпой»⁶².

Фактически буржуазия не любит ни сильных убеждений, ни непредвиденных обстоятельств. Она не подвержена ни энтузиазму, ни вере. Вот почему она считает, что «идеология всегда антибуржуазна» (Эмманюэль Берл), и провозглашает «конец идеологий», не замечая, что такой конец совпадает с крахом ее собственной идеологии. По сути, буржуазия не любит бесконечности, всего, что превосходит материальное — единственное, о чем она имеет представление. Эмманюэль Мунье, видевший в буржуазном менталитете «наиболее характерный антипод всякой духовности», писал: «Буржуа это человек, потерявший смысл бытия, чувствующий себя уютно только в окружении вещей, причем вещей полезных, лишенных тайны»⁶³. Бернанос писал: «Единственная сила этих амбициозных ничтожеств заключается в том, чтобы ничем не восхищаться».

Используя это объяснение, можно проанализировать «буржуазную мораль», например пуританскую этику, из которой исходят добродетели буржуа старого стиля, имеющие своей сокровенной целью полезность. Даже главная добродетель, коммерческая порядочность, оправдывается тем, что она рентабельна. Нечестный коммерсант может растерять свою клиентуру. Таким образом, для того чтобы преуспевать, не нужно обманывать («Honesty is the best policy!»*). Тот же самый буржуа, не колеблясь, прибегает

* Игра слов: Честность — лучшая политика / страховой полис (англ.).

к агрессивной конкуренции, отнимая клиентуру у своего собрата, создававшего ее долгие годы⁶⁴. И если он может пожертвовать качеством своего товара, снизив цену на него, убедив при этом потребителей с помощью тактики продвижения и рекламы в обратном, он, не колеблясь, сделает это. Как писал Зомбарт: «Экономика организована исключительно с точки зрения производства товаров. Единственной рациональной целью капиталиста является извлечение максимальной прибыли. Единственным критерием производства материальных благ является не их природа и качество, но исключительно объем их продаж»⁶⁵.

Буржуа является не столько моральным, сколько морализирующим. Как заметил Мунье, он привержен морали с прикладными целями. Моральные принципы являются активами, позволяющими использовать их как против политической власти (объявить ее решения нелегитимными, используя моральные аргументы), так и против народа («опасных классов»), чтобы переубедить его бунтовать против правил социальной игры. Мораль, как и религия, становится помощницей жандармерии. Она позволяет поддерживать порядок и бороться с «плохими», сомневающимися в установленном порядке.

Как же обстоит дело сейчас? С начала XX века происходило все большее сближение буржуазии и среднего класса. Сам же средний класс становился все более многочисленным. Это дало Дональду Макклоски полное право написать в одном либертарианском журнале: «Буржуа победил. XXI век будет веком среднего класса»⁶⁶. Но еще ранее Пеги заметил: «Буржуа является иконой наших дней. И весь мир становится буржуазным». Эта последняя фраза может стать лейтмотивом для социологии позднего модерна.

С периода «славного тридцатилетия» (1945–1975 гг., термин Фурастье) французское общество начинает «обуржуазиваться» по всем направлениям. Под влиянием рекламы

и телевидения происходит гомогенизация как индивидуального поведения, так и общественных отношений, а сельская Франция, носительница традиций, на глазах сжимается как шагреневая кожа. Жан-Франсуа де Вюльперьер составил краткую, но убедительную таблицу этапов этого обуржуазивания, затронувшего правых и левых политиков, институты и доктрины, политическую и профсоюзную активность, профессиональную деятельность, семейную жизнь и даже развлечения. В этой таблице показаны такие феномены, как одержимость эффективностью и конкуренцией, реабилитация денег, рост гражданского безразличия и электоральной пассивности, повышение значения «консенсуса», подчинение школы требованиям предпринимателей, критика «идеологий» и даже падение рождаемости, вызванное в первую очередь тем, что рождение детей рассматривается в качестве препятствия карьерному росту и повышению материального благосостояния. Он пишет: «Все, что исходит от народных традиций, находится в упадке, все, что порождено буржуазными привычками, задает тон. Это заходит гораздо дальше мод и манер поведения. Буржуазные ценности подчинили себе дух эпохи»⁶⁷.

Подобное движение имеет тенденцию к росту. Исследование, проведенное в 1993 г. журналом *Point*, констатировало «возвращение буржуазного духа», живым воплощением которого был тогдашний премьер-министр Эдуард Балладюр: «Как никогда ранее, французы стремятся к безопасности и комфорту. Буржуазные ценности все более доминируют. Освобожденные от своего классового измерения, они стали скорее „социальной страховкой“, договором о консенсусе, общим законодателем беспокойных коллективов. Весь мир движется к конвергенции неотменимых требований общества потребления и возрождения буржуазных ценностей. Знаменитый лозунг 1968 года „беспрепятственно наслаждаться“ принят и усвоен обществом. Необуржуазная культура превратилась в поиски комфорта»⁶⁸.

Эти политические партии, институты, влияющие на общественное мнение, социальные группы соперничают друг с другом только в том, кто лучше других удовлетворит ожидания избирателей. Фактически все они стали «левыми прогрессистами». В современной Франции человек тем более буржуазен, чем более это позволяют ему материальные возможности. Обуржуазивание во Франции «левых головастиков», во многом ответственных за крах гошизма как политического проекта, доказывает, что «орлеанизм» является направлением, по-прежнему разделяемым бомондом. Для того чтобы «новые буржуи» и «новые буржуинки» могли выделиться в обезличенном мире, целиком построенном по стандартам буржуазного менталитета, они заимствуют «аристократические нравы» (впрочем, им доступны самые ничтожные и самые выхолощенные из них). Несчастные женщины из среднего класса, наглотававшие таблеток, абортированные, разведенные, несколько раз вышедшие замуж, ничуть не менее буржуазны, чем американские бизнесвумен или молоденькие девочки VCBG, присутствующие на телешоу⁶⁹.

На первый взгляд, буржуа очень сильно изменился. Он уже ничем не напоминает идеал Бенджамина Франклина, идеал буржуа ханжеского, работающего и экономного. Мало общего в нем и с буржуа XIX в. — дорожащим репутацией, удовлетворенным и закомплексованным общепринятыми требованиями. Это динамичный, спортивный и даже богемный гедонист. Он очень далек от того, чтобы избегать чрезмерных трат, буквально одержим жадной потреблением и стремится овладеть всеми техническими новинками. Будучи бесконечно далеким от самоограничения, он одержим культом «я», «короче говоря, в таких людях все подчинено наслаждению» (Пегги). Одновременно все эти технические гаджеты проникают и в его частную жизнь: мобильный телефон, факс, модем, видеоконференции, покупка по Интернету, доставка на дом, интерактивные системы и т. д. Все это позволяет ему быть в контакте с миром

без соучастия в нем, оставаясь в коконе своего дома и ведя жизнь, в которой все является продолжением его телекоманд.

Другой сущностный феномен данной эволюции состоит во всеобщем распространении кредита, позволяющем по-новому использовать время в качестве товара. Отныне не только само время становится деньгами, но и деньги можно перенести в другое время, т. е. в будущее. Благодаря кредиту индивид может жить в виртуальном времени дольше, чем он живет в реальном. Буржуа старого стиля проповедовал сдержанность в расходах. Кредит позволяет, несмотря на рост сверхзадолженности, тратить больше, чем зарабатываешь. Дэниэл Белл отмечает: «Протестантскую этику подорвал не модернизм, но сам капитализм. Самым эффективным инструментом разрушения протестантской этики было изобретение кредита. Раньше для того, чтобы купить, нужно было вначале экономить, но с появлением кредитной карточки все желания удовлетворяются немедленно»⁷⁰.

Буржуа попросту *создал свой собственный мир*, в котором прежние добродетели уже не воплощаются в конкретных людях, поскольку их перенесли на глобальное общество. Вот эта соотнесенность с обществом и позволяет понять современную эволюцию буржуазии. Отныне само общество должно вести себя рационально и рассудительно, заслуживать экономического и коммерческого доверия. Вернер Зомбарт очень хорошо показал это на примере предприятий: современный капитализм сохраняет все буржуазные добродетели, но отрывает их от людей и переносит на фирмы, которые отныне «приобретают все качества живых людей для того, чтобы демонстрировать правильное экономическое поведение»⁷¹. Теперь уже не обязательно, чтобы доверия заслуживал буржуа. За него эту функцию выполняет его предприятие. Государства в настоящее время являются всего лишь большими фирмами, управляемыми менеджерами и специалистами по управлению. То же самое происходит и с моралью: индивиды теперь не обязаны

по всей строгости подчиняться моральным законам, так как само общество должно быть моральным и уважать «права человека». Буржуазия исчезла как класс для того, чтобы занять место общества и духа времени, сделав их буржуазными, и заставить всех разделять одни и те же страсти и фобии.

В действительности буржуа не изменился. Под разными масками мы обнаруживаем одну и ту же сущность. На первый взгляд кажется, что закон наименьшего усилия противоречит осуждению «праздности». Если же вдуматься хорошенько, то он вытекает из того же самого принципа экономии и эффективности. Дух расчетливости и поиск наибольшего интереса присутствуют как в прежнем накопительстве, так и в нынешнем гедонизме. Тратят больше, но при этом всегда считают. Предаются расточительству, но не благотворительности. Короче говоря, во всех случаях ищут прежде всего *пользу*. Все члены общества приняли поведение рыночного торговца. Все изыскивают свою выгоду. Все стремятся к идеалу индивида-собственника самого себя, к превосходству практического разума, культуре новизны и рентабельности. Даже если мода занимает место общественного договора, настроение, создаваемое масс-медиа, — общественного мнения, а press-book — коммерческих патентов, буржуа продолжает жить в мире кажимости и обладания. Больше чем когда-либо буржуа стремится к извлечению наибольшей выгоды и для самооправдания старается убедить других в том, что его образ жизни — наиболее оправданный и приемлемый. Более чем когда-либо он выдает исключение за правило, частное за универсальное. Более чем когда-либо ему чужды благотворительность, бескорыстие, вкус бесполезного — то, что свидетельствует о выходе человека за пределы сиюминутного тварного бытия.

«То, что более всего характерно для буржуа наших дней, — писал еще Вернер Зомбарт, — это безразличие к проблеме судьбы и назначения человека. Человек полностью выпадает из таблицы экономических ценностей. Интересуются исключительно процессом производства,

транспортом, ценообразованием и т. д. *Fiat production et pereat homo!*»⁷² Сюда можно добавить слова Эмманюэля Берла: «Время последних людей, о котором предупреждал Ницше. Американский империализм победил без боя. Обуржуазивание пролетариата положило конец классовой борьбе»⁷³.

Можно задать вопрос о том, является ли начало пост-модерна концом эпохи классической буржуазности⁷⁴, а также о том, так ли уж бесконфликтно наше будущее социальное бытие. Не произойдет ли в нем расколов по новым линиям? Сейчас мы наблюдаем раскол между крупной финансовой буржуазией мондиалистского типа и мелкой буржуазией, ассоциировавшейся на протяжении десятилетий с «национальным» капитализмом, исчезающим у нас на глазах. Глобализация экономики, развитие и рост коммерческих и посреднических сетей, увеличивающаяся скорость этой эволюции, ведущей к росту безработицы и угрозам новых кризисов, вновь погружают средний класс в состояние беспокойства и неуверенности в будущем, в панический страх перед возможностью оказаться «на дне». В результате все большие массы бывших выходцев из среднего класса ощущают себя «пролетаризировавшимися» и «маргинализировавшимися», что ставит общество перед перспективой новых расколов.

В ходе своей истории буржуазия подвергалась критике как сверху, так и снизу, как со стороны аристократии, так и со стороны народа. Мы уже говорили о том, что эти критики порой были несходными и даже противоречивыми. Стоит отметить лишь, что в кастовой трехчастной системе изначального общества, описанного Жоржем Дюмезилем, буржуазия не соответствует ни одному из элементов. Сама она претендует на то, чтобы выполнять третью функцию — народа-производителя. Однако получение прибавочной стоимости из посреднических услуг не является приращением полезного продукта. История последних восьми или десяти столетий показывает нам, что буржуазия, первоначально бывшая ничем, позднее стала всем. Можно назвать

ее классом, оторвавшим народ от аристократии, уничтожившим связи между ними и рассекшим социальное бытие. Буржуазия является во всех смыслах «средним классом», классом посредников. Эдуард Берт писал: «Есть только две знати — знатные труженики и знатные рыцари. Буржуа, торговец, человек лавки, банка, биржи, как и его собрат, посредник-интеллектуал, являются одинаково чуждыми как миру труда, так и воинскому миру. Именно поэтому они фатально осуждены на пошлость сердца и ума»⁷⁵. Может быть, для того, чтобы выйти из этой пошлости, нужно восстановить в одно и то же время аристократию и народ?

¹ Рене Жоанне со своей «Похвалой французской буржуазии» остался в одиночестве и не имел последователей. Апология буржуазии начала пользоваться популярностью уже в наши дни. Отметим, например, книгу Феликса Кольме Даажа «Буржуазный класс. Его происхождение. Его социальная роль и условия существования» (Nouvelles éditions latines, 1959).

² Le Point, 22.05.1993.

³ Les bourgeois et la bourgeoisie en France depuis 1815. Aubier-Montagnes, 1987. Также знаменитая трилогия Эмманюэля Берла: *Mort de la morale bourgeoise* (Gallimard, 1929), *Mort de la pensée bourgeoise* (Gallimard, 1929), *Frères bourgeois, mourez-vous?* (Bernard Grasset, 1938).

⁴ Chronique en onze lettres. Antenne, 1989, p. 9.

⁵ Métamorphose du bourgeois. Calmann-Levy, 1967, p. 10.

⁶ Изначально буржуа был обитателем «бурга», т. е. укрепленного поселения городского типа, что давало ему некоторую безопасность и позволяло активнее участвовать в денежных обменах в противоположность крестьянину.

⁷ Движение коммун не было движением народным. Это было течение, возглавляемое богатыми торговцами. Вопреки устоявшемуся историческому мифу, городские магистратуры никогда не избирались народным голосованием.

⁸ Déchéance des bourgeoisies d'argent. Flammarion, 1936, p. 27.

⁹ Ibid.

¹⁰ Lettres, instructions etc de Colber, vol. 2, 2e partie, CCVII.

¹¹ Le libéralisme économique. L'histoire de l'idée du marché. Seuil-Points, 1989, p. 117–118.

¹² La grande transformation. D'origine sociale et économique de notre temps. Gallimard, 1983, p. 321.

¹³ Le libéralisme économique, op. cit., p. 124.

¹⁴ Ibid., p. 115.

¹⁵ L'ère de vide. Essais sur l'individualisme contemporaine. Gallimard, 1983, p. 116.

¹⁶ Такая равнозначность была показана Вернером Зомбартом. Пегги писал, со своей стороны: «Часто забывают, что современный мир другим своим лицом является миром буржуазным, капиталистическим. Забавно наблюдать некоторых наших социалистов, не замечающих этого противоречия. Они, с одной стороны, восхищаются современностью, с другой же — клеймят буржуазность и капитализм».

¹⁷ Op. cit., p. 98–99.

¹⁸ Pierre Lucius, op. cit., p. 22–23.

¹⁹ Если верить историческим хроникам IX столетия, пишущим о том, что отцы церкви превыше всего ценили деньги, жажда наживы зародилась именно в клерикальных кругах.

²⁰ Le bourgeois. Contribution à l'histoire morale et intellectuelle de l'homme économique moderne. Paris, Payot, p. 403–404.

²¹ Ibid., p. 288–289. Зомбарт доходил до того, что приписывал этому осуждению Церковью «праздности» решающую роль в формировании буржуазного духа (он объяснял это тем, что священники не хотели и не имели возможности работать, но желали, чтобы их деньги работали на них). Аналогичные идеи можно найти у Жоржа Сореля («Античная и новая метафизика» и «Конец язычества» в «D'Aristote à Marx», 1935).

²² Op. cit., p. 99.

²³ Жак Элюль писал: «XVIII век создал идею „счастья“. Именно буржуазное XVIII столетие, озаренное буржуазным духом, дало начало этой идее» (Op. cit., p. 77).

²⁴ De l'esclavage et de la liberté de l'homme. Desclée de Brouwer, 1990, p. 292–294.

²⁵ Пропасть между аристократией и буржуазией в Англии была более глубокой и образовалась в Англии быстрее, чем во

Франции, потому что английское могущество более держалось на морском господстве, что усиливало роль торговли и промышленности по сравнению с армией. Интересно отметить, что в британской колонизации огромную роль играли средние и низшие классы.

²⁶ Emmanuel Mounier. Manifeste au service du personnalisme. Fernand Aubier, 1936, p. 27.

²⁷ На этот счет можно многое почерпнуть в книге Патриции Жениффе «Число и разум. Французская революция и выборы», 1993, в предисловии к которой Франсуа Фюре писал: «С самого начала лидеры революции желали иметь не избирателей, но арбитров при распределении власти».

²⁸ Marguerite Perrot. Le mode de vie des familles bourgeoises. Armand Collin, 1961.

²⁹ По поводу критики буржуазности с христианской точки зрения см.: Bernard Dumont. La tentation bourgeoise // Catholica, 1991, p. 10–22.

³⁰ À rebours, 1-e ed., 1884.

³¹ Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Манифест Коммунистической партии, 1848.

³² Именно в этом парадоксальном смысле итальянский католический философ Аугусто дель Ноче писал о том, что советизм потерпел крах на Востоке, но марксизм успешно внедрился на Западе. В этой же самой перспективе Ален Бадью писал: «Сегодня „смерть коммунизма“, крах всей коммунистической политики сочетается с видимым триумфом на всех уровнях „вульгарного марксизма“, того самого, который не признает ничего, кроме экономики» (D'un désastre obscure. Droit. État. Politique. Aube, 1991, p. 28).

³³ Emmanuel Beau de Lomenie. Responsabilité des dynasties bourgeoises. 5 vol. Denoel, 1963–1978.

³⁴ Мунье абсолютно верно заметил: «В конце концов нет никакого другого буржуа, кроме мелкого буржуа. Любой буржуа вышел из него, что чувствуется в его привычках» (Révolution personnaliste et communautaire. Fernand Aubier, 1935, p. 355).

³⁵ Эмманюэль Берл остроумно писал: «Дрѣе де ля Рошель выдвинул странную теорию, согласно которой мелкий буржуа

является гражданином по преимуществу, так как поддерживает связи с самыми разными слоями нашего общества. Может быть, он путает буржуа с авантюристом и проходимцем?» (Frères-bourgeois, mourez-vous? Op. cit., p. 46).

³⁶ Manifeste au service de personnalisme. Op. cit., p. 26.

³⁷ О двусмысленных отношениях между фашизмом и буржуазией см. две статьи Юлиуса Эволы, опубликованные в Риме в 1940 г. в сборнике *Processo alla borghesia* под редакцией Эдгардо Суллиса: «Процесс буржуазии» и «Мифы и реальность антибуржуазной борьбы».

³⁸ Thierry Maulnier. Contre la culture bourgeoise // Combat, 10.1936 et 02.1937.

³⁹ L'argent, 1913 (repris dans *Notre Royaume de France*. Gallimard, 1948, p. 287–288).

⁴⁰ Max Scheler. Vom Umsturz der Werte. Leipzig, 1919.

⁴¹ Eduard Spranger. Lebensformen. Halle, 1925.

⁴² La barrière et le niveau. Étude sociologique sur la bourgeoisie française moderne. PUF, 1967, p. 6.

⁴³ Зомбарт пишет о характерах с капиталистической предрасположенностью, в которых в зародыше содержится буржуазный дух.

⁴⁴ Это спорный тезис.

⁴⁵ Op. cit., p. 141.

⁴⁶ Ibid., p. 244–245.

⁴⁷ Peter Berger. On the Obslscence of the concept of Honour // European Journal of Sociology, 1970, p. 339–347. Автор вскрывает связь между появлением модерна и растущим значением понятия личного достоинства. Он показывает, какое место в этом процессе занимало «обуржуазивание чести».

⁴⁸ Ibid., p. 246–247.

⁴⁹ «Это были люди буржуазной складки, завистливые по отношению к сеньорам и их образу жизни, любящие в сущности сеньориальный образ жизни, но неспособные по внутренним и внешним причинам вести его. В связи с этим они во всеуслышание заявляли всюду, что подобный образ жизни является наиболее порочным, и вели против него настоящий крестовый поход» (Указ. соч., с. 411). Здесь чувствуется влияние Ницше. Значение ресантимана (озлобленной зависти) для появления капитализма

подчеркивал в своих работах и Макс Шелер. Рауль Ванейгем писал: «Известно, в какой степени аристократия презирует труд, даже если он необходим для ее выживания. Экономические материи, которые аристократы всегда считали экскрементами богов, буржуазия сделала своей пищей. В ходе дальнейшего развития она показала, что является настоящим экскрементом религии и экономики» (*Le livre de plaisir*. Encre, 1979).

⁵⁰ Frères bourgeois, mourez-vous? Op. cit., p. 92.

⁵¹ Жак Элюль пишет: «Современные подходы к образованию обусловлены господством денег» (Указ. соч., с. 92).

⁵² *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe*. Seuil, 1986, p. 140.

⁵³ Brutus, 257.

⁵⁴ Эмманюэль Мунье подчеркивает: «„Иметь“ — это деградирующий заменитель „быть“. Имеют то, чем не могут быть, но в то же время невозможно обладать человеком без того, чтобы быть с ним, т. е. любить. Буржуазный грех заключается в том, что хотят иметь, избегая при этом быть» (*Révolution personnaliste et communautaire*. Op. cit., p. 210).

⁵⁵ Op. cit., p. 210.

⁵⁶ *Chronique en onze lettres*. Op. cit., p. 15.

⁵⁷ «Когда встает вопрос о материальном интересе, буржуа всегда уклоняется на третий путь между ним и своей жизнью» (*Karl Marx et Friedrich Engels. Idéologie allemande*. Éditions Sociales, 1968, p. 241).

⁵⁸ Фома Аквинский. Сумма теологии, II, 9, 2.

⁵⁹ «Потребление действительно занимает много времени. Чем больше потребляешь, тем более редким дефицитом становится время. И тем более стараются его сэкономить» (*Jean-Pierre Dupuis. Ordres et désordres. Enquête sur un nouveau paradigme*. Seuil, 1982, p. 85–86).

⁶⁰ Пеги: «Все мы, в сущности, страдаем от орлеанизма» (*L'argent*, op. cit., III, p. 386).

⁶¹ См.: Pierre-Andre Taguieff. *Le paradigme traditionaliste: horreur de la modernité et antilibéralisme. Nietzsche dans la rhétorique réactionnaire* // Luc Ferry et Alain Renaut. *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. Grasset, 1991, p. 224.

⁶² Op. cit.

⁶³ Manifeste au service du personnalisme, op. cit., p. 20.

⁶⁴ Известно, что на протяжении большей части истории агрессивная конкуренция признавалась аморальной. Даже в начале XIX века многие предприятия отказывались прибегать к рекламе, считая, что качество их продукции является лучшим средством привлечения покупателей. О различии между тем, как действовать морально, но при этом имея в виду свой максимальный интерес, и тем, как действовать просто морально, см.: Emmanuel Kant. *Fondement de métaphysique des mœurs*, v. 1. J. Vrin, 1980, p. 62.

⁶⁵ Op. cit., p. 217.

⁶⁶ *Bourgeois blues* // Reason, 05.1993, p. 47.

⁶⁷ *Le printemps bourgeois. Table ronde*, 1990, p. 13.

⁶⁸ Christian Makarian. *Le retour de l'esprit bourgeois* // Le Point, 22.05.1993.

⁶⁹ Marie Laure de Leotard et Valerie Hanotel. *Nous, les bourgeois*. Pres-aux-Clercs, 1991; Michel Legris. *Enquête sur les bourgeois* // l'Express, 04.04.1991.

⁷⁰ *Les contradictions culturelles du capitalisme*. PUF, 1979, p. 31.

⁷¹ Op. cit., p. 223.

⁷² Op. cit., p. 400.

⁷³ *Mort de la pensée bourgeoise*, op. cit., p. 197.

⁷⁴ Для того чтобы оценить глубинный характер некоторых идеологем постмодерна, см.: Panayotis Condilis. *Der Niedergang der burgerlichen Denk- und Lebensform. Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne*. VCH-Acta humaniora, Weinheim, 1991.

⁷⁵ *Les nouveaux aspects du socialisme*. Marcel Rivière, p. 57.

ХАЙЕК: ЗАКОН ДЖУНГЛЕЙ

Фридрих фон Хайек (р. 1899), доктор права и политических наук Венского университета, получивший в 1974 г. Нобелевскую премию по экономике, стал ныне самым цитируемым автором рыночников всех мастей. Его идеи оказали огромное влияние на интеллектуалов и политиков во многих странах, особенно в Великобритании, США и Франции. Он был и остается непрекращаемым авторитетом, «римским папой» экономического либерализма.

Согласно Хайеку, история человечества выявила две противоположные социокультурные системы. Первая, «родовой строй», отражает «примитивные» условия существования человечества и характеризуется обращенным в себя, замкнутым и самодостаточным обществом, где социальное поведение его членов определяется усвоенными всеми индивидуумами едиными социальными целями. В таком обществе, согласно Хайеку, главную роль играет инстинкт, а человеческие взаимоотношения основываются на чувстве групповой солидарности и бескорыстных отношениях внутри группы. Такой «родовой строй», учит Хайек, в ходе прогресса сменяется второй системой — «расширенным обществом» или «расчлененным строем». Социальные структуры становятся более беспристрастными, а социальная

взаимосвязь индивидуумов — менее интенсивной. В таком обществе, доказывает Хайек, инстинкт становится бесполезным, а непосредственное инстинктивное поведение сменяется абстрактным следованием договору, сохраняясь лишь в таких микроскопических социальных группах, как семья. «Расширенное общество» Хайека — такая общественная система, где спонтанно формируется отсутствие общих социальных целей.

Таким образом, современное общество для Хайека представляет собой именно такой вид социального устройства, который человеческая воля не в состоянии ни произвести, ни даже исправить. Спонтанное образование этого строя, однако, полностью подчиняется схеме Чарлза Дарвина. Современная цивилизация сформировалась в процессе культурной эволюции и естественного отбора, а социальные правила играют роль своеобразных мутаций в этой неodarвинистской теории: некоторые из них выживают в силу большей эффективности, предоставляя естественное преимущество тем, кто их принимает. Такой социалдарвинистский взгляд естественным образом соотносится с идеологией прогресса и предполагает оптимистическое, сугубо утилитарное понимание человеческой истории. «Расширенное общество» Хайека имеет большую ценность, чем «родовое общество», и доказательством его превосходства является успех либеральной модели в современном мире.

«Предоставьте каждого самому себе»

Если на уровне исторического рассмотрения Хайек классифицирует основные типы общества как «родовое» и «расчлененное», то на синхронном уровне он выделяет противостоящие друг другу понятия «таксис» и «космос». Под «таксисом» понимается волюнтаристски установленный строй, любой политический проект, подразумевающий общую цель

коллектива, всенациональное планирование, решающую роль государства, управление экономикой и т. п. Для Хайека перечисленные признаки — реликты «родового строя». Напротив, слово «космос» обозначает «спонтанный строй», общество, проистекающее «естественным образом» из сугубо практической деятельности, существующее без определенной цели. Люди в таком обществе заняты исключительно достижением своих личных целей, необходимое согласование общественных сил определяется их взаимодействием. Таким образом, «космос» формируется спонтанно, независимо от человеческих намерений и проектов. Согласно известной формуле Адама Фергюсона, «он вытекает не из человеческого замысла, а из человеческого действия». Такое определение современного общества как непостижимого в своей основе приводит Хайека к отрицанию классической точки зрения о необходимости самой полной информации об участниках общественного соревнования, вовлеченных в него социально и экономически. Хайек отвергает идею об «открытости», «понятности» рынка, он утверждает, что, напротив, рыночная экономика есть нечто темное и непонятное; одни имеют больший, чем другие, доступ к информации. Предоставьте каждого самому себе, и пусть он достигает максимальных результатов, насколько ему это позволяют имущественные возможности. Утверждается отсутствие какого-либо рационального начала. Другая характерная черта «расширенного общества» — превосходство релевантной информации над информацией, доступной в настоящий момент; веру в возможность быть «полностью информированным» Хайек называет «синоптической иллюзией». Аргументация Хайека в этом вопросе такова: знание социальных процессов всегда ограничено, так как постоянно находится в процессе коллективного образования. Ни один человек, ни какая-либо группа не могут обладать доступом ко всей информации, и никто не может, таким образом, полагать, что «учел все факторы», тем не менее успех обще-

ственного предприятия основывается на предполагаемом знании релевантных факторов. Следовательно, для любого человека является высокомерным предпринимать действия, «выгодные для общества». Из эпистемологического аргумента Хайек выводит социологическое заключение: определенное невежество является неизбежным, что не позволяет предсказывать последствия действий; следует с известным подозрением относиться ко всякого рода социальным прогнозам. Человек не может познать всего, поэтому лучшее, что он может сделать — это поставить себя на службу традиции, под которой Хайек подразумевает привычки, освященные уроками опыта.

Рынок — вот отличный ключ к системе. В обществе разобщенных индивидуумов торговля на рынке — единственно возможный вид социальной интеграции. В традиции либеральной мысли рынок представляется как абстрактный способ социальной регуляции, «невидимая рука», посредством которой проявляются объективные общественные законы, управляющие делами человека вне зависимости от любой политической власти. Социальный строй сливается с экономическим — ненамеренное следствие взаимодействия движимых исключительно собственным интересом индивидуумов. В таких условиях рынок охватывает все поле социальной деятельности, являясь более не моделью человеческой активности, но ею самой. Рынок не принадлежит сфере чистой экономики (под которой Хайек подразумевал сферу элементарных экономических объединений — фирм и торговых домов), он становится глобальной системой для управления обществом. Рынок — уже не просто экономический механизм оптимального распределения дефицитных ресурсов, имеющий целью обеспечение благосостояния и счастья человека, он распространяется на сферы социологии и политики, где рассматривается как инструментальное обеспечение индивидуумам возможности свободно реализовывать их частные цели.

Определив основополагающие принципы «расширенного общества» в рамках рынка, Хайек обращается к идеологическому направлению, которому он противопоставляет, — «конструктивизму». Эта идеология, согласно Хайеку, основана на вере в иллюзорную возможность преобразования общества согласно какому-либо проекту, убежденности в том, что общественные институты служат целям человечества, предназначены для их реализации. Но, коль скоро все знание с необходимостью ограничено по отношению к потенциальному релевантному знанию, конструктивизм переоценивает роль, которую «общественные инженеры» способны играть в управлении обществом. Архетипом конструктивизма в глазах Хайека является социализм, который узаконивает воскрешение родового строя. Успех социализма кроется в его апелляции к атавистическим инстинктам солидарности и альтруизма. Эта мысль приводит Хайека к выводу, что социализм включает в себе все формы «социальной инженерии» и, в конце концов, именно к нему сводится любое диктуемое политическими соображениями экономическое решение, каким бы оно ни было. Последователи теорий Декарта и приверженцы холистического, или органического, общественного устройства, контрреволюционеры и романтики, марксисты, фашисты, социал-демократы — все они виновны в конструктивизме, ибо верили в целесообразность и эффективность государственного вмешательства в управление экономикой и проведения социальных реформ. Итак, если вы планируете производство, апеллируете к солидарности, перераспределяете богатство, принимаете законы по охране окружающей среды, вводите социальные льготы и самые мягкие формы государственного протекционизма, контролируете финансы, вы виновны в «конструктивизме» и обречены, по логике Хайека, на полный провал. Хайек настаивает на отсутствии какой бы то ни было общественной солидарности в достижении определенной цели и обреченности любых попыток поиска в этом направлении.

«Абсурдность» социальной справедливости

Критика Хайеком социальной справедливости — одна из самых яростных среди всех, когда-либо существовавших. Хайек называет ее «миражом», «антропоморфной иллюзией», «онтологическим абсурдом», одним словом — полной бессмыслицей, за исключением случая родового общества. То, что Хайек называет рынком, определяется как общественная игра. Ее правила беспристрастны и в равной степени действительны для всех. Все игроки равны, но не все выиграют; общество состоит из выигравших и проигравших. Его нельзя определить как «справедливое» или «несправедливое», ибо никто не знает, каковы будут последствия его действий. Поскольку общественная игра не была никем задумана, то никто и не ответственен за ее результаты. Говорить о «несправедливости безработицы» столь же абсурдно, как сожалеть, что он, а не ты выиграл в лотерее. Как справедливое или несправедливое может оцениваться только само поведение, но никак не его результаты. Никто не должен отвечать за неудачи другого. Невезение лежит в самой природе вещей, и глупо восставать против него.

Союзы должны уйти

Как мы убедились, для Хайека требование социальной справедливости нереально и нелепо, а попытка ее установления — нонсенс, который приводит к разрушению правового государства. «Новый философ» Ф. Немо, ученик Хайека, утверждал, что социальная справедливость «глубоко аморальна». Традиционное представление о справедливом, пропорциональном распределении обречено на поражение, так же как и идея об обществе, солидарном с принципом общей пользы. Это «примитивные родовые требования». Общественной солидарности во имя идеи общего блага нет

места в модели общества Хайека, из которой исключено даже равенство возможностей, ибо оно ликвидирует различия между «игроками» и искажает эффективную работу общества. Союзы должны уйти, они «несовместимы с основополагающими принципами общества свободных людей». Те же, кто заявляет, что им чуждо общество потребления, являются для Хайека «неприрученными, нецивилизованными» людьми.

Теория, согласно которой рынок никогда не является несправедливым и «всегда прав», принцип «всё — для лучших» не позволяют никому критиковать результаты действия свободной рыночной экономики. Только к самим себе мы должны обращать похвалы и упреки; когда обстоятельства — против нас, мы не имеем никакого права перекладывать вину на кого-либо другого. Эта апология успеха отрицает общепринятое понятие справедливости, ибо успех оправдывает сам себя. Кроме того, это отличное средство от угрызений совести у «выигравших» и чувства морального протеста у «проигравших». Теория Хайека теоретически обосновывает безразличие к нищете. Хайек писал, что наиболее чистая форма человеческой этики — утверждение в качестве основной задачи человека преследования наиболее эффективным образом свободно выбранной цели без оглядки на то, чем чревато это преследование для остальных людей. Рынок Хайека замещает Левиафана. Эта точка зрения является в высшей степени антиполитической, ибо она утверждает спонтанное возникновение общественного строя и отсутствие каких-либо проектов его переустройства; исторические процессы не должны быть никому подчинены. Для Хайека, так же как и для Адама Смита, роль рыночных сил заключается в том, чтобы сделать государство лишним. Источником власти становится не государство, а закон, и только власти закона нужно подчиняться. Панегирик Хайека всеобщему закону призван подчеркнуть, что закон как таковой превосходит любое законотворчество и что законное

государство характеризуется властью законов, а не властью людей, что уже отмечал Локк. Политикам в такой ситуации отводится роль наблюдателей за экономикой, блюстителей порядка и защитников закона. Хайек резко отрицает независимость и неограниченность власти. Лучшее общество — общество без лидера. Из идей Хайека следует, что любая политическая власть должна быть отвергнута как несовместимая с обществом свободных людей.

Отрицание национальной независимости

Демократия определяется Хайеком в исключительно правовых терминах; этот тезис лишает ее всякого глубокого содержания. Как и рынок, демократия представляется им как поле действия безличных сил. Хайек критикует также принцип правления большинства как противоречащий принципу индивидуализма. Эта концепция отрицает понятие народа как органического целого, идею национальной независимости и какие бы то ни было надежды на прямую демократию. Как мы уже убедились, критика Хайеком «конструктивизма» напрямую связана с его представлением о социальном спектре как реальности, о которой ни один человек не способен получить полного представления. То, что человеческая информация о нем всегда бывает неполной, не подлежит сомнению, но прав ли Хайек в своих выводах из этого утверждения? Начнем с того, что «замкнутый родовой строй» не так уж и замкнут, как кажется Хайеку, хотя его параметры, безусловно, являются более ограниченными. Понятие «неполной информации» будет всегда существовать в обществе. Невозможно подвергнуть сомнению и то, что многие общественные факторы не являются сознательно принятыми проектами, но суть последствия серии взаимодействий. Более того, никто не станет отрицать, что существует зачастую огромная разница между проектом

в теории и на практике. Однако это вовсе не означает, что невозможно предпринять определенные общественные или политические действия или переустроить общество согласно избранной цели, и уж совсем не обязательно, чтобы все попытки улучшить социальные условия были обречены на то, чтобы только ухудшить их. Хайек доказывает, во-первых, что «конструктивизм» есть сугубый рационализм, который рассматривает акт человеческой воли как технический объект. На самом же деле человеческое поведение редко исходит из трезвой оценки всех «за» и «против». Далее Хайек делает вывод, что принятию человеком политического решения должно предшествовать знание всех аспектов проблемы, что необходимо для точной оценки результатов. Этот довод выдает неспособность Хайека адекватно оценить то, что принятие решений — не прямолинейный, а гибкий процесс, включающий стадии адаптации и реакции. Как отмечал Ж. Роллан, маловероятно, чтобы любое научное, техническое, экономическое, политическое, общественное предприятие в истории человечества основывалось на полном предварительном знании всех релевантных факторов; крайне важным аспектом является осмысление людьми их начинаний. Ахиллесова пята критики «конструктивизма» — непонимание того, что вопрос не в «справедливости» или «несправедливости» невыносимой ситуации, а в том, каким образом ее разрешить. Должны ли мы отказываться от спасения утопающего, аргументируя это тем, что «никто не ответственен» за опасность, которой он подвергается?

Обреченность всех политических проектов

Хайек доказывает, что человек не способен преобразить среду, так как не является «всезнающим». По Хайеку, человек мог бы устанавливать справедливые законы, если бы

у него была возможность начать с абсолютной *tabula rasa* в обществе. Но поскольку такой возможности у него нет, он должен принимать общественный порядок (или беспорядок) таким, какой он есть. Вот почему все политические инициативы по переустройству общества кажутся Хайеку aberrацией, обреченным на провал вмешательством в действия общества. Доводя до логического конца присущую всей либеральной мысли враждебность по отношению к любой политической автономности, Хайек отрицает само понятие политического проекта. Он старается навязать всем ощущение политической импотентности, отказывая сфере политики в энергии и пассионарности. Идеи Хайека на политическом уровне провоцируют инертность и способствуют худшему виду консерватизма. Сказать, что рынок не является ни справедливым, ни несправедливым, — значит эффективно расположить его по ту сторону зоны действия критики, превратить в своего рода бога. Но что самое главное — человек не должен воплощать свои внутренние ценности в обществе; скорее ему следует увидеть в самом обществе систему ценностей, которая позволит ему успешно в нем оперировать. Следует различать его дело и дело общества; лучшее общество — то, где нет людей, занимающих себя вопросом о направлении социального развития. Таков итог «автономности индивидуума» по Хайеку: как только человек освобождается от каких бы то ни было социальных обязательств, он теряет возможность участвовать в различного рода проектах в союзе с другими людьми. «Человек никогда не будет господином своей судьбы», — настаивает Хайек. Он может делать все что вздумается, но ни в коем случае его желания не должны переходить в социальную плоскость. Согласно Хайеку, общество нормально функционирует лишь тогда, когда никто за него не ответственен; человеческая свобода, реализованная в никем не контролируемом обществе, по существу означает бессилие и покорность человека обществу, которое дало ему его свободу: вот она, свободная рыночная

экономика! Другими словами, человеческая свобода может существовать только тогда, когда человек подчиняется ей, когда его социальный выбор отрицается. Не будет преувеличением сказать, что теории Хайека лишают человечество самих человеческих качеств, ибо если что и отличает человека от остальных животных, так это его способность задумывать и осуществлять коллективные проекты. Лишая человека возможности коллективной реализации в истории, Хайек, по существу, отбрасывает нас в «пред-родовую» эру чистой животности. Как замечает Жиль Леклерк в своей книге «Вчерашний день либерализма», «либерализм — в сущности, доктрина тонкого тоталитаризма». Ясно также, что в модели общества Хайека нет места для традиции. По сути дела, он попросту использует это понятие в своем стремлении проторить человеку дороги в мире свободной экономики. Традиция в глазах Хайека не имеет никакой иной ценности, кроме как указывать путь к неперсональному и абстрактному порядку, воплощенному в рынке; все остальное, имеющее отношение к традиции, отрицается. Кроме того, существует ясное противоречие между традицией, которая, по определению, социально уникальна и является единственной в своем роде, и теми сугубо универсалистскими принципами, которые Хайек предлагает человечеству. Теперь, когда все признают, что современный Запад — это серп, нацеленный под корень традиции, ясно, что за благосклонной апелляцией Хайека к «традиции» кроется нечто другое, а именно — стремление пресечь какую бы то ни было традицию.

ЛИБЕРАЛИЗМ ПЕРЕД ЛИЦОМ МОРАЛИ

В XVIII столетии, стремившемся покончить раз и навсегда с религиозными войнами, либерализм начинает применяться для политического и идеологического «умиротворения» общества. Как блистательно выразился Жан-Клод Мишеа, «постепенно устанавливается идея, что единственным способом воспрепятствовать возвращению гражданских идеологических войн является установление некоего ценностно нейтрального Государства, то есть такого Государства, которое исключает всякую апелляцию к моральным, религиозным или философским нормам и допускает лишь дискурс „экспертов“»¹.

Иначе говоря, Государство не должно более пытаться пройти между различными ценностными системами, с которыми соотносят себя индивиды. Оно не должно основываться на том, что Аристотель именовал «благой жизнью». Оно не должно более заявлять, что один образ жизни предпочтительнее другого, не должно стараться предложить или осуществить какой-либо из философских или религиозных идеалов. Такое положение дел подразумевает строгое разделение общественной — «нейтрализованной» — сферы и частной сферы, где ценности по-прежнему могут проживаться и разделяться — при условии, что они не пытаются проникнуть в сферу общественную.

Решение, принимаемое либеральной эпохой модерна (modernité) в целях предотвращения гражданских и религиозных войн, глубоко отлично от модели Гоббса (который говорит об установлении власти Левиафана, Абсолютного Государства). Это решение сводится к некоей «нейтральности», естественным образом приводящей к тому, что управление людьми начинает копировать процесс управления вещами. Как замечает Ален Кайе, «объективное сводится к выявлению нейтральных и объективных процедур, ключевыми воплощениями которых выступают рынок и право; процедур, которые позволили бы заставить общество функционировать независимо от благих или дурных намерений людей»². Решения публичной власти, стремящейся таким образом к максимально возможной «объективности», выстраиваются по модели научной объективности, точнее говоря, объективности технической и «научообразной», ибо наука выступает как единственная инстанция, поддерживающая «дискурс без субъекта». Так и начинается эра «экспертов», для которых все социальные проблемы суть проблемы чисто технические. И решаться они должны тоже чисто технически. В такой перспективе всегда несложно вычленить решение, которое «объективно» лучше других. В результате политика перестает быть выбором из нескольких возможных стратегий: идеологические рассуждения также становятся бесполезны, ибо в конечном счете есть лишь одно возможное решение — единственное, которое действительно является выходом.

С либеральной точки зрения, нейтральное Государство выступает как Государство, возвышающееся над обществом, внутри которого сосуществуют различные мнения, позволяющие людям считаться «свободными». Церковь давно уже противопоставила мирской власти власть духовную. Либеральная эпоха модерна отделяет друг от друга виды власти, отделяет Государство от гражданского общества, отделяет науку от веры. В самом деле, либеральное

отношение к Государству весьма двойственно. С одной стороны, аппетиты этого «смертного бога» (*deus mortalis*) должны постоянно ограничиваться — с тем, чтобы он не представлял угрозы для привилегий гражданского общества, рассматриваемого как место осуществления свободы. Но, с другой стороны, само гражданское общество предполагает, что именно Государство призвано обезопасить его от угрозы политических и религиозных столкновений прошлого.

Мишеа выявляет глубокую взаимообусловленность, существующую между либерализмом экономическим и либерализмом политическим. Первый призван содействовать идеологическому «умиротворению» общества посредством «свободной торговли» — и не только потому, что коммерция, ставшая новым воплощением связи между людьми, по самой своей природе позволяет ускользнуть от насилия политики и противопоставить модели конфликта модель конкуренции, равно доступной всем партиям. Но главным образом потому, что приоритет экономики предоставляет прекрасную возможность переадресовать социальное управление безличным механизмам «саморегулирующегося» рынка. В свою очередь политический либерализм, основанный на «правовом государстве», образуется вокруг представления, что индивиды могут оставаться абсолютно свободными и жить как им хочется под прикрытием авторитета ценностно нейтрального права. От последнего требуется лишь обеспечить условия, при которых осуществление свободы одним индивидом не ущемляло свободы другого (правда, никто никогда не объяснит, с какой стати индивид вообще должен уважать требование не вредить другому, чье существование очевидным образом ограничивает его собственную свободу³). «Если мы называем либерализм наиболее радикальной формой политического проекта современности, — пишет Мишеа, — то прежде всего потому, что он предполагает приватизировать те источники несогласия, которыми могли бы быть мораль, религия и философия»⁴.

В этой системе все, что принадлежит порядку морали или ценностей, императивно вытеснено в частную сферу. Моральные проблемы приватизированы, а публичная сфера «этически зачищена». С точки зрения так называемого «плюрализма», верования приобретают статус простых «мнений», которые все, по определению, равно легитимны. Главное, чтобы торгово-экономическое пространство продолжало «свободно» развиваться, без риска, что вышестоящая инстанция вмешается в стихию свободной игры «естественных» механизмов рынка. «Это означает, — добавляет Жан-Клод Мишеа, — что в ситуации, когда Государство уходит от ответа на вопрос „что есть благая жизнь?“ — сам рынок (и посредством рынка — иллюзия процветания и потребления) способен определить конкретный образ человеческой жизни».

Такому подходу Мишеа противопоставляет понимание, что общество не может существовать без минимума разделяемых ценностей, то есть без минимальной привязки к определению того, чем является «благая жизнь». Впрочем, это минимально необходимое определение не должно превращаться в «метафизическую идеологию Блага» или же в воинственную, героическую добродетель, неизбежно приводящую к авторитарным, а то и к тоталитарным основаниям. Отсюда понятно, почему он приписывает такое значение оруэлловскому понятию «общепризнанного», к которому сводятся все синонимы здравого смысла: честность, солидарность, щедрость, верность, чувство долга, безвозмездность, честь, взаимопомощь и т. д.

В реальности же этот либеральный принцип нейтральности Государства никогда не соблюдается. Во-первых, выбор «нейтральности» сам по себе отнюдь не является чем-то нейтральным, и желание либералов упразднить мораль и общественную сферу само по себе очевидным образом подводит к определенному моральному (и морализаторскому) выбору. С другой стороны, даже в либеральных кругах принято считать, что одни вещи лучше других, в том числе

и в моральном плане. Таким образом, либерализм неспособен ускользнуть от «морального искушения». Враждебный ко всем традициям, он между тем сам оформляется в традицию. Он имеет определенный, социально обусловленный характер.

Возьмем в качестве примера свободу, которой либерализм придает такое серьезное значение. Главной свободой для либерала является свобода выбора, не соотносимая ни с какой ценностью и ничем не руководимая. Однако если бы все было в равной степени ценно, то в чем бы был смысл самого свободного выбора? Не потому ли, что есть вещи, которые стоят большего, чем другие, обретает смысл свобода выбирать? Свобода не могла бы осуществляться в нормативной пустыне, но лишь в пространстве ценностно дифференцированном. Таким образом, не существует никакого свободного выбора, не направляемого никакими ценностями: в реальной жизни не существует экономики одинаково признаваемого всеми нормативного пространства.

Не менее симптоматична и либеральная приверженность идее прогресса. Будущее как таковое автоматически наделено способностью приносить нечто лучшее. Человек, как предполагается, также изменяется к лучшему по мере повышения его уровня жизни. Это потому, что он мыслится одновременно как постоянно совершенствующийся и бесконечно пластичный. Заметим, однако, что именно «моральное» совершенствование, представленное как результат действия исторической необходимости, предполагает, что мы не имеем права ставить под вопрос его результаты и решать проблемы, порожденные самой модернизацией.

Наконец, либерализм является носителем идеологии прав человека. Эти права, как известно, являются личными, неотъемлемыми правами, которые отождествляются человеком с его собственной природой (а чаще даже с первобытным состоянием природы, предшествующим жизни в обществе). Таким образом, не вызывает сомнения, что идеология

прав человека, помимо ее чисто юридического значения, имеет также значение глубоко моральной идеологии. Вместе с тем та мораль, которую она нам приносит, подразумевает господство справедливости над благом (к чему мы еще вернемся) и также может выступать под видом некоей «нейтральности» — в силу того, что права изобретены и сконструированы независимо от какого-либо из пониманий блага⁵. И именно поэтому изначально права человека не рассматривались как то, что противоречит либеральной вере в нейтральность государства. «Справедливость» представлялась вполне совместимой с моральной нейтральностью, и более того — предполагавшей эту самую нейтральность.

Тем не менее, отталкиваясь от «прав человека», «нейтральное» либеральное Государство начинает содействовать проникновению в общественную сферу всевозможных императивов. Подчинить все общество в целом идеологии прав человека — это и значит сделать его более «справедливым». Моральное принуждение теперь уже относится не столько к области индивидуального поведения, сколько к тому способу, посредством которого общество должно изменяться к «лучшему». Одновременно в повседневной жизни поддерживается постоянное возрастание притязаний, соотносимых с пресловутыми «правами человека», происходит постепенная подмена «права что-то делать» («droits de») «правом чем-то обладать» («droits à»). Бесконечная спекуляция, которая становится возможной благодаря такого рода подмене, завершится установлением того, что Филипп Мюрай назвал «империей Блага».

Идеология прав человека также позволит Западу позиционировать себя как империю Блага по отношению ко всему остальному миру. Будучи приложимы ко всякому человеку, «права человека» — чисто западное изобретение — были заведомо поданы как некие «универсальные» принципы. Именно от лица этой идеологии Запад будет обучать весь мир, скрывая тем самым свое стремление претендовать

на право быть законодателем «универсального» дискурса. При этом, разумеется, остальным культурам настойчиво предлагается отказаться от их собственных традиций и обычаев. Такой ход означает возобновление борьбы со всякого рода «инаковостью». Убежденный, что именно он является носителем единственно возможных универсальных ценностей, Запад пытается распространить их по всей планете, что вынуждает его объявить незаконным и архаическим противостоящее им своеобразие любого рода, «в том числе такую форму своеобразия, которой является смерть» (Ж. Бодрийяр). Он стремится установить царство Того-же-самого на планетарном уровне, надеясь и здесь устранить всякого рода двусмысленность и отрицание — то, что Жорж Батай называл «проклятой долей». Запад хочет пустить с молотка всякого рода инаковость и злиться оттого, что ему не удается этого сделать⁶.

Ритуальная апелляция к правам человека представляется очевидной привилегией власти, которая, ради благой цели, может и отступать от святого правила нон-дискриминации. Когда речь идет об отрицании традиционных «отсталых» культур, «пережитков прежних времен» и других практик, стоящих на пути прогресса, позволяется призывать к масштабному преследованию «неблагонадежных субъектов» (точнее, «государств-изгоев»).

Жан Бодрийяр, выступая по этому поводу против тезисов Сэмюэля Хантингтона, касающихся столкновения ислама и Запада, пишет: «Речь не идет о столкновении цивилизаций, но о противостоянии, почти антропологическом противостоянии между одной универсальной гомогенной культурой и всем тем, что сохраняет в какой бы то ни было области некую не сводимую ни к чему инаковость. Для мирового господства, столь же всепоглощающего, как и религиозная догматика, всякое отличное и особенное само по себе уже представляется ересью. Выступая в таком качестве, особенное обречено либо волей-неволей интегриро-

ваться в мировой порядок, либо исчезнуть. Задача Запада (точнее, того, что было некогда Западом, ибо он давно уже не имеет собственных приоритетов) заключается в том, чтобы подчинить всеми способами многочисленные малые культуры жестокому закону соответствия. Культура, утратившая собственные приоритеты, может лишь вымещать свою немощь на других. Ее задача заключается в том, чтобы редуцировать зону сопротивления, колонизировать и цивилизовать все локализации исконного, будь то в географическом пространстве или в пространстве сознания»⁷.

Несмотря на то что американский неоконсерватизм, наследник пуританской традиции, позиционирует себя «нейтральным» по отношению к различным религиозным деноминациям, он тем не менее ставит политику в прямую зависимость от морали — в частности, представляя соотношение сил в мировых конфликтах как вариант «борьбы Добра со Злом». В этой оптике Соединенные Штаты почему-то все время оказываются на стороне Добра: они даже выступают как «народ Божий», чье Предназначение заключается в распространении по всей планете их общественного устройства. Всякое препятствие на пути американизации мира выступает в качестве зла и является пережитком премодернистского сознания, которое просвещенцы надеялись уничтожить, заявляя о всемогуществе принципа разума.

Однако вернемся к ключевому различию — между моралью, основанной на приоритете блага, и моралью, основанной на приоритете справедливости⁸.

Спор о приоритете справедливости или блага переворачивает классическую оппозицию деонтологической морали кантианского типа по отношению к морали телеологической Аристотелева типа. Аристотелева этика есть этика добродетелей, основанная на приоритете блага. Это этика «притяжения», которая обосновывает мораль в направленности ко благу — последнее же неотделимо от того, что Аристотель называет *telos*, от своего рода конечности.

Общества эпохи модерна, напротив, являются плодом моральной революции, которая заключалась в признании приоритета справедливости над благом⁹. Естественно, всякая мораль использует оба указанные понятия, однако, как правило, противопоставляет их. Если в основании лежит справедливое, то благое будет определяться как желание индивида, ограниченное в своем осуществлении требованием соответствовать нормам морали: благое будет выступать объектом справедливого желания. Если же в основании лежит благое, справедливое становится тем, чему необходимо следовать для достижения этого самого блага. Одни говорят: справедливо то, что благо; другие возражают: благом является лишь справедливое.

Кант был первым, кто перевернул порядок приоритетов, порвав с Аристотелевой телеологией стремления ко благу, чтобы обратиться к деонтологизированному почитанию справедливого. Трансцендентальный субъект выступает для него как необходимое допущение свободы, ибо только субъект, рассматриваемый как независимый источник, предсуществующий чувственному миру, может избежать гетеронмии. В «Метафизике нравов» Кант пишет: «Справедливо всякое действие, которое способно — оно само или его максима — соединить свободу выбора со свободой всех остальных — согласно универсальному закону»¹⁰. Отсюда следует, что справедливость требует, чтобы общество управлялось принципами, отрицающими какое-либо конкретное понимание блага, не предусматривающими, что таковое вообще существует. Кант полагает в основание моральный закон, навязанный индивиду безусловным образом — независимо от его желаний и интересов. Именно моральный закон определяет, что есть благо — и не иначе. Таким образом, деонтологическая мораль в данном случае следует за этикой добродетелей. Одним махом политическое пространство отсекается от организованных по принципам моральных ценностей сообществ, и общественные нормы перестают пони-

маться как необходимое продолжение частных, индивидуальных ценностей. Моральное применение того или иного аргумента более не соответствует его политической легитимности. Что соответствует требованию Бенжамена Констана: «Попросим, чтобы власть не выходила за границы справедливости, а уж мы сами постараемся быть счастливы».

Современные либеральные теоретики — такие как Джон Ролз, Рональд Дворкин, Брюс Аккерман или Чарлз Лармор — наследуют Канту (даже если они стараются иногда, как это делает Ролз, избавиться от метафизического обоснования своей доктрины). Ролз согласен, что теория справедливости должна соответствовать ожиданиям рациональных индивидов, желающих удовлетворения собственных интересов без угрозы навязывания им какой-либо картины мира. «В социальных устройствах, — пишет он, — важнейшая ценность — справедливость; подобно тому, как истина — важнейшая ценность в теоретических построениях»¹¹.

В эпистемологическом контексте приоритет справедливого означает, что «утверждение принципов справедливости, определяющих наши права, не зависит ни от какого частного понимания благой жизни»¹², то есть формула справедливости должна быть независимой от какой бы то ни было интерпретации блага. Таким образом, в либеральном режиме благо определено формально, а не субстанциально. Так, для Джона Ролза благо некоторой личности определяется как рациональный жизненный проект, избираемый ею в результате размышления из максимального числа возможных проектов (принципы справедливости, таким образом, выступают как результат соглашения между различными рациональными личностями, изначально находящимися в ситуации равенства). Таким образом, для либералов Я всегда первично по отношению к целям, которые оно избирает. Всегда сохраняется «приоритет Я по отношению к его целям», утверждает Ролз. «Свободное Я, его внутреннее существо, определяется отнюдь не избранными им целями,

но самой возможностью их избирать», — замечает Майкл Зандель¹³.

Майкл Зандель очень ясно выразил либеральный идеал: «Его ключевой тезис может быть сформулирован следующим образом: справедливое общество не стремится к осуществлению какого-либо частного проекта, но предоставляет своим гражданам преследовать их собственные цели в той мере, в какой они совместимы с принципом равной для всех свободы. Как следствие, это общество должно руководствоваться принципами, не предполагающими никакой идеи блага. Утверждение этих регулятивных принципов заключается не в том, что они умножают общее благосостояние или культивируют добродетель, или осуществляют благо каким-либо иным образом, но скорее в том, что они соответствуют идее справедливости, моральной категории, которая первична по отношению ко благу».

Таким переворачиванием соотношения блага и справедливости и обосновывается постулат «нейтральности», который, как видим, связан с определенной предвзятой моральной позицией. Классическим оправданием такого подхода служит следующее: если бы Государство не было бы нейтральным, если бы оно отстаивало какую-либо конкретную интерпретацию блага в ситуации постоянно возрастающего «плюрализма» общества, его позиция не могла бы оставаться «надпартийной» (ибо в этом случае оно бы отстаивало ценности лишь одной «привилегированной» части граждан в ущерб остальным). Что, естественно, привело бы к ограничению индивидуальных прав. Таким образом, с точки зрения либералов, Государство должно предоставлять каждому из своих граждан условия, позволяющие им предлагать собственное прочтение принципа «благой жизни». Разделяя этот принцип в целом, Государство не предоставляет привилегий ни одному из частных подходов (то, что во Франции было реализовано как принцип «светскости»). Публичная власть не обязана заботиться ни о воспитании добродетельных граждан, ни о продвижении частных интересов, но лишь

о гарантии фундаментальных свобод. В этом смысле справедливым делает общество не telos, цель, к которой оно стремится, но заведомый отказ останавливать свой выбор на одной из конкурирующих целей¹⁴. Политическая система обязана воздерживаться от занятия определенной позиции в ситуации конфликта между существующими системами ценностей или способами восприятия мира. Этот конфликт должен оставаться в рамках частной сферы.

В конечном счете приоритет справедливости над благом в либеральной доктрине покоится на трех основаниях. Первое из них — индивид, который является единственным источником моральной ценности, что исключает раз и навсегда наличие у какого-либо сообщества устремлений, отличных от устремлений отдельных его членов. Далее, идея «нейтральности» Государства, об этом уже шла речь. И наконец, требование, чтобы всякое политическое суждение было основано исключительно на формализованных нормах и соответствующих процедурах. Из чего следует определение либерального государства как «процедурной республики», основанной на принципе нейтральности общественного действия и принципе первичности субъективных прав индивида, свободно избирающего цели и не ограничиваемого в своем выборе ни наследием, ни принадлежностью к определенной общности.

Невыполнимость последнего требования бросается в глаза. Кроме того, что не существует никакой вне-социальной (или до-социальной) свободы, не существует и никаких субъективных прав, присущих самой человеческой природе. Право определяется как справедливое соотношение, вне общества права не существует. С другой стороны, человек не выбирает в числе бесконечных возможностей, ибо большая часть из них конституирована еще до его рождения. Совершенно иллюзорно полагать, будто имеющиеся возможности никак не влияют на выбор: идентичность может конституироваться вопреки им, но не вне их.

Теоретики коммунотаризма (Чарлз Тейлор, Майкл Зандель, Алистер Макинтайр) совершенно не случайно указывали, что приоритет справедливости над добром основан на воображаемой антропологии: моральный субъект Канта, как и субъект ролзовской теории справедливости — это абстрактный субъект, ни к чему не привязанный и, таким образом, тоже «нейтральный». Тогда как на самом деле существуют лишь люди, вовлеченные в конкретные жизненные структуры. В то время как либералы заявляют, что я всегда первично по отношению к собственным целям, коммунотаристы, вдохновляясь Аристотелем и Гегелем, показывают, что реальный человек осознает свои цели тем лучше, чем меньше он выбирает их. А способ, которым он определяет эти цели, неотделим от понимания обстоятельств, а также от взаимосвязи с *другим*, предопределяющим эти цели. Таким образом, они подчеркивают конститутивную роль социальных связей и отношений в формировании идентичности действующих субъектов. Невозможно выйти за пределы своей культуры и своей истории — даже для того, кто отрицает ее и противостоит ей. «Отстраненное» «я», оторванное от внешнего мира, — не более чем абстракция. Когда в один прекрасный день были отброшены все конкретные особенности конкретных воплощенных людей, осталось вовсе не самое «существенное» (и отнюдь не «сверхэмпирический» человек). Осталось ничто. Отсюда следует, что просто-напросто невозможно позиционировать абстрактную справедливость, не зависящую от определенного понимания блага и тем более первичную по отношению к последнему.

Таким образом, отношения либерализма с моралью являются отнюдь не простыми. С одной стороны, либеральное Государство позиционирует себя «нейтральным» в отношении ценностей. С другой стороны, тесная связь либерализма с доктриной прав человека — в высшей степени моральной — не позволяет им придерживаться вышеуказанного принципа. Однако здесь надо учесть некоторые ню-

ансы и рассмотреть различие между теми видами морали, которые выводят благо из справедливости, и теми, что выводят справедливость из блага. При этом первые продолжают похвалиться своей нейтральностью, пусть даже иллюзорной (поскольку предпочтение справедливости добру уже является чем угодно, но только не нейтральной позицией).

Однако, чтобы избежать упрощения, необходимо обратиться к другой проблематике, которая также связана со становлением эпохи модерна (*modernité*), — к проблеме Зла. Присутствие зла в мире всегда было проблемой теодицеи, то есть той части христианской метафизики, которая рассматривает и «оправдывает» Бога и Его атрибуты. Как объяснить присутствие зла в мире, созданном бесконечно благом и всемогущим Богом? Классический христианский ответ заключается в том, что за появление зла ответственен человек. Зло возникает вследствие первородного греха — неверно употребленной человеком свободы. Гностический ответ приносит существование злого Бога, конкурирующего с благом Богом. В эпоху модерна (*moderne*) эта проблема смещается. Сегодня вопрос не в том, кто из двоих — Бог или человек — виновен в появлении зла, а в том, кто является его причиной — человек или общество. Этот вопрос становится сам по себе возможным только в современной (*moderne*) оптике, где человек (помещенный, к примеру, в некое воображаемое «естественное состояние») рассматривается отдельно от общества. В этой ситуации утверждается, что зло происходит не от человека, который полагается как «изначально благой», но от общества. Просвещенцы делают из этого вывод, что зло не является внутренне присущим человеческой природе и поэтому должно быть уничтожено. Для этого достаточно изменить общество. Более того — необходимо.

Напомним, что человеческое общество модернистами (*les Modernes*) рассматривается просто как надстройка по отношению к индивидам — элементарным атомам, решившим покинуть пред-политическое и пред-социальное

состояние «естественности», чтобы вступить на основе договора в сообщество в целях максимальной реализации собственных интересов. Само это представление базируется на определенной антропологической модели: фундаментально эгоистичный индивид, постоянно просчитывающий наибольшую для себя материальную выгоду. Такого рода эгоизм постулируется без тени пренебрежения; напротив, уже начиная с Адама Смита и Бернарда Мандевилля осуществление индивидуального эгоизма выступает залогом общественного блага и всеобщего счастья благодаря «невидимой руке» рынка.

Таким образом, вместе с модерном возникает представление, что зло может быть не только локализовано и обуздано, но даже полностью упразднено по всему периметру заверщенного социального порядка — достаточно лишь его сконструировать. Эта мысль предполагает, как уже было сказано, что зло является внешним по отношению к человеку, что оно происходит не от него самого, но от несправедливо установленного господства, авторитета и власти. Отсюда вытекает, что справедливость состоит в создании условий, в которых несправедливость не могла бы даже возникнуть. Параллельно возникает представление, что человек является человеком в той мере, в какой он максимально освобождается от всякого рода естественности, что открывает путь для радикального историцизма: человеческий род отныне есть то, чем ему пожелают быть.

Понятие зла, которое в эпоху модерна всегда вызывало определенные затруднения, на протяжении последних двадцати лет пытается найти себе место среди обсуждаемых обществом тем. Однако происходит это странным образом. С одной стороны, наши современники продолжают думать, что возможно искоренить зло посредством принятия соответствующих мер. С другой стороны, в соответствии с тем пониманием блага, которое вытекает из их представления о справедливости, они более не стесняются отрицать существование того, что они именуют «абсолютным Злом». Это

абсолютное Зло вовсе не является противоположностью абсолютного Блага, о котором никто не решится заявить (ибо полагать наличие абсолютного Блага — значит идти вразрез с принципом «нейтральности», сопутствующим либеральному пониманию справедливости). Речь идет, скорее, об абсолютном Зле, которое рассматривается как радикальное попрание прав человека. Сегодня оно воплощается в нескольких ключевых фигурах, оживляемых при каждом удобном случае: террорист, негационист, педофил, нацист, расист, серийный убийца и т. д. Эти персонажи чаще всего не подлежат психологическому или политическому анализу, но заслуживают лишь истерического и демонизирующего подхода, исключающего возможность тонкой аналитики. Стратегия растворения абсолютного Зла в высшей степени эффективна: любое сомнение в указанных вопросах ведет к полному разоблачению. Цепь произвольных отождествлений, тщательно воспроизводящая порочные намерения, позволяет подвергнуть публичному осуждению любых потенциальных носителей неправильных представлений. Кроме того, эти отталкивающие фигуры, выступающие воплощениями абсолютного Зла, могут быть использованы для приостановки действия закона. В борьбе против них все позволено. Так, для борьбы с терроризмом совершенно естественно идти на ограничение гражданских прав. Чтобы противостоять «сети педофилов», становится оправданным надзор за интернет-пользователями. Чтобы положить конец «империи Зла», необходимо объявить легитимными захват, пытки, бомбардировки, расчленение указанных персонажей и т. д. Таким образом, абсолютное Зло определяется как радикальная инаковость, «несказанный» ужас, неустраняемая гетерогенность. Зло отрицается как таковое (в конце концов, оно вовсе должно испариться), и вместе с тем оно утверждается — в форме, исключающей любую релятивизацию.

Воля к «искоренению зла» часто начинала проявляться в связи с представлением, что любой конфликт можно устранить, а всякую войну объявить вне закона. Это представление

часто озвучивалось в стиле пацифистов (устранить зачинщиков — свернуть войну), но также и в духе самих либералов, которые даже здесь апеллировали к умиротворяющей силе коммерции и «невидимой руке» рынка, уполномоченной преобразовать все общество в мирную и саморегулирующуюся структуру. Последняя точка зрения основывается на подспудном постулате, что индивидуальные интересы спонтанно согласуются с интересами коллективными (которые не более чем сумма индивидуальных), чтобы обеспечить свободную игру рыночных сил и, с другой стороны, чтобы не возникало конфликта, которому нельзя было бы найти «разумного решения». Ибо противостоящие точки зрения, отождествляемые с расходящимися интересами, всегда остаются потенциально воссоединяемыми — так, чтобы коммуникация между ними никогда не прерывалась. Можно сказать, таким образом, что всякий конфликт является пространством для сделки, не предполагающим, что на свете есть вещи, которые вовсе не подлежат купле/продаже (скажем, ценности, которые вовсе не сводятся к интересам).

Подобный ход не то чтобы неудачен, однако он приводит ровно к противоположному, чем задумывалось, результату. Отказ от конфликта в конечном счете приводит к генерализации конкуренции, к той самой войне всех против всех, которую собирался нейтрализовать либеральный проект (и в которой Энгельс еще в 1845-м усматривал сущность самого либерального общества). Мечта о всеобщем мире приводит к «справедливой» и неконтролируемой войне, которая доходит до предела, чтобы одержать победу над противником, который вынесен за границу человеческого. Религиозные войны, с которыми мечтали покончить, уступают место войнам идеологическим, которые подчиняются той же логике. Стремление к вечному миру приводит к вечной войне.

Желание упразднить конфликт, чтобы обеспечить наступление эпохи справедливости и всеобщей гармонии, лишить

его конститутивного, онтологического измерения, — значит лишний раз попытаться устранить инаковость. Конфликт и различия, рождающиеся из противоречивой множественности человеческих устремлений, представлены как основные причины войн. При этом забывается, что отрицание различий тоже ведет к военным инцидентам. Чем более люди похожи друг на друга, тем больше они желают отличаться друг от друга, вовлекаясь в непрерывную борьбу, где явное противостояние является лишь одной из форм противоборства. «Далекие от умиротворенности, современные сообщества, избегающие конфликта, насыщены безграничной жестокостью — холодной или горячей», — замечают Мишель Беназаяг и Анхелика дель Рэй¹⁵.

Наряду с желанием искоренить конфликты в современных западных обществах присутствует тенденция к отрицанию ценности негативного. Последнее, как уже было сказано выше, допустимо лишь в формах экстремальных и патологических («абсолютное Зло»). Общим местом является убеждение, что негативное должно быть уничтожено, а сохранить нужно лишь позитивную сторону человеческого существования: сотрудничество без конфликтов, разум без страсти.

В самом деле, зло понимается здесь как нечто из ряда вон выходящее. То, что наши современники изобличают как зло, это то, что является неотъемлемой частью трагичности человеческого бытия. Они хотят уничтожить трагическое измерение существования именно потому, что трагическое амбивалентно по самой своей сути, а следовательно, «непрозрачно». Этой непрозрачности они противопоставляют идеал социальной «прозрачности». Само стремление к «прозрачности» является классическим требованием рационализма. Оно доводит до предела дело «расколдовывания мира» — изъятия его тайны. Любая органическая социальная связь, любое до-рациональное социальное отношение, любая неконтролируемая жизненная

сила — все, что не сводится к рациональному расчету, — рассматривается как «непрозрачность», подлежащая искоренению. Это «прозрачность» из «1984»: Большой Брат смотрит на тебя, Большой Брат знает все. Что, впрочем, не мешает законсервировать в состоянии «непрозрачности» некоторые области: зоны финансовых потоков, сделок, взяток, «налогового рая». Идеал прозрачности — это идеал чисто тоталитарный.

«Речь Блага пронизана двойственностью, — подчеркивает Жан Бодрийяр, — что особенно хорошо видно при сравнении с глупостью, которая выступает самым отвратительным и вместе с тем самым непосредственным выражением внутриутробной функции Зла. Филипп Мюрай прекрасно описал этот процесс гротескного освящения, умиротворения реальности, эту феерическую зачистку, превращающую современность в непрерывный праздник, в некую вечную концессию. Именно здесь, в этом затянутом фарсе, прокладывает себе дорогу скрытое Зло всех мастей, устанавливающее настоящую диктатуру глупости — точнее говоря, диктатуру как таковую. <...> Пока Благо торжествует и рассчитывает вместить в себя всю реальность как таковую, Зло проскальзывает незамеченным»¹⁶.

«Мы наивно полагаем, — продолжает он, — что прогресс Блага, установление его господства во всех областях является падением Зла. Кажется, никто не понимает, что Благо и Зло всегда набирают силу одновременно, из-за одного и того же хода событий <...>. Благо не отменяет Зло, не обращает его вспять: они несводимы друг к другу и вместе с тем глубоко взаимообусловлены <...>. Абсолютное зло рождается от избытка блага, от безудержного размножения добра, от технического развития, от бесконечного прогресса, от тотального господства морали, от радикальной и не знающей противодействия воли к благу. Такое Благо превращается в свою противоположность, в абсолютное Зло».

Перед лицом конфликтов, которые неизбежно возрождаются в обществе, Жан-Клод Мишеа в свою очередь констатирует, что «либеральное право не предлагает другого выхода (ибо оно не может одновременно удовлетворять двум противоположным требованиям), кроме как обосновать конечное решение на соотношении сил, действующих в обществе на *данный момент*. Речь идет о соотношении сил, существующем между различными заинтересованными группами, выступающими от лица всего общества и действующими в оккупированном ими медиапространстве»¹⁷. Отсюда — та важная роль всевозможных лобби, которые в соперничестве друг с другом обязаны навязывать определенные точки зрения, соответствующие тем или иным интересам.

«Между тем очевидно, — продолжает Мишеа, — что общество, разделенное на атомы-индивиды либеральным правом (и возрождающийся, таким образом, образ войны всех против всех), наглядно демонстрирует, что жить сообществу невозможно. В самом деле, общество людей существует лишь в той мере, в какой оно непрерывно воспроизводит *связь*, что предполагает, что оно опирается на некий минимум *общего языка* между теми, кто его составляет. Но поскольку этот самый общий язык должен оставаться ценностно нейтральным, в согласии с требованиями либеральной догмы (всякое «идеологическое» значение является предпосылкой для гражданской войны), есть лишь одно возможное решение этой проблемы: обосновать социально-антропологическую связь в том, что либералы всегда считали единственным атрибутом, в равной мере присущим всем человеческим существам, — *в их „естественной“ предрасположенности действовать согласно их собственному осознаваемому интересу*. Таким образом, весьма логично, что на операцию заинтересованного обмена (знаменитое „ты — мне, я — тебе“ — основа рыночной рациональности) ложится философская обязанность организовать мирное

сосуществование индивидов, которые при этом должны быть противоположны друг другу <...>. Именно поэтому в конечном счете *религией* современных обществ стала именно экономика»¹⁸.

Вот здесь-то либеральная «нейтральность» и достигает своего апогея. В либеральных обществах Благо — это власть денег.

¹ Ср. с докладом Жана-Клода Мишеа (изложенным Сильвианом Дцимиром), который состоялся на собрании MAUSS'a 16 февраля 2008 г. по случаю выхода в свет его книги «Империя минимального зла» (<http://www.journaldumauss.net/spip.php?article308>).

² «Человек — симпатическое животное?»; «Анти-Гоббс» // Журнал MAUSS'a, № 31, январь–июнь 2008, с. 27.

³ Причина этого замалчивания, возможно, в том, что соблюдение данного принципа подразумевает некоторую взаимность — понятие, исключаемое либерализмом из-за слишком «социального» звучания. «Как возможно устроить, чтобы осуществление одной частной свободы не вредило осуществлению свободы другим, — задается вопросом Жан-Клод Мишеа, — если я заранее запрещаю себе при вынесении суждения прибегать к какому-либо ценностному критерию?» (Что называют либерализмом? // Журнал MAUSS'a, январь–июнь 2008, с. 307).

⁴ «Что называют либерализмом?» (Цит. издание, с. 305).

⁵ «Политический либерализм, — пишет Джон Ролз, — ищет рациональную выгоду, основанную на политической концепции, независимой ни от какого отдельного учения» (Справедливость и демократия. Paris: Seuil, 1993, p. 294).

⁶ Это тактика, которая позволяет ему скрыть — регулярно воспроизводя при этом — собственные «огрехи» и криминальные поступки. «Заповедь грядущего века, — пишет Цветан Тодоров, — могла бы звучать так: сокрушайте не зло (других) во имя добра (которое мы защищаем), но уверенность тех, кто убежден, что всегда точно знает, где добро и где зло; не дьявола, но манихеев» («Спор», ноябрь–декабрь 1999).

⁷ Жан Бодрийяр. *Power Inferno*. Paris: Galilée, 2002. Ален Бросса в свою очередь замечает: «Имя Универсального может, при необходимости, становиться довольно пластичным: высмеивание арабов и мусульман в целом, грубое ассоциативное отождествление их с террористами, обскурантистами, врагами республиканского строя и демократии — во Франции эта практика прикрыта одним из имен Универсального, а именно свободой слова и выражения. <...> И наоборот, высмеивать раввинов и так называемые коммунитарные институты, нападать на политику государства Израиль — все это действия, в результате которых всякий рискует подпасть под прямо противоположный декрет того же Универсального» (Прокказа демократии. Клиническая картина пандемии. Paris: Anabet, 2007, p. 93–94).

⁸ В дескриптивном и типологическом плане это различие восходит как минимум к Генри Сидгвику (*The Methods of Ethics*, 1874).

⁹ Ср. также: Мишель Форсе, Максим Пароди. Приоритет справедливости. Paris: PUF, 2004.

¹⁰ Кант Иммануил. *Философские произведения*. Том 3. Paris: Gallimard, 1986, p. 479.

¹¹ Ролз Джон. *Теория справедливости*. Paris: Seuil, 1987, p. 29.

¹² Зандель Майкл. Либерализм и пределы справедливости. Paris: Seuil, 1999, p. 269.

¹³ Зандель Майкл. *Процедурная республика и отстраненное «я»* // Андре Бертен и др. (изд.). *Либералы и коммунитаристы*. Paris: PUF, 1997, p. 262–263.

¹⁴ Зандель Майкл, *ibid.*, p. 256.

¹⁵ Беназаяг Мишель, дель Рэй Анхелика. *Похвала конфликту*. Paris: Découverte, 2007, p. 81. «Отрицание конфликта порождает варварство», — читаем мы на с. 10.

¹⁶ Бодрийяр Жан. *Карнавал и каннибал*. *Внутриутробное зло*. Paris: L'Herne, 2008, p. 65–66.

¹⁷ «Что называют либерализмом?» (Art. cit., p. 308–309).

¹⁸ *Ibid.*, p. 309.

КРАТКАЯ ИСТОРИЯ ИДЕИ ПРОГРЕССА

Идея прогресса является одной из теоретических предпосылок модерна. Не без причины ее часто называют «подлинной религией западной цивилизации». Исторически эта идея была сформулирована приблизительно в 1680 г. в ходе спора «ревнителей древности» и «модернистов», в котором участвовали Террасон, Перро, аббат де Сен-Пьер и Фонтенель. Она уточнялась по инициативе следующего поколения, к которому принадлежали Тюрго, Кондорсе и Луи-Себастьян Мерсье.

Прогресс можно определить как процесс, проходящий через этапы, последний из которых по времени рассматривается как наилучший и предпочтительный, т. е. качественно превосходящий предыдущие. Такое понимание включает в себя как описательный аспект (изменение происходит в заданном направлении), так и аксиологический (развитие понимается как улучшение). Таким образом, здесь говорится об ориентированном изменении, ориентированном на лучшее. Об изменении, одновременно необходимом (нельзя остановить прогресс) и необратимом (не существует возможности возврата к прошлому). Улучшение неизбежно, а значит, завтра будет лучше, чем сегодня.

Теоретики прогресса делятся исходя из отношения к его направлению, ритму и природе сопровождающих его изме-

нений, а также к его главным действующим лицам. Тем не менее все они согласны с тремя ключевыми идеями: 1) линейная концепция времени и идея о том, что история имеет смысл, устремленный в будущее; 2) идея фундаментального единства человечества, эволюционирующего в одном и том же направлении; 3) идея о том, что мир может и должен быть изменен, подразумевающая, что человек является полноправным хозяином природы.

Эти три идеи обязаны своим появлением христианству. Начиная с XVII в., с расцветом науки и техники, они переформулируются в светском ключе.

Для древних греков реальна только вечность. Аутентичное бытие неподвижно: циклическое движение, подразумевающее вечное возвращение одного и того же, является наиболее совершенным выражением божественного. Если и существуют спады и подъемы, прогресс и упадок, то только внутри одного цикла, который неизбежно будет сменен другим (теория чередования веков у Гесиода, возвращения Золотого века у Вергилия). С другой стороны, предопределенность идет из прошлого, а не из будущего. Термин *архе* отсылает нас одновременно к истоку («архаика») и к авторитету («архонт», «монарх»).

В Библии история становится объективным феноменом, динамикой прогресса, который ведет в мессианской перспективе к наступлению нового мира. Книга Бытия наделяет человека миссией «господствовать на земле». Темпоральность является тем вектором, благодаря которому наилучшее последовательно раскрывает себя в мире. Одновременно событие играет спасительную роль: Бог открывает себя исторически. С другой стороны, темпоральность направлена к будущему: от Творения ко Второму Пришествию, от Райского Сада к Страшному Суду. Золотой век уже находится не в прошлом, но в конце времен: история закончится, и закончится благополучно, по крайней мере для избранных.

Такая линейная темпоральность исключает всякое вечное возвращение, всякую смену циклов, которая имеет своим прообразом смену времен года. Начиная с Адама и Евы священная история спасения подразумевает исключение всякого упоминания о вечности, проходит через неповторяющуюся стадию Ветхого Завета и в христианской версии находит свою кульминацию в Воплощении Спасителя. Блаженный Августин был первым, кто применил библейскую концепцию к всемирной истории, заявив, что она развивается к лучшему от века к веку. Теория прогресса секуляризовала эту концепцию истории, в результате чего появились все историцизмы модерна. Главным различием между этими концепциями является то, что будущее в светской версии заняло место потустороннего, а спасение было заменено счастьем. В христианстве прогресс мыслится скорее эсхатологически, чем исторически в полном смысле этого слова. Человек должен искать свое спасение здесь, внизу, не теряя, однако, из виду горнего мира. Кроме того, признается превосходство божественного плана. Наконец, христианство, как и стоицизм, прокликает ненасытное желание и говорит о том, что мудрость заключается не в умножении желаний, но в их ограничении. Однако, согласно Апокалипсису, Страшному Суду будет предшествовать благодатное тысячелетнее царство. Это видение мира вызвало к жизни учение Иохима Флорского, секуляризировавшего теории Августина.

Для того чтобы прийти к своей современной формулировке, теория прогресса нуждалась в дополнительных элементах. Таковые появились уже в эпоху Ренессанса, но получили расцвет в XVII столетии.

Бурное развитие науки и техники вкупе с открытием Нового Света породили иллюзию существования бесконечного поля для улучшения жизни. Фрэнсис Бэкон был первым, кто использовал слово «прогресс» во временном, а не в пространственном значении. Он утверждал, что человеку предназначено господствовать над природой, познавая ее

законы. Декарт также предлагал людям стать господами и хозяевами природы. Последняя, записанная на «математическом языке» Галилея, становится отныне мертвой и бездушной. Космос сам по себе уже не является носителем смысла. Он теперь не более чем механизм, который надо разобрать, чтобы инструментализировать и лучше использовать. Мир становится чистым объектом для человека-субъекта. Человек усваивает убеждение в том, что благодаря всесильному рассудку он может быть самодостаточным.

Космос древних уступает место современному космосу — гомогенному, геометрическому и (быть может) бесконечному, управляемому причинно-следственными связями. Модель, наиболее близкая этой механической модели — это модель часов. Время тоже становится гомогенным, измеряемым. Это «время торговцев», замещающее «время крестьян» (Жак Ле Гофф). Новый научный дух выковывает техническую ментальность. Основной задачей техники является аккумулировать полезность, т. е. помогать в производстве полезных вещей.

Существует очевидное совпадение между этим научным оптимизмом и устремлениями класса буржуазии утвердиться на национальных рынках, создание которых идет рука об руку с созданием централизованных королевств. Буржуазное мировоззрение рассматривает в качестве «реальных» только исчисляемые вещи, т. е. рыночные ценности. Позже Жорж Сорель назовет теорию прогресса «буржуазной доктриной».

В XVIII в. классические экономисты (Адам Смит, Бернар Мандевиль, Дэвид Хьюм) в свою очередь реабилитировали ненасытное желание: по их выкладкам, нужды человека способны непрерывно увеличиваться. По их мнению, в природе человека всегда желать большего и действовать соответственно, непрерывно изыскивая свой интерес. Будучи связанными с оптимизмом, эти воззрения сделали относительной тематику первородного греха или постарались стереть память о ней.

Новые умы особенно подчеркивали накопительный характер современного знания. Выводом из этого становится необходимость существования прогресса: чем больше будет всего, тем лучше будут идти дела. Хороший разум «состоит из всех, которые ему предшествовали», что подчеркивает превосходство современных людей. В Средневековье Бернар Клервоский говорил: «Мы — карлики, стоящие на плечах у гигантов». А вот в Новое время авторитета древних уже не стало. Напротив, Традиция стала рассматриваться как препятствие на пути рассудка. Сравнение прошлого с настоящим, всегда в пользу последнего, помогло раскрыть движение к будущему. Само это движение стало трактоваться в повелительном наклонении: прогресс, рассматривавшийся ранее как цель движения, стал отныне определяться как принцип эволюции.

Другой идеей, уже сформулированной Августином, является идея о едином человечестве, которое постепенно избавляется от «детства» первых веков, чтобы войти во взрослый возраст. Тюрго говорит о «роде человеческом, рассмотренном с самых своих истоков... который в глазах философа, несмотря на всю свою необъятность, имеет и свое детство, и свое взросление». Механизм здесь уступает место органицистской метафоре, но это парадоксальный органицизм, поскольку он не имеет представления ни о старости, ни о смерти. Эта идея коллективного организма, становящегося все более «взрослым», положила начало современной идее развития, понимаемого как безграничный рост. В XVIII столетии это привело к определенному презрению к детству, которое шло рука об руку с презрением к началу и к происхождению, понимавшимся как низшие состояния.

Понятие «прогресса» подразумевает также идолатрию *нового*: всякое новшество априори лучше, исходя только из его новизны. Данная жажда нового, которое позиционировалось как синоним лучшего, стала одной из тяжелых маний современности. В искусстве она привела к появлению авангарда, имеющего свои аналоги в политике.

Теория прогресса обладает всеми своими составляющими. Тюрго в 1750 г., а затем Кондорсе выразили ее в следующей формуле: «Вся совокупность рода человеческого постоянно идет к все большему совершенству». История человечества отныне трактуется как нечто формально и актуально единое. От христианства здесь остается идея о будущем совершенстве человечества и о том, что оно движется к единой цели. При этом отброшена роль Провидения, место которого заступает человеческий рассудок. Универсализм отныне основывается на предпосылке «единое и целое в каждом», игнорирующей все контексты, сметающей все частные различия.

Параллельно человек позиционируется в теории прогресса не только как существо с неутолимыми желаниями и нуждами, но и как существо, совершенствуемое до бесконечности. Новая антропология рассматривает человека изначально как чистый лист бумаги, как комок мягкой и податливой глины, или он наделяется абстрактной «природой», совершенно оторванной от конкретных условий его существования. Человеческое разнообразие, индивидуальное или коллективное, рассматривается как несущественное и подверженное влиянию образования или среды. Понятие искусственного становится центральным и является синонимом рафинированной культуры. Человек может достичь человечности, только преодолев природу, от которой надо освободиться, чтобы стать «цивилизованным».

Таким образом, человечество должно освободиться от всего, что создает препятствия на его пути к прогрессу: от «предрассудков», «суеверий» и «груза прошлого». Отсюда косвенно вытекает оправдание террора: если необходимой целью человечества является прогресс, то тот, кто стоит преградой на его пути, должен быть подавлен; тот, кто противится прогрессу человечества, может быть с полным правом исключен из его рядов и объявлен «врагом народа» (отсюда сложности в примирении двух кантовских тезисов

о равном достоинстве людей и прогрессе человечества). Тоталитарные режимы модерна (советский коммунизм, национал-социализм) вывели из этого идею «лишних людей», одно лишь существование которых мешает наступлению «прекрасного нового мира».

Такое отрицание природы и прошлого часто представляли как отказ от детерминизма. В действительности же детерминация прошлым просто сменилась детерминацией будущим, поиском «смысла истории».

Присущий теории прогресса оптимизм распространился на все сферы, на человека и общество. Царство разума должно было распространиться на общество, «прозрачное» и умиротворенное. «Приятная коммерция» (Монтескье), считавшаяся желанной для всех слоев общества, должна была заменить конфликт (прогрессисты наивно считали, что возможно построить бесконфликтное общество) торговым обменом. Аббат де Сен-Пьер еще до Канта выступил с проектом «вечного мира», жестко раскритикованным Руссо. Кондорсе призывал рационально усовершенствовать язык и орфографию. Мораль должна была стать чем-то вроде науки. Система образования должна была отучить детей от всех «предрассудков», которые понимались как источник всякого социального зла, и научить их действовать только с помощью разума.

Движение человечества к счастью было проинтерпретировано и как достижение морального совершенства. Люди Просвещения считали само собой разумеющимся, что в будущем разум усовершенствуется и человечество станет морально лучше. Прогресс уже не считался чем-то внешним по отношению к существованию. Он должен был изменить человека. Прогресс, достигнутый в одной области, неизбежно должен был перекинуться на остальные. Материальный прогресс должен был повлечь за собой прогресс моральный.

В политическом плане теория прогресса исполнена духа отрицания политики. Взгляд теоретиков прогресса на Го-

сударство крайне амбивалентен. С одной стороны, Государство нарушало автономию экономики, считавшейся преимущественной сферой «свободы» и рационального действия. Уильям Годвин говорил, что правительства по своей природе препятствуют движению человека вперед. С другой стороны, в контрактualистской теории Гоббса Государство позволяло человеку преодолевать противоречия, вытекающие из его «природного состояния». Таким образом, Государство считалось одновременно и двигателем прогресса, и препятствием на его пути.

Наиболее распространенной является идея о том, что политика сама должна стать рациональной. Она должна перестать быть искусством, управляемым принципом мудрости, и стать наукой, управляемой принципом разума. В просвещенческой картине мира общество выглядело как механизм, а люди — как его винтики. Оно должно управляться по принципам, столь же незыблемым, как и научные принципы физики. Монарх рассматривался как механик, в обязанности которого входило развивать «социальную физику» к «наибольшей общественной пользе». Эта концепция послужила причиной появления технократии и административно-управленческого понимания политики у Сен-Симона и Огюста Конта.

Говоря о прогрессе, очень важно знать, является ли он бесконечным или останавливается на какой-либо финальной стадии, которая станет либо абсолютной и последней новизной, либо восстановлением прошлого совершенного состояния: гегелевский синтез, бесклассовое общество Маркса, «конец истории» Фрэнсиса Фукуямы и т. д. Можно также задаться вопросом, познаваема ли конечная цель истории (если она существует). В какую сторону разворачивается прогресс или он разворачивается только на самого себя?

Здесь либералы имеют обыкновение считать прогресс бесконечным улучшением человеческого состояния, в то

время как социалисты думают, что у прогресса есть определенный счастливый конец. В этом втором отношении смешиваются прогрессизм и утопизм: поступательное движение должно привести к стационарному состоянию, история движется лишь для того, чтобы яснее обрисовать свою цель. Первое направление претендует на то, чтобы быть более реалистичным. Но так ли это? С одной стороны, если человек движется к совершенству, которое должен реализовать, то не наступит ли день, когда совершенствование прекратится? С другой стороны, если у прогресса нет познаваемой цели, то как оценить, является ли последующая стадия развития общества прогрессом по отношению к предыдущей?

Другой вопрос: является ли прогресс безличной, неконтролируемой силой или люди могут вмешиваться в него, чтобы ускорить его поступательное движение или отбросить то, что ему мешает? Является ли прогресс постоянным и непрерывным или подразумевает качественные скачки и разрывы? Можно ли, вмешавшись в прогресс, улучшить его ход или таким образом есть риск, напротив, его замедлить? В этом аспекте либералы, сторонники «невидимой руки», также отличаются от социалистов, кажущихся волюнтаристами и революционерами.

Теория прогресса достигает своего апогея на Западе в XIX веке. Она переформулируется в новую эпоху, отмеченную промышленной модернизацией, научным позитивизмом, эволюционизмом и большими историцистскими теориями.

Теперь акцент смещается более на науку, нежели на разум в философском понимании этого слова. Надежду теперь связывают с научной организацией общества. Наука является отныне матрицей всех феноменов. Это тема, к которой постоянно возвращаются Фурье со своими фаланстерами, Сен-Симон со своими технократическими принципами, Огюст Конт со своим «Катехизисом позитивизма» и «религией прогресса».

Термины «прогресс» и «цивилизация» становятся почти синонимами. Кстати, это служит обоснованием колонизации, которая необходима для того, чтобы повсюду распространить блага цивилизации.

Понятие прогресса было переосмыслено в свете дарвиновского эволюционизма. Эволюция живого существа также была интерпретирована как прогресс (особенно Гербертом Спенсером, считавшим прогресс эволюцией от простого к сложному, от гомогенного к гетерогенному). Итак, условия прогресса ощутимо изменились. Механицизм Просвещения теперь стал сочетаться с биологическим органицизмом, в то время как апология пацифизма уступила место воспеванию «борьбы за жизнь». Прогресс теперь становится селекцией наиболее «способных» («лучших») в перспективе конкуренции. Такая интерпретация устраивает западный империализм: цивилизация Запада самая лучшая, потому что она наиболее развитая.

Это было пиком социального эволюционизма. История человечества была разделена на последовательные «стадии», соответствовавшие различным этапам прогресса. Распределение различных культур в пространстве было экстраполировано на время: «примитивные» общества должны были служить западным людям примером из их собственного прошлого («современные предки»), в то время как Запад представлял их будущее. Кондорсе уже разделял историю общества на десять последовательных этапов. Гегель, Огюст Конт, Карл Маркс, Фрейд и т. д. предлагали похожие схемы. Например, от «верований» к науке, от «теологического» этапа к этапу позитивной науки, от «примитивной» или «магической» ментальности к ментальности «цивилизованной».

Эта теория, сопряженная с научным позитивизмом, которая затрагивает в первую очередь антропологию и питает иллюзию о том, что можно расположить культуры на ценностной шкале, породила расизм. Последний рассмат-

ривает традиционные цивилизации либо как определенно низшие, либо как «запаздывающие в развитии». «Цивилизаторская миссия» колониальных держав состоит в том, чтобы преодолеть это опоздание. Расизм же полагает, что существует универсальный критерий, всеобъемлющая парадигма, позволяющая выстроить иерархию культур и народов. Он прямо связан с универсализмом прогресса, скрывающим неосознанный или замаскированный этноцентризм.

Мы не будем обсуждать здесь ни критику идеи прогресса, разворачивающуюся в эпоху модерна, начиная с Руссо, ни противопоставленные теории прогресса многочисленные доктрины упадка, или декаданса. Отметим только, что последние часто (но далеко не всегда) представляют собой негативных двойников, зеркальные отражения идеи прогресса. Идея необходимого движения в истории сохраняется, но в обратной перспективе: история воспринимается не как постоянное развитие, но как неумолимый регресс. Фактически учения об упадке, или декадансе, еще менее объективны, чем прогрессизм.

На протяжении как минимум двадцати лет не перестают появляться работы, разоблачающие «иллюзию о прогрессе». Некоторые авторы даже объявили прогресс «мертвой идеей» (Уильям Пфафф). Действительность, однако, имеет гораздо больше нюансов. Сегодня теория прогресса ставится под вопрос, но несомненно, что она выживет в различных формах.

Тоталитарные режимы XX века и две мировые войны подорвали оптимизм двух предшествующих веков. Утрата иллюзий и крушение революционных надежд привели к идее о том, что современное общество, каким бы бессмысленным и безнадежным оно ни казалось, является единственно возможным. Общественная жизнь все больше воспринимается в оптике фатализма. Грядущее, которое становится все более непрогнозируемым, вызывает больше тревог, нежели надежд. Углубление кризиса кажется более вероятным, чем «светлое будущее».

Идея прогресса дала серьезную трещину. Никто уже больше не верит в то, что материальный прогресс делает человека лучше, а прогресс, достигнутый в одной области, автоматически перекидывается на другие. В «обществе риска» (Ульрих Бек) прогресс проявляет себя амбивалентно. Уже признается, что за те преимущества, которые он дает, приходится платить дорогой ценой. Дикая урбанизация породила многие социальные патологии, а промышленная модернизация вызвала беспрецедентную деградацию естественной жизни. Сильное разрушение окружающей среды дало начало многочисленным экологическим движениям. Они были первыми, кто усомнился в однозначности прогресса. Безграничное развитие технической науки поставило вопрос о своих целях. Прогресс наук уже не воспринимается как нечто приносящее человечеству безусловное благо. Само знание, как видно из дебатов, которые были вызваны появлением биотехнологий, воспринимается как источник угроз. Все более и более широкие слои населения понимают, что оно не является синонимом лучшего. Они начинают проводить различие между «иметь» и «быть», между материальным благополучием и счастьем в собственном смысле этого слова.

И все же тематика прогресса продолжает оставаться привлекательной, по крайней мере в символическом плане. Политический класс продолжает взывать к «прогрессивным силам» против «людей прошлого» и обличать «средневековый обскурантизм». В общественном дискурсе слово «прогресс» сохраняет положительный резонанс.

Ориентация на будущее также остается доминирующей. Даже если ближайшее будущее воспринимается как источник угроз, с далеким будущим связываются надежды на лучшее. Культ новизны, обретший новую опору в виде технологий и смены мод, диктуемой массмедиа, сегодня сильнее, чем когда-либо. Многие продолжают верить и в то, что человек тем свободнее, чем более он избавился от своих био-

логических характеристик и исторической обусловленности. По-прежнему правит бал индивидуализм, опирающийся на плохо замаскированный западный этноцентризм и идеологию прав человека. Сейчас он выражается в разрушении семьи, упразднении социальных связей и дискредитации традиционных обществ стран Третьего мира, где индивиды все еще сохраняют солидарность в рамках своей общины.

Однако, прежде всего, идеология прогресса остается представленной в своей продуктивистской версии. Она подпитывается идеей о том, что бесконечный рост является нормальным и желательным, о том, что лучшее будущее обязательно наступит благодаря увеличению объема производства материальных благ, чему поспособствует мондиализация. Эта идея инспирирует сегодня идеологию «развития», которая по-прежнему рассматривает общества Третьего мира как «недоразвитые», а западную модель производства и потребления как вожденную цель для всего человечества. Эта идеология развития была сформулирована в 1960 году Уолтом Ростоу, перечислившим стадии, которые должны пройти все страны мира для достижения уровня потребления развитого торгового капитализма. Как показали различные авторы (Серж Латуш, Гилберт Рист), теория развития является всего лишь верованием. Когда это верование будет отброшено, прекратит свое существование и идеология прогресса.

ЛИЦОМ К ЛИЦУ С МОНДИАЛИЗАЦИЕЙ

Весь мир говорит сегодня о мондиализации, главном явлении наших дней, которому придают наибольшее значение и рассматривают как нечто фатальное. Этот феномен представляется в качестве движения, трансформирующего мир, которому никто не в силах противостоять. Это явление рассматривается чуть ли не в виде мертвой зыби на горизонте у нескольких будущих поколений. Англосаксы предпочитают говорить о «глобализации». Интересно, что сам термин «глобализация» был запущен начиная с 80-х годов в общественное сознание по ту сторону Атлантики теоретиками и пропагандистами так называемого «глобального продукта» или «глобальных коммуникаций». Эти стратеги маркетинга выдвинули в 80-е тезис о том, что один и тот же товар благодаря идентичной рекламе может дойти до максимального количества возможных покупателей, не приспособивая рекламу к культурным различиям между людьми, но вовлекая их в «надкультурную» глобальную общность.

Однако что же все-таки понимать под «мондиализацией»? Несмотря на большое количество работ, посвященных этому явлению¹, данное понятие остается неясным. Для одних мондиализация — это феномен преодоления национального государства. Для других она, прежде всего, — новый

тип отношений между трудом и капиталом, представляющий собой «офинансовление» капитала и новый раскол между квалифицированным и неквалифицированным трудом. Некоторые видят в ней вторжение в мировую торговлю новых действующих лиц с Юга. Другие делают акцент на расширении обменов и интеграции услуг в международной торговле, а также на «информационной революции». Так кто же прав?

Мне думается, что нужно отличать культурную мондиализацию от мондиализации финансовой и экономической. Эти два явления во многом накладываются друг на друга, но не смешиваются.

Одна из характерных черт экономической мондиализации состоит во взрывном росте обменов и финансовых потоков. Международная торговля сегодня растет быстрее, чем национальное производство (валовые национальные продукты). В 1990 г. доля международной торговли в мировом ВВП составляла 15 %. Только за 5 лет, с 1985 по 1990 г., мировой экспорт увеличился на 13,8 %. Биржевая торговля в период с 1960 по 1989 г. удвоилась, в то время как финансовые потоки выросли в четыре раза. В то же время изменилась и природа финансовых потоков. Объем краткосрочных финансовых вливаний в два раза превзошел аналогичный показатель по прямым долгосрочным инвестициям. Эти краткосрочные инвестиции росли быстрее, чем мировое богатство. Их процентная ставка увеличилась с 15 % в период с 1970 по 1985 г. до 28 % в период с 1985 по 1990 г. В этот период их объем вырос в 4 раза: с 43 млрд долл. в 1985 г. до 167 млрд в 1990 г. Мы присутствуем при наступлении глобальной экономики, когда рост ВВП зависит от внешней торговли и международных финансовых потоков.

Другой характерной чертой является увеличение роли информатики и электроники. Сокращая время передачи новостей и способствуя их узнаванию в режиме «реального времени» в любой точке земного шара, информационные

технологии способствуют мгновенному ценообразованию, на которое раньше уходили недели. Новые технологии информации и коммуникации способствуют беспрецедентной мобильности финансовых потоков. На биржах, связанных друг с другом, более не заходит солнце. Капиталы в поисках наибольшей доходности перемещаются из одной точки земного шара в другую со скоростью света. Эта финансовая глобализация особенно важна: рынок капиталов является единственным, допускающим мгновенное извлечение доходов — из разницы курсов ценных бумаг.

Благодаря такой мобильности объем сделок на рынках ценных бумаг обладает фантастическим ростом. Он достигает сегодня 1200 млрд долларов ежедневно. Эти суммы проистекают из банковских вкладов, свободных оборотных сумм транснациональных компаний, из текущих капиталов и сумм, специально зарезервированных финансовыми обществами для этих целей. Фундамент системы основывается на разрыве в ценах, увеличивающих день ото дня, час от часу прибыли, превосходящие доходы от промышленного производства или классической коммерции. Предвидя изменение курсов валюты, информатизация способствует мгновенному перемещению огромных масс капитала, ускользающих от контроля центральных банков тех или иных стран. Термин «экономика казино» довольно верно определяет природу этого явления. Все это заканчивается финансовой нестабильностью и тенденцией к увеличению прибылей, приводящей к поискам наиболее рентабельного вложения капитала.

Некоторые авторы прослеживают глобализацию начиная с 70-х годов XX в., отмеченных топливным кризисом и кризисом международного товарообмена. Именно в эту эпоху мы присутствуем при замедлении производительности труда и росте процентных ставок в индустриальных странах, при увеличении потребительского спроса на товары и услуги, постоянное обновление которых становится

главной составляющей, при усложнении внешнего финансового контроля, при росте платежного дефицита в американской экономике, ведущего к увеличению спекулятивных ценных бумаг.

Этот процесс продолжается в 80-е годы увеличением общественной задолженности, вызывающим развитие рынков капитала, и, особенно, волной дерегуляции экономики, поднявшейся в США во время президентства Рейгана и охватившей весь западный мир. Государства начинают оборонительные бои против роста могущественной финансовой интеграции, опирающейся на три D: устранение границ (*déclouisonnement*), устранение посредников (*désintermediation*), устранение регулирования (*dérégulation*).

Эти процессы позволили вынести большие сделки на международный уровень и открыли рынок ценных бумаг государства и больших компаний для иностранных игроков. Одновременно произошедшее практически мгновенно в начале 90-х годов разрушение советской системы и внезапный переход бывших стран социалистического лагеря к «дикому капитализму» сопровождалось приходом на мировой рынок труда дополнительных 2,5 млрд человек и создали иллюзию единой планеты, свободной от противостояния военных блоков.

Серия этих событий, однако, встраивается в гораздо более длинную хронологию. Мондиализация не является ни извращением капиталистической системы, ни радикально новым явлением, ни результатом заговора, но вписывается в вековую динамику, присущую самой сути капитализма. «Тенденция к созданию мирового рынка входит в самую концепцию капитала», — писал Карл Маркс еще в XIX в.²

Филипп Энгельхард, по-видимому, прав, когда пишет, что «глобализация является последней попыткой искусственно раздуть пламя западного модерна»³. Мондиализация является развитием и углублением серии метаморфоз, задававших ритм капиталистической экономике с са-

мого начала, когда с открытием ценности обменов она стала функционировать на основе индивидуализма и универсализма в атмосфере метафизики субъективности и придания ценности исключительно извлечению материальной выгоды. Она начинается вместе с расцветом долгосрочной коммерции итальянских городов-государств XIV в. Она продолжается в эпоху Великих географических открытий, промышленной революции и колонизации. Англия между 1860 и 1873 г. уже становится ядром системы международной торговли. В 1885 г., выступая в Палате депутатов парламента, Жюль Ферри заявил: «Создание новой колонии является созданием рынка». Колонизация вызвала не только распад традиционных обществ Африки и Азии, но и проникновение западных товаров на развивающиеся рынки, а вместе с ним и увеличение возможностей для торговли. Отказ от этой практики произошел только после того, как она потеряла рентабельность, т. е. когда содержание колоний стало стоить дороже, чем прибыли от них⁴.

Установление рынка исторически неотделимо от масштабного процесса интернационализации обменов. Теоретики классической политэкономии, появившейся в XVIII в., полагали, что свободная циркуляция товаров и услуг должна привести к выравниванию производительных систем и уровней жизни. Таким образом, капитализм изначально обозначил себя в качестве кочевника. Как отмечает Жак Адда: «Мондиализация вернула капитализму его изначальное звучание, более транснациональное, чем интернациональное, позволяющее ему пользоваться границами и государствами, традициями и народами для достижения главной цели — извлечения максимально возможной прибыли»⁵. Мондиализация, несомненно, является результатом растянутого на столетия процесса, но тем не менее, не будучи его простым механическим повторением, она привносит с собой ряд новых характеристик, на которых нам хотелось бы остановиться.

Помимо информационной революции, о которой уже говорилось, и преобладания обменов промышленными товарами над сырьевыми обменаами, хотелось бы остановиться на небывалой независимости, которую приобрела финансовая сфера от сферы производства. Отсутствие биржевого регулирования в 80-х годах привело к приходу спекулятивного капитализма, который начал доминировать над промышленным. Денежная масса, циркулирующая в мире, сегодня в 15 раз превышает объем произведенной продукции! Этот финансовый пузырь состоит как из фондов частной экономики, так и экономики государственной и общественной (государственный долг и накопительные пенсионные фонды). Он навязывает всему спекулятивную, если не криминальную, логику: торговля наркотиками и коррупция становятся структурными элементами экономического порядка.

Другой новый факт: всеобщее распространение рынка. Сегодня транзакции охватывают даже те сферы, которые долго от них ускользали. Культура, мир искусств, природные ресурсы, специфические услуги, продукты интеллектуальной собственности вовлекаются в логику товарообмена. Рыночная игра превращает все вещи в товар. То, что входит в Рыночную систему в качестве живого объекта, на выходе превращается в товар, т. е. в мертвый продукт.

Изменились и сами игроки. Еще недавно главными действующими лицами были государства. Сейчас ими являются могущественные транснациональные компании. Финансовые рынки все настойчивее диктуют свои правила, а участие банков в экономической игре все более автономизируется от сферы реальной производственной экономики. Происходит переход от мира, организованного вокруг национальных государств, к «миру-экономике», структурированному новыми игроками.

Это сущностная трансформация. Еще несколько десятилетий назад буржуазные национальные государства определяли политическую и социальную природу националь-

ных производственных систем. Внутрикапиталистическая конкуренция разворачивалась главным образом между государствами. Главным феноменом мировой капиталистической системы была ее территориализация, т. е. укорененность в пространстве, ограниченном пределами и возможностями национальной экономики. Рынок, пусть и агрессивно развивающийся, был прежде всего явлением национальным. Крупные фирмы, даже имевшие зарубежные филиалы, функционировали в соответствии с логикой развития экономики своей страны. Экономика и политика совпадали в общих чертах, откуда проистекала важность экономической политики, проводимой государством. Наконец, страны Третьего мира не входили в промышленную систему, что вызывало большой контраст между индустриальными центрами и периферией.

Сегодня мировая интеграция капитала вызвала разрушение национальных производительных систем и предопределила включение их на правах сегментов в глобальную производительную систему. Различные составляющие производства настолько рассеяны в пространстве, что расположены часто очень далеко от головного предприятия и даже порой ускользают от его финансового контроля. Конечный продукт включает в себя столь разные технологические составляющие, что невозможно определить ни вклад каждого государства в это производство, ни национальную принадлежность тех или иных изделий. Роберт Райх пишет, например, о том, что когда американец покупает автомобиль в компании «Дженерал моторс», то из 20 000 долларов, затраченных им на эту покупку, только 800 возвращается к американским производителям⁶. Мондиализация вызывает реорганизацию планетарного пространства, ведущую к детерриториализации капитала. Происходит переход от фиксированного пространства к «текущему пространству», т. е. к сетевой организации. Сеть не соответствует никакой территории, но, вписываясь в рынок, позволяет ему эманси-

пироваться от государственных и политических ограничений. В первый раз в мировой истории экономическое и политическое пространство оказываются разделенными. В этом состоит главная сущностная характеристика мондиализации.

Теперь я хочу приступить к обзору транснациональных компаний (ТНК). Появление крупных промышленных фирм, способных планировать свою деятельность в мировом масштабе и осуществлять глобальные стратегические планы, служит еще одной характеристикой глобализации. ТНК — это те фирмы, которые реализуют более половины своей деловой активности за рубежом. В 1970 г. было 7000 таких компаний. Сейчас их уже 40 000. Они контролируют 206 000 филиалов, в которых работает, однако, не более 3 % мирового населения (73 млн человек). Об их могуществе и возможностях свидетельствуют те факты, что в 1991 г. показатели их деловой активности превосходили общий объем мирового экспорта товаров и услуг, что они контролируют прямо или косвенно треть мировых прибылей (4800 млрд долларов), что 200 крупнейших из них монополизировали четверть планетарной экономической активности. Необходимо отметить, что 33 % мировой коммерции отныне осуществляется между филиалами одной и той же фирмы, а не между различными предприятиями. Эти сетевые компании оперируют суммами, превосходящими всякое воображение. Например, сумма годовых сделок компании «Дженерал моторс» в 2001 г. (177,7 млрд долл.) превосходила ВВП Индонезии; тот же показатель компании «Форд» (177,2 млрд) — ВВП Турции; «Тойоты» — ВВП Португалии; «Юнилевер» — ВВП Пакистана; «Нестле» — ВВП Египта. WalMart, американское предприятие, занимающее первое место по объему сделок (219,8 млрд), с 1,3 млн служащих (специализируется в сфере розничной торговли), за последние пять лет увеличило свою капитализацию в четыре раза. В 2001 г. его чистая прибыль составила 6,67 млрд долларов.

Эти фирмы, государственная принадлежность которых играет чисто формальную роль, долгое время были озабочены не повышением рентабельности, но максимальным увеличением прибылей, что не могло не повлечь за собой негативные социальные последствия.

Они более стремятся к контролю над рынками, чем к производству. Это прежде всего финансовые группы, вкладывающие свои прибыли в различные деривативы вместо того, чтобы распределять их между акционерами или инвестировать в производство для создания новых рабочих мест. Им, более богатым, чем государства, нетрудно подкупать политиков и коррумпировать чиновников и администрацию.

Для того чтобы выдержать конкуренцию, ТНК разработали новую стратегию. Прибыли, извлеченные из производства, более не вкладываются как классические инвестиции. Им нужно находить другое применение в «текущих капиталах» для того, чтобы избежать сильного и внезапного обесценивания акций компаний, как это имело место в 30-е годы. Борьба за рынки заставляет их привлекать в мировой пролетариат наименее оплачиваемые и социально защищенные элементы для того, чтобы максимально увеличить прибыль и уменьшить себестоимость продукции⁷. В то время как ранее развитые страны довольствовались эксплуатацией рынков своих колоний и бывших колоний, сбывая на них продукцию своей промышленности, ТНК реэкспортируют в западные страны товары, произведенные на наиболее дешевых по себестоимости производствах Юга. Мондиализация способствует переносу части деловой активности в развивающиеся страны с помощью реорганизации мирового производственного цикла и превращения локального ремесленного труда в индустриальное производство. Этот феномен, ставший повсеместным, начиная с 80-х годов является не чем иным, как экстенсивной реорганизацией объема заработков в международном масштабе. Для

того чтобы сконцентрировать максимум финансовых средств в центрах принятия решений, свобода движения капиталов заставляет сокращать накопительную и покупательную способность в местах производства⁸.

Параллельно началось массированное вторжение в мировую торговлю новых игроков из стран Азии и, в меньшей степени, из Латинской Америки и бывшей советской империи. В этом тоже состоит новизна момента. В прошлом разрыв в уровне зарплат между Севером и Югом дублировался разрывом в уровне производства и качестве продукции. Появление новых индустриальных стран (НИС) и утверждение ТНК в некоторых государствах Юга радикально изменили ситуацию. В 1995 г. годовой доход на душу населения в Сингапуре превысил соответствующий показатель во Франции. Несомненно, в будущем этот феномен увеличит свой размах.

Необходимо отметить, что успех НИС вовсе не означает истинность либеральных тезисов. Азиатское «экономическое чудо» происходит из своеобразной культурной обстановки в этих странах⁹ и национализма их правящих элит, что можно наблюдать на примере Японии, Китая, Кореи и Сингапура. Объясняется оно и волевой промышленной политикой этих стран, которые, вместо того чтобы довольствоваться скромным местом, отведенным им первоначально ТНК, стали выпускать не наиболее дешевую, а относительно дорогую и востребованную в мире продукцию.

Мондиализация модифицировала конкуренцию между государствами. Отныне конкурентоспособность предприятий различных государств не совпадает с конкурентоспособностью самих государств. Транснациональное пространство, в котором действуют большие фирмы, более не совпадает с оптимальной организацией национальных пространств. Позиции той или иной страны в мире отныне определяются только уровнем конкурентоспособности ее продукции на мировом рынке. Ее предприниматели для

того, чтобы удержаться на этом рынке, должны найти оптимальное соотношение между риском и отдачей или себестоимостью и прибылью. В конечном счете государства становятся точками в производительном пространстве больших фирм, а понятие сравнительной прибыльности приобретает абсолютный характер.

У государств отныне нет другой возможности, кроме как следовать политике конкурентоспособности, невзирая на ее социальные издержки. Все это происходило в Европе начиная с 80-х годов, вначале под влиянием либеральных теорий, воплощавшихся на практике Рональдом Рейганом в США и Маргарет Тэтчер в Великобритании, а затем из-за «критериев конвергенции», обозначенных в Маастрихтском договоре. Это принятие требований глобализации приняло следующие формы: всеобщая либерализация и дерегламентация, приоритет экспорта над внутренним потреблением, приватизация государственных предприятий, мировой рынок как определяющий фактор цен и зарплат, открытие национальных рынков для международных инвестиций, прогрессирующее упразднение пособий и других форм социальной поддержки, вообще урезание всех видов расходов, не имеющих отношения к повышению конкурентоспособности, в том числе на образование и охрану окружающей среды. Европейские государства одно за другим переходили к строго монетаристской политике, борясь с инфляцией с помощью высоких процентных ставок. Все это вело к увеличению безработицы и замедлению экономического роста. Кроме того, финансовые капиталы облагались меньшими налогами, чем заработная плата, что вело к снижению доли частных капиталов в общих расходах.

Одновременно долговой кризис заставил страны Третьего мира предпринимать аналогичные меры: МВФ (Международный валютный фонд) и Всемирный банк в своих программах «структурного оздоровления» прописывали этим

государствам те же рецепты, что и развитым странам, что вело к еще более катастрофическим последствиям.

Международные организации стали инструментами на службе у мондиализации. МВФ и Всемирный банк призваны навязать странам либерализацию, увеличить текучесть капиталов и подчинить экономики стран Третьего мира цели обслуживания внешнего долга. G8 («Большая восьмерка») призвана направить усилия лидеров развитых стран мира на помощь в ликвидации последствий кризисов вместо того, чтобы устранить их причины. Однако наиболее масштабная роль отведена Всемирной организации по тарифам и торговле (ГАТТ) и Всемирной торговой организации (ВТО).

В прошлом торговые отношения регулировались национальными законодательствами. Это касалось квот на импорт, таможенных тарифов, контроля над движением капиталов и т. д. Сегодня торговая дипломатия действует поверх государственных барьеров. Переговоры отныне ведутся о внутренних институтах государств: их банковской системе, месте, которое отводится в их экономиках частной собственности, их социальном законодательстве, их регламентации конкуренции, концентрации промышленной собственности и т. д. Скрытая цель этих переговоров состоит в том, чтобы связать в рамках ВТО государства, имеющие примерно одинаковые институты, законодательства и отношение к собственности. Часто все эти критерии заимствуются у американцев, чтобы сократить риски иностранных инвесторов. При этом растет влияние ТНК, оказывающих давление на государства в целях изменения в свою пользу их законодательств, установления выгодных для них зарплат и налогов. В конечном счете с помощью «множества локальных и международных переговоров общества сталкиваются с требованием изменения их внутренних законов и институтов в целях соответствия требованиям, навязанным извне»¹⁰.

Условия и ограничения, налагаемые ГАТТ и ВТО, выходят далеко за пределы традиционных соглашений о свободном товарообмене. Они направлены прежде всего на обеспечение мобильности капиталов. Соглашения, в которых они содержатся, являются не соглашениями о свободном товарообмене, но соглашениями о свободном движении капиталов. Они предназначены для того, чтобы создать новые правила международной собственности и создать новые ограничения для национальных законодательств и правительственных постановлений. Отныне, как писал Ян Робинсон: «Соглашения о свободном движении капиталов могут быть поняты как инструменты, которые во имя преодоления препятствий на пути коммерции, позволяют или препятствуют менять законы, политику и практики, препятствующие превращению мира в планетарный рынок»¹¹.

Еще одна новизна современной эпохи состоит в культурной мондиализации: капитализм отныне продает не только товары и услуги, но и символы, образы, сновидения, культурные связи и ответвления. Он не только меблирует дома, он колонизирует воображение и господствует над общением. В то время как в 60-е годы прошлого века общество потребления еще питалось и вдохновлялось вполне определенными материальными благами — автомобилями, радиоаппаратурой и т. д., в настоящее время установилась система, которую Бенджамин Барбер предлагает называть McWorld по аналогии с Macintosh и McDonald. Она создает виртуальную вселенную, образующуюся в результате пересечения разных транснациональных потоков, призванных гомогенизировать мир, установив повсюду один и тот же образ жизни. Барбер уточняет: «Поддержкой системы McWorld служат отныне не автомобили, а диснейленды, сеть MTV, голливудские фильмы, компьютерные программы, т. е. образы и символы, а не реальные объекты»¹².

Эта всеобщая экспансия рынка делает зрительно-рекламное потребление единственной формой социальной

вовлеченности. Она же провоцирует агрессию по отношению к тем, кто не имеет средств для достижения потребления такого уровня, и выталкивает их из общества. Поток универсальных образов и грез ведет к униформизации жизни, к уменьшению различий и особенностей, к стереотипам в области привычек и отношений, лишает корней традиционные культуры и сообщества.

Мондиализацию нельзя смешивать с простой интернационализацией, которая проводилась государствами для установления наилучшей системы международных отношений¹³. Она представляет собой переход от международной экономики, являющейся совокупностью национальных экономик, к экономике планетарного рынка, регулируемой однотипными правилами, как верно отмечал Карл Поланьи¹⁴. Она состоит в «растущей взаимозависимости всех составляющих нашего мира, ведущей их к однообразной интеграции в единое целое»¹⁵. Возглавляют этот процесс новые вненациональные и внегосударственные действующие лица. Они одержимы одним стремлением — максимально увеличить свои выгоды и дивиденды, планировать свои действия так, чтобы ничто не могло служить препятствием для их активности. Эти новые действующие лица, с каждым годом увеличивающие свою независимость от государств, тем не менее все более зависят друг от друга, все более зримо образуя один огромный рыночный организм.

Поговорив о природе экономической и финансовой мондиализации, скажем несколько слов и о ее последствиях. Одно из них состоит в трагическом и постоянном росте мирового неравенства. Гегель уже писал о том, что богатые общества не настолько богаты, чтобы устранить рост нищеты, которую они порождают. Сегодня бедность порождается не дефицитом произведенных благ, но их плохим распределением, а также культурной и психологической блокадой, препятствующей возврату к обществам, не ставившим во главу угла труд и производство.

Между 1975 и 1985 г. уровень промышленного производства вырос на 40 %, с 1950 г. мировой экономический рост увеличился в 5 раз, уровень товарообмена — в 11 раз. В тот же самый период мы стали свидетелями постоянного снижения среднего уровня жизни, увеличения безработицы, бедности, разрыва социальных связей и разрушения окружающей среды. Реальный ВВП на долю жителя стран Третьего мира сегодня составляет 17 % от ВВП жителя развитой страны Севера. Промышленно развитый мир, в котором живут не более четверти жителей Земли, сосредоточил у себя 85 % мировых богатств. Страны G8 представляют только 11 % мирового населения, но концентрируют в своих руках две трети мирового ВВП. Один город Нью-Йорк потребляет больше электричества, чем вся Африка южнее Сахары. Между 1975 и 1995 г. американское богатство выросло на 60 %, но это богатство было аккумулировано 1 % населения. Еще одна, самая сокрушительная цифра: финансовый потенциал 385 официальных долларовых миллиардеров (богатейших людей планеты) превышает соответствующий показатель 2,3 миллиардов человек, принадлежащих к беднейшим слоям (а ведь это половина жителей Земли). Можно сказать, что чем больше накапливается богатства, тем больше увеличивается бедность. Данный вывод подрывает либеральную мифологию о том, что излишки, появляющиеся у богатых, в конце концов способствуют росту благосостояния всего общества. В действительности мондиализация, вызывающая монополию рынка, способствует росту неравенства и социального отчуждения, подрывая стабильность общества.

Параллельно этому мы имеем дело с возрождением колониализма, пусть и в неявной форме. «Помощь» Третьему миру со стороны международных финансовых организаций является не чем иным, как модификацией контроля над ними с помощью займов и ростовщичества. ВТО заставляет страны Юга согласовывать свои законодательства

с требованиями иностранных инвесторов, устраняя все препятствия на их пути, включая законодательства в области охраны труда, здоровья и окружающей среды. Повсеместно там, где берутся на вооружение либеральные методы структурного оздоровления, происходят ухудшение условий жизни большинства населения и обострение социальной напряженности. Вслед за этим, по парадоксальной логике, начинается и закономерный отток капиталов из страны. Все это позволяет говорить о сугубо паразитарном характере системы. Что же касается тех стран, которые не желают соответствовать данным требованиям, то они отодвигаются на второй план, сбрасываются со счетов и исключаются из международной экономической активности.

Но это очевидно не только для стран Юга, наиболее остро чувствующих последствия мондиализации. На Севере обостряющаяся транснациональная конкуренция из-за перекоса в балансе экспорта и прямых инвестиций вызвала жесткое сокращение рабочих мест и зарплат. Тот, кто может производить товар по оптимальной цене, становится уязвимым перед давлением капитала, побуждающего снижать зарплаты и социальные выплаты. Напротив, удорожание рабочей силы в связи с высокой квалификацией трудящихся и старением населения побуждает компании переносить производства в страны, где ручной труд стоит дешевле, а рабочая сила обладает повышенной текучестью. Производства в развивающихся странах вовлекают в себя большое количество неквалифицированного ручного труда, что побуждает капиталистов охотнее эксплуатировать рабочую силу Юга и все более уменьшать занятость в странах Севера, а это ведет к нарастанию структурной безработицы. В отсутствие роста рынков сбыта фирмы для того, чтобы выжить, вынуждены забирать сегменты рынка у конкурентов. Для этого им необходимо постоянно повышать конкурентоспособность, проводя промышленные реструктуризации и уменьшая штат, что не может не вызывать катастрофических социальных последствий.

Процесс делокализации только набирает силу. В 1990 г. промышленные товары, экспортировавшиеся из новых индустриальных стран Юго-Восточной Азии в развитые страны Севера, составляли 1,67 % от ВВП последних. Во Франции товарообмен с НИС во многом объясняет нынешний рост безработицы. Однако мы еще не дошли до пика роста этого феномена. С 1970 по 1990 г. доля НИС в торговле с развитыми странами увеличилась с 0,7 до 6,4 %. Если процесс будет развиваться такими темпами, то через двадцать лет эта доля достигнет 55 %.

Промышленная революция позволила интегрировать неквалифицированную рабочую силу в глобальное общество. Мондиализация, наоборот, исключила из него тех, кто не сумел доказать свою полезность. Здесь заключается фундаментальный разрыв со всем предыдущим развитием капитализма, сводящий на нет все положительные эффекты социального компромисса, ставшего возможным благодаря кейнсианскому Государству-Провидению.

Мондиализация пролетариата и финансовая глобализация в связке способны изменить тот экономический и социальный курс, который превалировал на протяжении десятилетий экономического роста после Второй мировой войны. Во время славного тридцатилетия (1945–1975) капитализм фордистского типа вынужден был считаться с социальными требованиями, принятыми в ведущих индустриальных обществах, как и со стремлением государств влиять на международный экономический порядок. Государство-Провидение было результатом этого исторического компромисса между трудом и капиталом, т. е. результатом принятия капиталистическими стратегами социальных требований. Мондиализация привела к разрыву с этим общественным договором. Логика капитала начала игнорировать социальные требования, что поставило под вопрос иерархию зарплат и коллективную солидарность.

Этот разрыв связи между экономикой и социальной ситуацией шел параллельно разрыву связи между Государством-

Провидением и средним классом, которому Запад был обязан экономическим ростом предшествовавших десятилетий. Вместе с мондиализацией мы присутствуем при появлении общества, основанного на песке. Это означает, что в результате непрочности социального устройства огромные массы людей могут в одночасье оказаться на самом дне, тогда как большая часть капиталов концентрируется в высших сферах. В результате происходит размывание среднего класса, который «в начале XX века не только порождал капитализм, но и способствовал его росту»¹⁶. Во время славного тридцатилетия этот средний класс не переставал консолидироваться, вовлекая в свои ряды все более широкие массы населения, что приводило к относительно уменьшению неравенства. Эта модель среднего класса, распространяющаяся на все более широкие слои населения (движение, которое мы считали необратимым), сегодня все более ставится под вопрос.

Результатом этого является глубинная трансформация классов и отношений внутри капиталистических стран. Деструкции среднего класса соответствует параллельная деструкция тех прослоек народа, которые отвечали за удовлетворение его социальных требований и защиту его прав. Профсоюзы более не противостоят ТНК, привыкшим играть на разнице зарплат на мировом рынке. Их традиционные способы ведения борьбы с властями оказались бессильными перед транснациональными компаниями. Эта эволюция подобна чудовищному регрессу, который возвращает то состояние сверхэксплуатации, которое имело место на заре существования промышленного капитализма. Карл Маркс, несмотря на ошибочность своей философии истории, правильно увидел логику присвоения, ведущую к материализации человеческих отношений. Ирония истории состоит в том, что правильность тезисов Маркса была доказана в момент крушения советской системы. Именно тогда логика капиталистической прибыли начала реализовы-

ваться без малейшего стеснения. В то же время бедность и безработица становятся, как и в XIX в., структурными элементами общества, краткосрочное трудоустройство и отчуждение от труда все более входят в моду, доходы капитала растут в ущерб доходам трудовых слоев, а гарантии, которые были завоеваны трудящимися за десятилетия тяжелой борьбы, тают на глазах.

Последний результат мондиализации: растущая немощь национальных государств. Правительства видят, как их попытки повлиять на макроэкономическую ситуацию оказываются тщетными под влиянием увеличения международной мобильности капитала, мондиализации рынков и интеграции экономик. В монетаристском аспекте их способность к маневру сведена к нулю, поскольку процентные ставки и обменный курс отныне регулируются независимыми центральными банками, принимающими свои решения под влиянием мировой конъюнктуры. Страна или группа стран, которая решилась бы на снижение процентных ставок, неизбежно должна столкнуться с бегством капиталов в страны, гарантирующие большую норму прибыли. В то же время мобилизационная способность центральных банков в аспекте объема трансакций становится ничтожной: в июле 1993 г. для отражения массовой атаки на франк Национальный банк Франции вынужден был в течение одного дня израсходовать весь свой обменный запас! В бюджетном аспекте свобода государств также существенно ограничена, так как общественная задолженность препятствует их резким шагам, несогласованным с финансовыми институтами. Наконец, в аспекте промышленной политики правительства не имеют другого решения, кроме как привлекать ТНК субсидиями и налоговыми льготами. Последние уже не довольствуются тем, что действуют поверх границ. Они стараются влиять на внутреннее законодательство государств, регламентирующее их деятельность. Слишком высокие налоги или зарплаты, слишком тяжелые в плане

социальных гарантий условия работы заставляют их перемещать капиталы. В результате «любая регламентация может стать жертвой давления со стороны рынка на том основании, что транснациональные предприятия увидят в ней лишние расходы»¹⁷. Налоговая власть государств является уже не суверенной, но договорной, так как формируется в процессе согласования с капиталом, все более наглым и все более сильным в навязывании своих требований. «Никакое правительство, даже на Западе, — объясняет Эдвард Голдсмит, — более не осуществляет контроль над транснациональными предприятиями. Если какой-либо закон сдерживает их экспансию, они угрожают уходом из страны, и они могут это сделать, используя широкое поле мирового рынка. Они могут перемещаться по планете для того, чтобы выбрать наиболее дешевую рабочую силу, наименее защищенное законом окружение, наиболее льготный налоговый режим и наиболее масштабные субсидии. Они полностью находятся вне контроля»¹⁸. В конце концов, как пишет Жак Адда: «Мондиализация может быть проанализирована как процесс обхода правил, устанавливаемых развитыми странами для регулирования многосторонних экономических отношений»¹⁹.

Мондиализированная экономика налагает на национальные государства столь сильные ограничения, что последние вынуждены «сдать на склад ненужных вещей» все свои традиционные методы воздействия на ситуацию. Столкнувшись с растущими трудностями контроля за богатством, государства оказались лишены своего наиболее важного политического рычага — компактного и непротиворечивого устройства своей территории. А так как любые бюджетные затраты в социальной сфере могут показаться мерами, снижающими их экономическую конкурентоспособность, то они перестают выполнять важнейшую функцию по достижению социальных компромиссов. Политики становятся беспомощными, и государство меняет свою при-

роду. Из социального посредника, каким оно было ранее, оно становится простым управляющим территории, по которой проходят финансовые потоки. Приняв роль наблюдателя, оно «отныне является простым клерком, регистрирующим решения, принятые в другом месте»²⁰.

Это поистине революционная перемена, так как она подрывает то, что было фундаментом политики модерна: суверенитет государств. Бертран Бади пишет: «Мондиализация ломает суверенитеты, проходит насквозь через национальные территории, помыкает общинами, разрывает общественные договоры и делает излишними концепции международной безопасности. Суверенитет уже не является той бесспорной фундаментальной ценностью, которой он был когда-то, а идея вмешательства медленно, но верно меняет свой смысл»²¹.

Однако рушится не только суверенитет, но и прежде всего демократические принципы. Ставится под вопрос легитимность руководителей, выбранных гражданами своей страны, так как у первых нет средств, чтобы примирить требования капитала и социальные нужды. С другой стороны, свободное движение капиталов ограничивает поле демократического контроля над экономической и социальной политикой, так как экономика отныне подчиняется внешним ограничениям, ускользающим от господства правительств. Мы присутствуем при переходе власти в принятии экономических решений в руки мировых экономических лидеров, которые никому не отдают отчета в своих действиях. Гражданское общество в этой ситуации становится беспомощным и лишенным смысла.

Мондиализация модифицирует также наше восприятие пространства и времени. Планета содрогается под излучением сети искусственных спутников, под властью экономических империй, умножающих свои альянсы, под влиянием информационных потоков, циркулирующих в любом направлении и делающих всех нас частицами одной и той же

субкультуры. Пространство, в котором циркулируют товары, инвестиции и капиталы, все больше сужается под влиянием все более малочисленных и влиятельных монополий. С другой стороны, если раньше общества жили во времени, представляющем собой последовательность моментов и продолжающуюся длительность, то теперь такое восприятие времени стирается. Технологическая революция «реального времени» (или «времени зеро») ускоряет движение материальных и нематериальных потоков, лишая время возможности перерывов и перспективы. Такое сжатие времени делает из сиюминутности единственный наделенный смыслом горизонт. Рене Шар говорил: «Удаленность убивает подчинение». Сближение, производимое новыми технологиями и коммуникациями, давит на людей и вещи, смешивает формы и мгновения.

Мы присутствуем при трансформации самой реальности. Это можно хорошо проследить на примере сети Интернет. Если раньше классические массмедиа позволяли наблюдателю узнавать о том, что происходит вовне, то теперь они позволяют ему проникать в это вовне. Обитатель McWorld в одно и то же время живет повсюду и нигде. Жизнь в сети Интернет представляет собой электронный номадизм, но также и электронный колониализм. Как правильно писал Нельсон Толл, последователь Маршалла Маклюэна из университета в Торонто: «В конце концов могущество Интернета позволяет всему миру писать и думать так же, как жители Северной Америки». Не будет чрезмерным говорить о том, что мондиализация в какой-то степени приводит к уничтожению пространства и времени. Уничтожение времени происходит потому, что благодаря мгновенным технологиям информации и коммуникации все отныне происходит во «времени зеро». Одни и те же события (кровавый террористический акт, финал Чемпионата мира по футболу) просматриваются и проживаются в одно и то же мгновение телезрителями всей планеты; финансовые потоки в одно

мгновение перемещаются с одного края Земли на другой. Что же касается уничтожения пространства, то оно заключается в том, что границы более никого не останавливают и никакая территория в новом мире не занимает центральное положение.

В эпоху холодной войны между коммунистическим блоком и тем, что тенденциозно называли «свободным миром», проходила настоящая граница. Сегодня уже не существует линии демаркации. Информация, программы, товары, финансовые потоки, наконец, сами люди свободно перемещаются из одной страны в другую и циркулируют по планете. Для каждой страны различие между внутренним и внешним уже не соответствует реальности. Прежде, например, полиция занималась поддержанием внутреннего порядка, в то время как армия боролась с внешним врагом. Теперь полиция для решения своих задач все более прибегает к военной силе, а армия все более задействована «в международных полицейских операциях». Глобализация означает появление мира без внешнего пространства. Был даже изобретен термин «глобалитаризм», чтобы описать мир, у которого нет ничего, что было бы над ним, глобальную империю, не ограниченную ничем.

Глобализация соответствует концу модерна. Падение Берлинской стены означало не только окончание послевоенной эпохи или конец XX столетия, но и вхождение в постмодерн.

В постмодернистском мире все политические формы, унаследованные от модерна, становятся излишними. Политическая жизнь больше не сводится к борьбе партий. «Ленинская» модель, согласно которой партии приходили к власти для того, чтобы воплотить в жизнь их политические программы, все более становится неактуальной, так как их поле для политического маневра все более сужается. Одновременно национальные государства теряют свою централизованность и легитимность. Они теряют свою центра-

лизованность потому, что становятся слишком большими для того, чтобы отвечать повседневным нуждам людей, и слишком маленькими, чтобы решать проблемы, которые ставит перед ними поступательное планетарное движение. Они теряют легитимность, потому что ключевые институты, на которые они опирались до сей поры (школа, армия, профсоюзы, политические партии), все больше погружаются в глубокий кризис. Они *больше не производят социальное*. Образование общественных связей теперь идет, минуя административные авторитеты и интегрирующие институты. Мондиализация порождает разрыв между знаком и смыслом, что приводит к всеобщей десимволизации политической жизни. Кризис репрезентации, растущее падение выборной активности (уклонение от голосования), расцвет популизма и новых общественных движений подтверждают это наблюдение.

Мы присутствуем при смене национальных государств общинами и континентами, массовых организаций — сетями, одиночного индивидуализма — интерсубъективностью, логики расширение/революция — логикой сжатие/рассеяние, территориальных стратегий — стратегиями транснациональными.

Глобализованный мир — это прежде всего мир сетей. Сети характеризуются подвижным или «текучим» характером. Все в них находится в движении: деньги, образы, символы, программы. Они характеризуются скоростью и множеством взаимосвязей, что приводит к их относительной непрозрачности. У сетей нет ни центра, ни периферии, так как каждая точка сети является одновременно периферийной и центральной. Сети создают новый, «фрактальный» тип общественных отношений. Устанавливая связи между людьми, живущими на огромном расстоянии друг от друга, связи, базирующиеся на их общих целях, интересах или мнениях, они создают наднациональные идентичности. Сегодня существуют сети всех видов: сети промышленные

и финансовые, сети информации и коммуникации, сети криминальные и террористические и т. д. Все они действуют в режиме делегализации. Большие ТНК и промышленные фирмы, террористические группы, наркокартели и мафии всегда действуют одним и тем же путем. Они выбирают наиболее благоприятные направления своей деятельности и внедряют туда своих агентов, когда для этого созрели благоприятные условия. Сети распространяются *вирусным* путем, но логика разрушения тоже основана на вирусе. Вирусы, запускаемые хакером для того, чтобы вывести из строя компьютеры других пользователей, вирусы новых заболеваний (СПИД, лихорадка Эбола, коровье бешенство), пламенные деструктивные призывы, распространяемые через Интернет, информация, способная в одночасье обрушить финансовые рынки, действуют по одной и той же модели.

Мондиализация, которую мы наблюдаем сегодня, не является «всемирным государством», о котором мечтал Эрнст Юнгер, видя его как результат смешения «белой» и «красной» звезды, т. е. ценностей Запада и Востока²². В процессе мондиализации Земля объединяется в форме рынка, т. е. подчиняясь логике товарообмена и поиска максимальных прибылей. Это пришествие мирового рынка сопровождается изменением менталитета. Интериоризация рыночных моделей внедряет в умы и в поведение господство товарных ценностей. Отныне господствующей антропологической моделью становится модель утилитаристская: человек более всего озабочен способностью производить и (главным образом) потреблять материальные блага; как экономический агент он изыскивает прежде всего возможность максимизировать свой интерес. Мы переходим от общества с *рынком* к обществу *рынка*. Однако развитие обменов не упраздняет ни отчуждения, ни предубеждений.

Необходимо подчеркнуть, что глобализация была реализована не левыми «космополитами», но правыми либералами. Это соответствует секулярной тенденции капита-

лизма: капитализм не ограничен ничем, кроме самого себя. Такая модернизация представляет собой вызов кризису современности, порожденному Просвещением²³. Ответ этот, однако, состоял в радикальной автономизации рыночной экономики, в офинансовлении капитала и в бурном развитии технологий. Общая идея состояла в том, что наука поможет все понять, техническая перспектива все решить, а рынок все купить.

Ничего этого не произошло. Карл Поланьи прогнозировал, что рынок разрушит общество. Мы при этом присутствуем. «Приятная коммерция», опровергая мнение Адама Смита, не смягчила отношения между людьми, но внесла дух войны в сам рынок. Диктатура экономики и господство собственности в публичных делах привели к разрушению общественных связей. Мир дерегуляции осуществил нивелировку культур до самого нижнего уровня, сведя их к потребительскому измерению. «Непредвзятый взгляд, — отмечал Эрнст Юнгер еще сорок лет назад, — с удивлением обнаруживает, что дух конформизма все более захлестывает страны. Выражается это не столько в монополии одного из конкурирующих экономических могуществ, сколько в глобальном образе жизни»²⁴. Филипп Энгельхард пишет: «Современный шок мондиализации является следствием универсалистского либерализма, который, несмотря на заявления, чувствует отвращение к различиям. Его имплицитная программа состоит в гомогенизации мира с помощью рынка, в искоренении национальных государств и культур. Либеральное общество не поддерживает ни культурные „отходы“, ни общинные предпочтения. Максимальная программа либерализма состоит в искоренении каких бы то ни было различий, так как они образуют препятствие на пути к большому рынку и социальному миру. Фактически излишеством оказываются не только явления культуры, но и само социальное. Логика западной современности ведет к универсальному *бескультурию* рынка»²⁵.

Однако мондиализация не обладает универсальным характером. С определенной точки зрения она представляет собой нечто обратное, так как способ экономического обмена, который она внедряет, соответствует исторически вполне определенной культуре. Мондиализация представляет собой западный рыночный империализм, империализм, внедряемый в тех, кто ему подчиняется. Мондиализация является массовой имитацией западного экономического поведения. Это обращение целой планеты в религию рынка, богословы и великие жрецы которой в своих проповедях подчеркивают существование великой цели — рентабельности²⁶. Это не универсализм «быть», но универсализм «иметь». Это абстрактный индивидуализм расколотого мира, в котором люди различаются по способности производить и потреблять. Капитализм стремится преуспеть там, где социализм проиграл: в создании «нового человека». Однако этот новый человек уже не является ни тружеником, ни гражданином — это «продвинутый» потребитель, разделяющий с человечеством общую судьбу, входя в Интернет или общаясь к благам общего рынка.

Заки Лаиди пишет: «Португальский писатель Мигель Торга как-то определил универсальность как „комнату без стен“. Этим он хотел сказать, что универсальные ценности могут быть восприняты и защищены только людьми, крепко укорененными в локальности. Мондиализация производит обратный эффект: люди чувствуют себя лишенными корней и неспособными командовать происходящими вокруг процессами. Поэтому они судорожно воздвигают все новые и новые стены, пусть даже хрупкие и эфемерные»²⁷.

В психологическом плане люди ощущают себя все более и более лишенными власти над самими собой. Это происходит под воздействием столь быстрых процессов, столь могущественных стратегий и столь весомых ограничений, что человек уже не в состоянии достичь уровня, на котором он может адекватно воспринимать происходящее, тем

более влиять на него. То, что этот процесс происходит в то время, когда человек становится все более и более одиноким, все более и более предоставленным самому себе, когда рушатся все большие нарративы мира, только усугубляет его. «Мондиализация, — справедливо пишет Заки Лаиди, — странным образом воспроизводит фрейдистский механизм инфекции-паники: инфекции — в той мере, в которой мондиализация способствует конформизму и уравниловке; панике — так как каждый сталкивается с логикой, превосходящей его человеческое воображение»²⁸. Мондиализация в какой-то мере напоминает пазл из расколотых образов. Она не сводится ни к одной картине мира. Она превосходит всякую репрезентацию. «Сущность мондиализации состоит во взаимодействии мира без границ с миром без ориентиров. Эта диалектика мира без границ и ориентиров объясняет наше чувство утраты смысла и обостряет беспорядочность в нем»²⁹.

Я часто вспоминаю чудовищную фразу, написанную Шарлем Пеги в 1914 г., незадолго до смерти: «Все несчастны в современном мире».

Чем более глобализация разворачивается в планетарном масштабе, тем более развивается диалектика ее главного противоречия. Одностороннее навязывание ею повсюду западного образа жизни провоцирует появление движений сопротивления «идентитарного» типа. Чем более мондиализация актуализирует унификацию, тем более она увеличивает потенциал фрагментации, чем более она актуализирует глобальное, тем более она повышает потенциал локального. На разных концах планеты общества, наиболее подверженные угрозе мондиализации, стараются утвердить свой партикуляризм, вернуть свою индивидуальность. Но здесь их подстерегает еще большая опасность. Некоторые пытаются искусственно создать идентичность из обломков былого. Другие хотят воссоздать нечто внутреннее в мире, где все стало внешним. Некоторые под воздействием фру-

страции берут на вооружение конвульсивные методы, доходящие до насилия и ксенофобии. Мы присутствуем при этом явлении, которое Бенджамин Барбер выразил в формуле «Джихад против McWorld»³⁰. С одной стороны, планета идет по пути униформизации, прогрессирующей гомогенизации под влиянием торговли и массовых коммуникаций. С другой, повсюду нарастают «идентитарные» судороги, агрессивные формы этнического или религиозного самовыражения, порождающие гражданские войны и межэтнические конфликты³¹. Можно сказать, что мондиализация одновременно разрушает и порождает коллективные идентичности. Но порожденные ею коллективные формы отличаются от прежних. Они уже не взвешенные и органичные, но агрессивные и реактивные.

Этот пожар агрессивных «самостийностей» является логическим продолжением процесса образования обществ без внешней стороны: эксцессы открытости порождают эксцессы закрывания. Вспышки трайбализма, клановости и обостренного национализма являются реакцией на угрозу лишения корней. Мы не можем оправдать эти движения, так как их эксцессы дискредитируют порой само стремление к идентичности. Будет более справедливым, как это предлагает Барбер, рассматривать их в паре с мондиализацией. С одной стороны, эти явным образом антагонистические тенденции своими эксцессами оправдывают эксцессы другой стороны: нарастание неравенства в результате последствий глобализации экономики толкает наиболее бедные слои к экстремизму, а последствия религиозно-этнических войн против McWorld запугивают обывателя и толкают его в объятия мондиализма. С другой стороны, они представляют собой две формы, *soft* и *hard*, одного и того же негативного феномена. Они едины в стремлении смести любую форму демократии и активного соучастия граждан в общественной жизни.

Таким образом, крайности сходятся. Еще в 1920 г. русский лингвист Николай Трубецкой констатировал пара-

доксальное родство шовинизма и космополитизма. «Достаточно внимательно рассмотреть космополитизм и шовинизм, — писал он, — чтобы отметить отсутствие радикальной разницы между ними, что они являются аспектами одного и того же феномена»³². Он добавляет, что космополитизм игнорирует национальные различия исходя из концепции единого человечества, построенного по определенной модели. Он пытается создать единое человечество на основе частной цивилизационной модели Запада, имплицитно рассматриваемой в качестве наиболее продвинутой стадии цивилизации вообще. Он заключает: «Существует также соответствие между шовинистами и космополитами. Разница между ними состоит в том, что шовинист выступает от имени более ограниченной этнической группы, чем космополит»³³. Однако оба они знают только один критерий суждения: «То, что на нас похоже, лучше того, что от нас отличается»³⁴.

Все вышесказанное позволяет понять, насколько бессмысленно искать «дирижера оркестра» мондиализации. Мондиализация в той мере, в какой она состоит в размножении сетей, не имеет ни центра, ни командного пункта. Американское государство, представляющее собой на сегодняшний день единственную мировую сверхдержаву, является лишь подчиненной частью по отношению к такой сети. Мондиализация, будь то в финансах или в технике, действует по горизонтальной, а не вертикальной логике, по «кибернетической» модели, а не подчиняясь командам из удаленного центра. Причина развития мондиализации заключается в ней самой.

Является ли мондиализация необратимой? В далекой перспективе ни один ответ нельзя считать верным — история всегда открыта. Однако в ближайшем будущем, возможно в течение нескольких десятилетий, мондиализация составляет единственный доступный нам горизонт.

В такой перспективе нам необходимо избежать двух ошибок. Одна из них состоит в том, что уйти от мондиализации можно, замкнувшись в себе, поддерживая свою идентичность исключительно в этноцентричном смысле. «Логика бункера» сегодня бесполезна, так как мы живем в мире, где все поддерживает и отражает друг друга. Если мы не интересуемся тем, что происходит вовне, думая, что это нас не касается, мы упускаем из виду то, что затрагивает нас непосредственным образом.

Вторая ошибка состоит в стремлении оказаться в арьергарде, пытаясь замедлить поступательное движение истории. Правые движения, придерживаясь такой стратегии на протяжении столетия, в конце концов проиграли битву. Оплакивать современную ситуацию, сожалея о прошлом — такая позиция не выдерживает никакой критики. Невозможно сражаться, не зная конфигурацию поля боя сегодня и его конфигурацию завтра, а только мечтая о том, что могло бы быть, или сожалея о прошлом. Необходимо не отрываться от эпохи, а всегда четко представлять себе исторический момент, в который мы живем. Необходимо представлять себе, что нас ждет, чтобы определить, что в данной ситуации возможно.

Можно сделать еще два замечания. Во-первых, глобальный характер мондиализации составляет не только ее силу, но и ее слабость. В современном мире все мгновенно отзывается друг в друге. Ничего более не сдерживает распространения шоковых волн, а финансовые кризисы, зарождаясь в одной точке планеты, моментально отражаются в других. В этом состоит фактор уязвимости системы. Во-вторых, распространение сетевых структур, которое составляет характерную черту мондиализации, одновременно дает оружие для борьбы против ее последствий. Сети позволяют диссидентам всех стран перегруппировываться с одного конца Земли на другой и координировать свои действия.

Неслучайно движения антиглобалистов сами достаточно глобализованы, что показали события в Порту-Аллегри, Генуе и Сизтле.

Ясно также, что современный кризис является результатом неконтролируемой концентрации растущих капиталов и что данный процесс должен быть поставлен под общественный контроль.

Нет ничего невозможного в том, чтобы регламентировать на мировом уровне деятельность финансовых рынков. Например, профессор Тобин выдвинул идею о налогообложении больших международных транзакций капиталов. Разумеется, это не будет панацеей. Тем не менее налог на краткосрочные финансовые операции в размере 0,05 % даст эффект в 150 млрд долларов, что в два раза превышает объем международной помощи слаборазвитым странам. Подобная сумма может помочь, например, в создании фонда международной финансовой помощи или фонда защиты окружающей среды. Для этого, однако, необходимы международные организации, которые руководили бы процессами мондиализации в несколько ином русле, нежели они проходят сейчас, и перераспределяли бы часть прибылей от глобализации в пользу ее жертв. Филипп Энгельхард, со своей стороны, предлагает создание единой мировой валюты. Возвращение к стабильному эталону единой международной валюты будет ограничительным фактором на пути спекуляций, учитывая, что большая часть доходов от них получается на разнице курсов валют.

Стоит отметить, что если «феномен мондиализации представляет собой реванш экономики над обществом и политикой»³⁵, то на него не может быть дано исключительно экономического ответа. Вопрос состоит в том, как ликвидировать разрыв между необыкновенным взлетом мировой экономики и отсутствием политической организации, способной контролировать и регулировать этот процесс.

Если мы в принципе признаем, что политика должна контролировать экономику, то, учитывая сегодняшний исторический момент, логично ли будет предположить необходимость политического воздействия на экономику на глобальном уровне. Иными словами, если экономика глобализируется, не должна ли и политика пройти соответствующий процесс? Известно, однако, что мировое государство — это химера, а его установление на более или менее туманных основах вызовет еще больше трудноразрешимых проблем³⁶. Наоборот, противопоставлять мондиализации национальное государство было бы очередной ошибкой. В первую очередь потому, что глобализация представляет собой процесс распространения на планетарном уровне той же самой гомогенизации, которая была впервые применена бюрократией на уровне национальном. То, что государство осуществляло в малых масштабах, мондиализация осуществляет в больших. Во-вторых и прежде всего, потому, что государство сегодня представляет собой наиболее уязвимую для глобализации мишень. Подчиненное внешним ограничениям, радикально превосходящим его возможности (необыкновенное развитие мировой экономики, спутниковое телевидение, коммерциализация бурно развивающихся технологий, наркотрафик), национальное государство просто неспособно эффективно реагировать на глобальные вызовы. Думать о том, что национальное государство еще может самостоятельно решать, открывать ли ему или закрывать границы финансовым потокам, думать, что можно, отгородившись стенами, создать социально сплоченное общество, — значит впадать в самообман.

Создание политически объединенной Европы и других региональных и континентальных объединений может теоретически привести к образованию надежных убежищ от мондиализации. Европа могла бы создать собственный полюс, способный противостоять глобализации и одновременно ответить нуждам рынка. Абсолютной гарантии здесь,

конечно, нет, так как не исключен перекося, вызванный жесткой конкуренцией ТНК собственно европейского происхождения. Европейское экономическое пространство потенциально является первым рынком мира и по количеству населения, и по его покупательной способности. Ответственная политическая власть в объединенной Европе могла бы путем регулирования бюджетной и фискальной стратегии способствовать созданию не экстенсивно, а интенсивно и централизованно растущей экономики в обществе с сильными социальными гарантиями. Одновременно новая европейская валюта (евро) могла бы снизить потенциал и влияние доллара и тем самым стать действенным элементом восстановления европейского суверенитета. Только в таком масштабе можно говорить о восстановлении механизмов контроля, некогда утраченных национальными государствами.

Однако надо стремиться к Европе действительно суверенной, а не к Европе торговцев, построенной в качестве простого пространства свободного обмена, и не к Европе бюрократической и зарегулированной, объединяющейся в ущерб локальным автономиям. Сегодня, к сожалению, приходится констатировать, что общие соглашения, навязанные европейским государствам, не ведут к появлению какого-либо подлинного европейского суверенитета³⁷.

Наконец, существует уровень повседневной жизни. Мондиализации, универсализации знаков, мертвой зыби, стирающей все различия, можно противопоставить единичность форм. Остаются языки, остаются культуры, остаются социальные связи, которые можно кропотливо восстановить.

Ф. Энгельхард пишет по этому поводу, что «реабилитация политики ведет рано или поздно к восстановлению социальной сферы и культуры, и наоборот. Исходя из этого культуру надо рассматривать не как нечто статически данное, но как творческую напряженность, как носительницу смысла, как искусство жить вместе»³⁸. Жан Бодрийяр писал о том, что «любая культура, достойная этого имени, не те-

ряет себя в универсальном. Любая культура, универсализирующая себя, теряет свою единичность и умирает. Мы культурно мертвы не потому, что нам навязали другой культурный код, но именно из-за нашей собственной неудавшейся претензии на универсальность». Он добавляет: «Все то, что составляет событие, сегодня противостоит универсальному, абстрактной универсальности»³⁹. Было бы напрасным противопоставлять одной глобальной мощи другую. Стратегия разрыва состоит, наоборот, в противопоставлении локального глобальному, очень маленького очень большому. Соотношение сил в эпоху постмодерна изменило свою природу. Еще пятьдесят лет назад желанием любой державы было обзавестись средствами столь же масштабными, если не более масштабными, чем у другой стороны («равенство в средствах устрашения» в эпоху холодной войны). Сегодня конфликты характеризуются скорее асимметрией сил, что мы наблюдали на примере театральных терактов 11 сентября 2001 г. Упадок национальных государств освобождает базовые энергии. Он способствует увеличению возможностей для локального действия и одновременно делает возможным возрождение политического измерения социального. Применение ко всем уровням принципа субсидиарности, который состоит в том, чтобы не отдавать на произвол верхов того, что можно решить на нижних уровнях, было бы лучшим лекарством против глобализации.

¹ Особоенно: Robert Reich. *Économie mondialisée*. Dunod, 1993; François Chesnais. *La mondialisation du capital*. Syros, 1994; Jacques Adda. *La mondialisation de l'économie*. Découverte, 1996 (2 vol. 1 — Genèse, 2 — Problèmes); Samir Amin. *Les défis de mondialisation*. L'Harmattan, 1996; Anton Brender. *L'impératif de solidarité*. France face à la mondialisation. Découverte, 1996; Jean-Yves Carfantan. *L'épreuve de la mondialisation*. Pour une ambition européenne. Seuil, 1996; Philippe Engelhard. *L'homme mondial*. Les sociétés humaines, peuvent-elles survivre? L'Arlea, 1997.

² Критика политической экономии.

³ Ibid., с. 543.

⁴ «Развитие событий, — писал Марсель Мосс еще в 1920 г., — идет в сторону увеличивающегося размножения идентификаций, отображений, обменов как в моральной, так и в материальной жизни» (Нация // *Œuvres*, v. 3, p. 625).

⁵ Ibid., v. 1.

⁶ Bertran Badie. *La fin des territoires*. Fayard, 1996.

⁷ Jean-Albert Michalet. *Le capitalisme mondial*. PUF, 1985.

⁸ Самир Амин пишет: «Либерализация международных трансфертов капитала, принятие колеблющегося обменного курса, дефицит платежного баланса американского бюджета, огромная задолженность стран Третьего мира, повышенные нормы прибыли, приватизация составляют совокупность продуманной политики, позволяющей вкладывать капитал в наиболее прибыльные объекты финансовой спекуляции и при этом избегать главной опасности — массового обесценивания» (Истинные цели мондиализации // *Politis-La Revue*, 09–10.1996).

⁹ Филипп Энгельхард отмечает: «Народы, культурная система которых в наименьшей степени была искалечена западным модерном, оказались наилучшим образом подготовлены к экономическим изменениям. Это случай Японии, а также Китая и других стран Юго-Восточной Азии» (там же, с. 23).

¹⁰ Susanne Berger. *Le role des États dans la mondialisation* // *Sciences humaines*, 09–10.1995, p. 55.

¹¹ *Mondialisation et démocratie. Point de vue nord-américain* // *M*, 03–04.1996.

¹² *Internet et tchador: une même combat* // *La Vie*, 13.11.1996.

¹³ Марсель Мосс уже отмечал: «Интернационализм, достойный этого имени, является противоположностью космополитизма. Он не отвергает нацию, а правильно ее помещает. Интер-нация является противоположностью не-нации» (Op. cit., v. 3, p. 630).

¹⁴ *La grande transformation*. Gallimard, 1983.

¹⁵ Bertran Badie. *Mondialisme et sociétés ouvertes* // *Après-demain*, 04–05.1996, p. 3.

¹⁶ Pierre-Noël Giraud. *L'inégalité du monde. Économie du monde contemporain*. Gallimard-Folio, 1996.

¹⁷ Ian Robinson (Art. cit., p. 16).

¹⁸ Seconde jeunesse pour les comptoirs coloniaux // Monde diplomatique, 04.1996.

¹⁹ Ibid., p. 96.

²⁰ Ricardo Petrella (Le Monde diplomatique, 05.1995); также: Kenishi Omae. The borderless world. N.Y.: Harper-Collins, 1990; Vincent Cable. The diminished Nation-State // Daedalus, весна 1995; K. Omae, ed. The Evolving global economy. Making sense of the new world order. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

²¹ Mondialisation et société ouverte (Art. cit., p. 9).

²² L'État universel. Gallimard, 1962. Юнгер надеялся на то, что «различие между красной и белой звездой — не более чем марево, сопровождающее появление звезды на горизонте. Когда звезда встает, она и марево сливаются в единое целое».

²³ Gustave Massiah. Quelle réponse à la mondialisation? // Après-demain, 04–05.1996, p. 6.

²⁴ Ibid., p. 35.

²⁵ Там же, с. 199, 256. Энгельхард добавляет: «Несмотря на то что различия неизбежны в богатстве, в таланте и т. д., необходимо, чтобы индивиды стали неотличимы... Эта неотличимость является латентной в рамках неоклассической парадигмы, которая постулирует раздельность функций действующих лиц и их сущности. Другими словами, мой выбор должен быть не только отличен от выбора моего соседа, но и несравним с ним. Такая неотличимость, которая достигает своей кульминации в отделении функций от сущности, тесно связана с отрицанием культурного факта. Ведь принадлежность индивидов к общей культурной или политической группе создает для них единый уровень предпочтений» (там же, с. 251, 256).

²⁶ Philippe Lancon. Économie comme la théologie de la contrition // Libération, 03.06.1996, p. 5.

²⁷ Qu'est que la mondialisation? // Libération, 11.07.1996, p. 6. См. также: Zaki Laidi. Un monde privé du sens. Gallimard, 1996.

²⁸ Ibid.

²⁹ Pour une pédagogie de la mondialisation (Art. cit.).

³⁰ B. Barber. Djihad versus McWorld, p. 4.

³¹ Эти конвульсивные реакции породили тезис Сэмюэля Хантингтона о том, что мир движется к войне культур или цивили-

лизаций (S. Huntington *The clash of the civilizations and the remaking of the new world Order*. N.Y.: Simon & Schuster, 1996). Помимо весьма спорных критериев деления мира, которые предлагает Хантингтон (Европа у него разделена на две части — атлантическую и восточную, а мир ислама обозначен как единое целое), непонятно, каким образом цивилизации становятся действующими лицами в международных отношениях. Панайотис Кондилис со своей стороны отмечает, что не культура определяет специфику конфликтов, а «специфика конфликтов обуславливает роль в них культурного фактора и культурное восприятие их действующих лиц» (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 10.10.1996).

³² L'Europe et l'humanité. Mardaga, Liège-Siprimont, 1996, p. 47.

³³ Ibid., p. 49.

³⁴ Ibid., p. 65.

³⁵ Jacques Adda (Op. cit., vol. 1, p. 62).

³⁶ Danilo Zolo. *Cosmopolis, la prospettiva del Governo mondiale*. Milano, Feltrinelli, 1995.

³⁷ Arlette Heymann-Doat. Les institutions européennes: pôle de résistance ou facteur d'accélération? // *Après-demain*, 04–05.1996, p. 66.

³⁸ Ibid., p. 365.

³⁹ Le mondial et l'universel // *Libération*, 18.03.1996, p. 6.

ЕВРОПА И ГЛОБАЛИЗАЦИЯ

Сегодня Европа является первым торговым и вторым экономическим могуществом в мире. Один только Европейский союз производит четверть мирового внутреннего валового продукта (ВВП). Его финансовый резерв в долларовом измерении уже тоже на втором месте. Опирающийся на 372 миллиона своих граждан, ЕС после своего расширения в центр и на восток станет также и первым в западном мире сообществом по демографическим показателям. Его образовательная система и уровень населения способствуют созданию научной элиты во всех областях фундаментального знания. Его археологическое, историческое, литературное, музыкальное, технологическое и научное наследие — одно из самых богатых на планете. Идеи и представления Европы как «матери философии» составляют непрерывную трехтысячелетнюю интеллектуальную традицию.

Хорошо видно: сегодня в руках Европы есть все необходимые козыри для того, чтобы свергнуть американскую гегемонию и без колебаний стать главной мировой силой. Но она не хочет — все еще не хочет — взять на себя связанную с этим историческую ответственность. Предоставляет свои богатства на хищное разграбление многонациональ-

ным фирмам и финансовым рынкам. Позволяет своей элите уезжать в Соединенные Штаты, которые без ее мозговой подпитки остались бы в области научного и технологического творчества среднего уровня державой. Отдает функции обороны управляемому из Вашингтона Альянсу, полностью подчинив свою находящуюся в зачаточном состоянии дипломатию диктату страны, недавно без колебаний бомбившую один из ее народов. Размывает — уже на протяжении нескольких поколений — свою многовековую идентичность и разрушает свою цивилизацию, оставляя место для общества потребления и общества спектакля. Вдруг наконец начинает робко строить континентальное федеративное государство — через Европейский союз, решительно утверждаемый вначале как его цоколь, — но очень скоро под давлением «общественного мнения» подчиняется парламенту, состоящему из призрачных политиков и всемогущих технократов.

Нынешнее положение в Европе нельзя оценить вне более широкого контекста находящегося в становлении после падения Берлинской стены нового мирового порядка. Эпоха Государств-наций, рожденная в 1648 году Вестфальским договором, длилась 150 лет; эпоха Венского конгресса — 100 лет, Ялтинских соглашений — чуть более 40 лет. Эти все более быстрые изменения были вехами становления того, что Карл Шмитт называл «Номосом Земли», то есть некоего глобального предания, через которое мир приходит к равновесию. Первый Номос Земли определяли более или менее самодостаточные цивилизации древности и Средних веков; именно в его рамках Европа познала самые первые усилия к объединению — через Римскую империю, папство и Римско-германскую империю. Второй Номос — «разделительный»: в условиях Ренессанса европейские нации, вначале противопоставленные друг другу в религиозных войнах, начали соревнование за колонизацию мира и господство в Европе; эта эпоха завершилась великой граждан-

ской войной в 1914–1945 гг. Третий Номос складывался вокруг двухполярного порядка Восток–Запад, идеологического противостояния между либерализмом и коммунизмом, геополитического противостояния Суши (европейского континентального могущества) и Моря (могущества морского, американского).

После падения Берлинской стены мы вошли в четвертый Номос Земли. Он обозначен переделом мира на большие цивилизационные пространства, потенциально содержащие в себе также и большие пространства политические. Но такая многополярность мира пока еще только виртуальна. Ибо гегемония в шести основных областях могущества — технологической, экономической, финансовой, военной, медийной и культурной — принадлежит только одной цивилизации — Соединенным Штатам Америки. И цель у американцев тоже только одна — затормозить, насколько это возможно, трансформацию западного *универсума* в планетарный *плюриверсум*. Вопреки всем видимостям, их главный противник — не Китай и не мусульманский мир, но Европа: если она, утверждая свой суверенитет, освободится от их опеки, Соединенные Штаты потеряют свой почти исключительный контроль над миром и окажутся обязанными соотносить себя с нововозникающими могуществами. Сама не зная этого, Европа держит в своих руках судьбы мира.

Однако в новый Номос Земли также входит и глобализация — этот термин появился несколько лет назад при описании возникшего на наших глазах феномена: детерриторизации большинства современных проблем и тенденции объединения Земли. Этот феномен не является простой идеей, носителями которой являются та или иная политическая группа или отдельная идеология. Это реальность, объективно объемлющая большинство современных тенденций. Широта явления дает возможность предвидеть также и его будущее. Иными словами, глобализация отныне образует весь формат современной истории. Вот почему

объявлять себя «противником глобализации» сегодня бессмысленно. Однако вполне возможно глобализацию «выиграть» — самостоятельно дать определение ее смыслам, а затем определить ее формы и содержание — уже действием.

Основными для наступления глобализации являются два фактора. С одной стороны — позволивший опутать информационной сетью всю поверхность Земли взлет электроники и информационных технологий. С другой стороны — обрушение советской системы, которая после Второй мировой войны создавала своего рода противовес распространению американской мощи. Конечно, это не означает, что надо сожалеть об исчезновении коммунизма. В политике зло нередко проистекает из блага (и наоборот). Это то, что Макс Вебер называл парадоксом последствий.

С наступлением глобализации объединение Земли происходит не «абы как». Оно происходит главным образом в форме *рынка*, то есть подчиняясь логике торговли и поиска прибыли. Пришествие всемирного рынка сопровождается изменением менталитета. Усвоение рыночной модели устанавливает, как в мышлении, так и в поведении, примат чисто рыночных ценностей. Большинство областей, еще недавно не вполне подпадавших под логику капитала (искусство, культура, спорт, образование и т. д.), сегодня интегрированы в нее полностью. Отныне доминирующая антропологическая модель — утилитаризм: человек определяется как индивидуум, сущностно озабоченный производством и (особенно) потреблением, в качестве экономического аспекта постоянно ищущий максимизации своего интереса. Происходит переход от общества, *в котором есть рынок*, к обществу *рынка как такового*. Но развитие рыночного обмена не приводит к исчезновению отчуждения и вражды: ведь единственное, что принимается в расчет, это платежеспособность.

Глобализацию осуществили не левые «космополиты», но правые либералы. И это вполне соответствует вековой

капиталистической тенденции: по определению, у рынка нет границ, кроме него самого. Констатация того, что капитализм оказался более эффективным в реализации «интернационального идеала», более не кажется парадоксальной. Исторически «космополитизм» всегда символизировал «левую» идеологию, но сегодня только некоторые ее звенья, активно принявшие глобализацию, соответствуют этому положению. Тот, кто критикует глобализацию, ничего не говоря о логике капитала, лучше бы этого не делал.

Каковы последствия глобализации? Наиболее очевидным является расширение и конкретизация того, что я бы назвал «идеологией Одного и того же» (*l'idéologie du Même*): планетарная однородность, униформизация поведения, исчезновение различий в образе жизни, обобщенная, одинаковая для всех модель «развития» и т. д. Гомогенизация, в итоге которой все люди от одного края Земли до другого все более и более потребляют одинаковые продукты, все более и более посещают одинаковые зрелища, все более и более живут в домах, построенных по одной и той же модели, и т. д., поддерживается неявной пропагандой, дискредитирующей любую альтернативную модель. Общая идея всего этого, беспрерывно оттачиваемая как политиками, так и массмедиа, состоит в том, что мы живем не в лучшем из возможных миров, но в мире, который, хотя и несовершенен, все же предпочтительнее остальных. А параллельно повсюду устанавливаются процедуры контроля, которые, распространяемые по всей мировой шкале, уже видятся предвестиями своего рода «планетарного Паноптикума» — общества тотального контроля. Такая гомогенизация, распространяющая на весь мир одну частную экономическую и технологическую модель — западную, — отныне предстает как безысходная «участь» всех культур. Так глобализация в значительной мере смешивается с вестернизацией, главным двигателем которой на нынешний момент является американская мощь.

В то же время надо обратить внимание на *диалектический* характер глобализации. Именно диалектика указывает на ее главное противоречие. По мере того, как глобализация не без оснований представляется во всем мире односторонним навязыванием западного образа жизни, она повсюду вызывает сильное «идентитарное» сопротивление. Чем более глобализация актуализирует унификацию, тем более она потенциализирует фрагментацию; чем более актуализирует глобальное, тем более потенциализирует локальное. Можно было бы, поняв это, порадоваться. Тем не менее, если глобализация одним движением разгружает и оживляет идентичности, то вот эти новые, «оживленные» уже совсем не те, что были прежде. Уничтожаются идентичности органические, равновесные, а восстанавливаются их подобию, причем в чисто реактивной, конвульсивной форме. Это феномен, который Бенджамен Барбер обозначил формулой: «Джихад против МакМира» (Djihad vs. McWorld).

Впрочем, глобализация вообще «отменяет» время и пространство. Время — потому что благодаря информационным технологиям и технологиям связи мгновенного действия всё вновь распространяется и возвращается во «время зеро»: одни и те же события (например, атака на Соединенные Штаты 11 сентября или финал Кубка мира по футболу) были видны и «пережиты» по всей планете в один и тот же момент; финансовые потоки мгновенно передаются с одного конца Земли на другой. И так во всем. Что же до отмены пространства, то обратимся к простому факту: границы более ничего не сдерживают, и ни одна территория уже никоим образом не имеет своего самостоятельного центра.

В эпоху холодной войны существовала граница между миром коммунизма и тем, что дерзко называли «свободным миром». Сегодня этой границы нет. Информация, программы, финансовые потоки, товары, сами люди свободно циркулируют из страны в страну или одновременно распределяются по всем странам. В каждой отдельной стране

различие между внутренним и внешним более ни с чем не соотносится. Еще недавно, например, полиция занималась наведением внутреннего порядка, а армия — обороной от внешнего вмешательства. Сегодня же полицию все чаще используют в военных целях, в то время как армия занимается «международными полицейскими операциями». В связи с появлением глобального неотерроризма всё это выглядит особенно откровенно: в Соединенных Штатах у ФБР и ЦРУ теперь один и тот же противник. (Перефразируя только что цитированную формулу, можно сказать, что речь идет уже не о «Джихаде против МакМира», но о «Джихаде внутри МакМира».) Таким образом, глобализация означает появление *мира без внешнего мира*. Это мир, над которым более нет ничего, глобальное предприятие, по самой природе своей ничем не ограниченное.

Наступление глобализации в равной степени означает конец эпохи модерна (*modernité*). Падение Берлинской стены стало вехой не только конца послевоенной эпохи или даже XX века. Оно стало вхождением в *постмодерн* (*post-modernité*).

В мире постмодерна все политические формы, унаследованные от модерна, выходят из употребления. Политическая жизнь более не сводится к конкуренции партий. «Ленинская» модель, в соответствии с которой партии приходят к власти, чтобы осуществить свою программу, сильно устарела, ибо пределы маневра правительств с каждым днем все более сужаются. Государства-нации одновременно теряют централизацию и легитимацию. Централизацию — поскольку они уже слишком велики для того, чтобы удовлетворять ежедневные нужды людей, но в то же время слишком малы, чтобы противостоять планетарному развертыванию противоречий и зависимостей. Легитимацию — поскольку институциональные горнила интеграции, на которые они прежде опирались (школа, армия, профсоюзы, партии и т. д.), одно за другим переживают кризис и более

не являются *производителями социального*. Социальные связи устанавливаются вне действия административных властей и видимых учреждений. Глобализация «развела» знак и значимое, и это привело к общей десимволизации политической жизни. Кризис представительных институтов, уклонение от голосования на выборах, расцвет популизма и новых социальных движений — вот еще только некоторые характерные симптомы такой эволюции.

Мы присутствуем при одновременной смене Государств-наций сообществами и континентами, массовых организаций — сетевыми, модели «взрыв/революция» — моделью «развал/рассеяние», территориальной логики — транснациональной, индивидуализма одиночек — интерсубъективизмом групп.

Глобализованный мир — прежде всего мир сетевой. Сети объединяют индивидов по их интересам, не принимая в расчет их территориальное нахождение. Главная характерная черта сетей, отличающая их от других организаций, — отсутствие центра и периферии: каждая сетевая точка — одновременно и центральная, и периферическая. Сегодня сетей очень много, и они разные: промышленные и финансовые, информационные, криминальные, террористические и т. д. Способ их функционирования — делокализация. Крупные многонациональные фирмы, промышленные общества, наркокартели, неотеррористические группы и мафии действуют совершенно одинаково: они выбирают благоприятную для своей деятельности среду и туда, где найдут для себя наилучшие условия, направляют усилия.

Логика описания мира сетей — *вирусная*. Уже много сказано о парадигматизме вирусной модели. Неслучайно широко распространяющиеся сегодня инфекционные болезни (СПИД, коровье бешенство и т. д.) — вирусные. Они распространяются в точности таким же образом, как и вирусы компьютерные, — с одного края планеты до другого. Но вирус и сам есть результат существования сети.

Все это дает нам возможность понять, почему тщетно искать «дирижера» глобализации. В той степени, в какой существенно есть мультипликация сетей, глобализация не имеет ни оперативного центра, ни ставки главного командования. Американское могущество, образующее сегодня основной вектор могущества мирового, само по себе тоже подчинено. Как в финансовой, так и в технической плоскости глобализация функционирует по своей собственной логике: по модели горизонтальной, а не вертикальной, «кибернетической», а не дальнего управления. Глобализация развивается из самой себя.

* * *

Следует сделать еще два важных замечания. Первое: всемирный характер глобализации, безусловно составляющий ее силу, есть некоторым образом и ее слабость. В глобализованном мире всё получает мгновенный отзыв во всем. Ничто не удержит распространение шоковых волн, например, от великих финансовых кризисов, которые, вспыхивая на одном конце планеты, вызывают мгновенный резонанс по всему миру. Второе замечание касается распространения сетей. Будучи одной из самых характерных черт глобализации, они оказываются также и одним из способов борьбы с ней или, по крайней мере, смягчения ее последствий. Сети суть оружие: они позволяют диссидентам и повстанцам перегруппироваться в пространстве с одного конца земного шара на другой и координировать свои действия.

Те же самые эволюционные процессы полностью переходят на местный уровень. Абсолютно тщетно для глобального могущества противостоять другому глобальному могуществу. Стратегия же прорыва, напротив, состоит в том, чтобы противопоставить местное глобальному, самое малое — самому великому. В эпоху постмодерна (postmodernité) все соотношения сил изменили свою природу. Еще 50 лет

назад целью всякого могущества было обеспечить себя достаточно мощными — по возможности наиболее мощными — средствами для противостояния могуществу противоположному («равновесие страха» времен холодной войны). Сегодня конфликты более всего характерны асимметрией наличных сил, что мы уже могли наглядно видеть в событиях 11 сентября. В эпоху постмодерна фронтальная битва с глобализацией ничего не дает. Гораздо более важно создавать организованные на основе общих целей и ценностей автономные сообщества на местах. Упадок Государств-наций освобождает «низовые» энергии. Он облегчает возможность местного действия одновременно с открытием нового политического и социального измерения. Применение ко всем его уровням принципа субсидиарности, заключающегося в перенесении на более высокие уровни того, что может быть в соответствии с конкретной компетенцией решено на более низких, окажется одним из лучших способов исправления нынешнего содержания глобализации.

Второе замечание выводит нас на уровень континентальный. Я только что сказал, что Государства-нации оказываются все более бессильными перед лицом современных проблем, поскольку они теперь уже слишком велики для преодоления повседневных трудностей и в то же время слишком малы, чтобы в одиночку контролировать ситуации глобального масштаба (мировое развертывание экономических и финансовых могуществ, спутниковое распространение информационных программ, планетарную коммерциализацию новых технологий, управление решением экологических проблем, международные сообщения и т. д.). Это указывает на необходимость реорганизации народов и наций на шкале цивилизаций и континентов. На самом деле только исходя из такой шкалы можно ожидать появления возможностей контроля, безусловно утраченных изолированными государствами. И именно отсюда проистекает необходимость строительства европейского «блока».

Недомолвки, наличие которых можно сегодня констатировать в отношении к проблемам Европы, подпитываются безусловными пороками в самом европейском строительстве. Невозможно с этой точки зрения не удивиться односторонности прогресса Европейского союза в экономической и финансовой областях практически без какого-либо продвижения в военной, политической и социальной областях. Европа не имеет и достойной ее имени исполнительной власти. Она приняла на себя обязательства по созданию права сообществ (*droit communautaire*), но оказалась неспособной эти обязательства исполнить. Идея субсидарности заблокирована бюрократией, мнящей себя всесильной. Не имея постоянно действующей инстанции, порывающей с непрозрачным методом межправительственных совещаний, Европа рождает в этой области только туман. Более не понимая хитросплетений ее властных инстанций, обеспокоенные «утратой суверенитета» своих стран, что не находит компенсации в суверенитете всеевропейском, поставленные в своей повседневной жизни перед угрозой двойного дефицита — демократии и социальной справедливости — при постоянном ощущении того, что Европа ныне во власти банкиров Франкфурта, технократов Брюсселя и судей Гааги, большинство ее граждан начинают воспринимать европейское сотрудничество скорее как проблему, чем как решение.

На самом деле приблизиться к пониманию сегодняшней европейской конструкции можно, только если легитимировать ее в терминах *output* («выхода»), то есть эффективности результатов исключительно в регулирующих рамках рыночной интеграции. Отсюда получается, что динамика интеграции направлена исключительно на социально не урегулированный транснациональный рынок, ценность которого сводится к финансовой стабильности и конкуренто-

способности предприятий. На самом же деле необходима легитимация в терминах *input* («входа»), то есть европейской конструкции, имеющей целью возможность всем ее составным частям свободно, так, как они это могут, разрешать касающиеся их проблемы, принимая на себя все вытекающие из такой свободы последствия.

«Европа государств», «Европа отечеств», «Европа наций» — формулы, удобные для маскировки фундаментального отрицания Европы как таковой, — не позволяют достичь этой цели. То же самое относится и к формуле «европейской нации», переносящей на сверхнациональный уровень все изъяны унитарной логики якобинского Государства-нации, равно как и к «федерализму сверху», часто оказывающемуся всего лишь алиби регионализма. Только «федерализм снизу», скажем так, федерализм интегральный и социальный, основанный на строгом соблюдении принципа субсидиарности, может, дав ход европейскому строительству на уровне местных и региональных сообществ, позволить преодолеть застой и всеобщее уравнивание.

Необходимо отказаться от этатистской и абсолютистской оптики, очень долго мешавшей видеть демократию иначе, чем в рамках Государства-нации, ибо это последнее так или иначе несет униформизацию, утраты в области субстационарных связей между членами различных сообществ, подавление укорененности его составных частей, концентрацию сил в руках «нового класса» управленцев и технократов. Как уже замечал Николай Бердяев, государство имеет смысл, только если оно создает условия для осуществления воли к совместной жизни, для участия в публичной деятельности всех членов политического организма, самого по себе являющегося «гарантом порядка самоуправления». Это означает, что малые государства Европы должны организоваться в федерации, а крупные — федерализироваться внутри своих границ. Речь идет о нахождении подавленных

веками якобинства опосредующих инстанций и о восстановлении местной жизни на основе общих ценностей, поставленных сегодня под угрозу анонимной рациональностью, давлением рынка и глобализации.

В заключение скажу, что речь идет об усилиях встать лицом к иной глобализации. Не глобализации, ориентированной на однородность, на равномерное распространение ценностей рынка, не глобализации, освящающей планетарную победу Формы — Капитала, но глобализацию, основанную на поддержке многообразия (так, чтобы оставить нашим потомкам не менее наполненный различиями мир, чем унаследованный нами), на создании больших, со своими центрами, континентальных пространств, на многополярности, местной автономии, демократии соучастия (не обязательно представительной) и принципе субсидиарности.

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ПЕЙЗАЖ ФРАНЦИИ

За последние 30 лет интеллектуальный пейзаж Франции значительно изменился. В начале 60-х годов существовала интеллектуальная гегемония марксизма, слегка смягченная фрейдистской сектой. Все интеллектуалы были, естественно, «левыми». Высшая школа была «прогрессивной». Интеллектуалы справа были либо отброшены в катакомбы, либо их терпели в либерально-атлантистской версии, представленной Раймоном Ароном. Догмой было, что «все имеет политический смысл».

В мае 68-го интеллектуалы активно принялись за дело. Сартр и Симона де Бовуар, само собой. Но не только они. Также Жан-Люк Годар, Филипп Солерс и многие другие. На этой волне «левачество» («гошизм») пережило свои лучшие годы. В 1972 году на похороны Пьера Оверни, юного маоиста, убитого охранником завода Рено, левачи смогли мобилизовать 100 000 человек. Нечто невиданное. В ту же эпоху в киосках продавались сразу три крайне левые ежедневные газеты — «Руж», «Юманите руж» и «Народная ежедневная газета».

Но это уже было начало конца. В 1973-м запрещена Коммунистическая лига (троцкисты), а Пролетарская Левая (маоисты) самораспустилась, «уважая право рабочих

на автономную борьбу». Морис Клавель убедил молодежь не поддаваться на соблазн терроризма. Серж Жюли стал издавать «Либерасьон». Кроме Федерации анархистов и неустомимой Лиги революционных коммунистов, все крайне левые течения, рожденные маем 68-го, постепенно растворились или потерялись в опасной тактике «энтризма», «вхождения в более умеренные партии».

Фанзины, скинхеды, рок и «координация» — вот за что взялись крайне левые в 90-е. Они неформальны и «альтернативны», позабыли о классовой борьбе и кадровой подготовке профессиональных революционеров.

Параллельно этому отказ от больших идеологий, заменивших на некоторое время религию, падение моделей для подражания (советской, китайской, кубинской), запоздавшие разоблачения ужасов ГУЛАГа, а кроме того, капризы моды породили общее разочарование среди интеллектуалов, всеобщую тоску.

Марксистская критика пережила серьезнейший кризис в 70-е, когда разоблачение «тоталитаризма» стало новым категорическим императивом у раскаявшихся баррикадных бойцов 68-го. Кровь? Это ужасно! Без Маркса в Камбодже не было бы Пол Пота: такова была истина на тот момент. Без колебаний от одной крайности все бросились в другую. Вчера еще Карл Маркс был ответом на все вопросы. Сегодня цитировать его без краски стыда на щеках стало не принято. «Рукописи 1844 года», которые на самом деле могли бы дать очень многое для глубинного понимания современных форм отчуждения, исчезли с книжных полок интеллектуальных магазинов.

Лингвистика перестала всех интересовать, а психоанализ свелся к дискуссиям вокруг наследия Жака Лакана, фрейдистские секты грызлись между собой. Самое страшное, что интеллектуальная среда перестала производить что-либо интересное. Исчезли значительные тексты, глубокие размышления. Структурализм благодаря своим чрез-

мерным утверждениям (например — «смерть человека») стал воспоминанием. В области истории на первый план вышел жанр биографий. Единичное событие заслонило собой структуру, отдельное затмило серийное, субъект (о смерти которого было скоропалительно заявлено) галопом примчался назад, на сей раз в форме хищного индивидуума, как никогда стремившегося подчинить себе мир.

15 апреля 1980 года смерть Сартра, в последнее время перешедшего от атеистического экзистенциализма к еврейской спиритуальности, отмечает собой кончину десятилетия. Лакан, Фуко, Барт, Янкелевич, Арон ушли либо несколько раньше, либо сразу же за ним. Среди «великих» остался только Клод Леви-Стросс, который вышел из моды у интеллектуалов с тех пор, когда его критика расизма стала сопровождаться требованием прав этнической идентичности и дифференциализма. Но случай Сартра эмблематичен. Тот, кто был после 1968-го наиболее престижным авторитетом воинствующего левачества, умер, не оставив интеллектуальных наследников. Его имя не забыто, но кто из современных философов мог бы назвать себя «последователем Сартра»? Никто. Особенно если учесть недавно вышедшую книгу с подробным описанием поведения его и Симоны де Бовуар во время оккупации, из которой явствует, что он все свое время в те годы посвящал прогулкам на пленэре, а не закладывал мины под железнодорожные пути.

С возрастом «баррикадники» стали более «разумными». Пройдя в обратном направлении путь, который когда-то вел от Сартра к Арону, большая их часть вписались в издания и журналы на глянцевой бумаге. Приход левых к власти в 1981 году позволил многим из них занять официальные посты: приличное жалование, машина с шофером, удобное жилье. Такая трансформация описана в любопытной книге Хокенгема с выразительным названием «Открытое письмо тем, кто перешел от маоистского кителя к Ротари-клубу».

Если перечитать сегодня тексты «новых левых» начала 70-х — Жюли, Кушнера или Глюксмана, — возникнет странное ощущение, что сегодня от их революционного порыва и неонконформизма не осталось и следа, что они пришли к прямо противоположной точке зрения. Но это не так уж и парадоксально: 68 год был продуктом двух глубинно различных импульсов — революционная критика общества спектакля и общества потребления и стремление к индивидуалистической либеральной вседозволенности, которая на самом деле могла бы возникнуть только в рамках этого (критикуемого) общества спектакля и потребления. Просто-напросто вторая тенденция оказалась более сильной, и революционный неонконформизм был принесен в жертву гедонизму, нарциссизму и реформаторскому либерализму.

В 70-е годы, когда казалось, что от леваческого антифашизма в самое ближайшее время мало что останется, появился новый объект для разоблачений — ГУЛАГ и эпоха революционного террора в самой Франции. Сталин стал представляться перевоплощением Робеспьера.

3 июля 1978 года «Нуэль обсерватор» объявил в статье Пьера Вьянссон-Понте: «левачество окончательно утрачивает свои позиции во Франции», и одновременно с этим было сделано новое открытие — «Новые правые возрождаются среди нас». Многие леваки становятся моралистами: ниспровергатель всего и вся Филипп Солерс превращается в рьяного апологета католицизма, Пьер Виктор возвращается к талмудической традиции предков и т. д.

Начиная с 1979 года пресса начинает всерьез интересоваться «новыми правыми», и складывается впечатление, что они приняли отныне эстафету исчерпавших себя леваков. Вместе с ними появились «новые философы» и «новые экономисты». Первые очень быстро исчезли, потому что никакой «новой философии» создать не удалось. Бернар-Анри Леви сегодня стал диктором на ТВ, Филипп Немо вступил в Республиканскую партию, а Кристиан Жамбер сде-

лался последователем традиционалиста Анри Корбена и целиком посвятил себя иранологии и изучению шиизма (в чем, впрочем, весьма преуспел). «Новые экономисты» (Анри Лепаж, Флорен Афтальон и т. д.) и другие теоретики «анархо-капитализма» на некоторое время вошли в моду, в период увлечения Рейганом и Тэтчер, а потом внезапно совершенно исчезли из виду.

Какова же картина интеллектуального мира Франции в настоящий момент? Обратимся к символу круга, в котором наглядно видны периферия и центр. В центре — доминирующая идеология. Она на сегодняшний момент такова: разнообразные формы морализма, прославление рыночных ценностей, защита буржуазного капитализма и американской модели, прославление «прав человека» и «правового государства». В основе этой идеологии лежит следующая простая мысль: либеральная демократия является высшим достижением политической мысли, а западное общество, хоть и не совершенно до конца, все же безусловно является лучшим среди всех возможных социальных моделей. Поэтому «во имя реализма» следует отказаться от всякой критической мысли, от всех революционных перспектив, надо порвать со всеми «утопиями», которые неизбежно заканчиваются «ужасом», и остановиться на том, чтобы улучшать по мере возможностей уже существующий порядок. Такая позиция достигла своей кульминации у Фрэнсиса Фукуямы, который провозгласил, что для либеральной демократии больше не существует альтернатив и что история закончилась с наступлением эры прохладного потребителя. Так как воображение явно иссякло, стало модным призывать к возврату: возврату к Канту (вместе с Люком Ферри и Аленом Рено), к Монтеню (с Цветаном Тодоровым), к Кондорсе (с Робером Бадинтером), к Бастиату (с Анри Лепажем). Андре Глюксман с завидным патриотизмом прославляет Декарта, вместе с которым родилась идея «человека как прозрачного

субъекта» и господина механистического окружающего мира. Но больше всего слышатся призывы к возврату к мыслителям эпохи Просвещения. Таковы Эммануэль Левинас, для которого вся философия существования сводится к моральному отношению к окружающему; Джон Ролз, который в своей теории «неоконтрактуализма» стремится примирить туманные идеи абстрактной «справедливости», социал-демократические симпатии и рыночную идеологию; Юрген Хабермас в своей теории «коммуникационного поведения» наивно утверждающий, что демократия приведет к «взаимопониманию» социальных деятелей, которые, основываясь на законах разумности и взаимовыгоды (где он нашел таких «социальных деятелей?»), освободят друг друга в планомерном и поступательном развитии.

Эти скромные, на первый взгляд, теории являются типичными образцами «минималистического гуманизма», который служит камертоном для всей «политически корректной» идеологии в современном западном обществе. Этот «минималистический гуманизм» может быть «оптимистическим», как у Ги Сормана, считающего, что техника раскрепостит человека, а все остальное сделает рынок; или «пессимистическим», как у Глюксмана, считающего, что «зло» — «интегризм», «фундаментализм», «традиционализм» — мы несем в самих себе и что надо не стремиться к раю, а неуклонно бороться с адом (для него «ад» — это нация, традиция, вера в истину, почвенность, пассионарность и т. д.); или мрачно торжественным, как у Люка Ферри, который стремится примирить индивидуума-субъекта с универсальностью закона (т. е. налицо законченная антихайдеггеровская программа). Общим во всем этом является отказ от любого политического проекта, который признается, вслед за Хайеком, «порочным конструктивизмом».

Разнится довольно сильно общий уровень философов. Наиболее бездарны, банальны и продажны выходцы из окружения Бернара-Анри Леви (Жорж-Марк Бенаму, Пьер

Берже, Ги Скарпета, Борис Кутюрье, Жан-Поль Антовен и т. д.), а также «икорные левые», прислуживающие министру культуры Джеку Лангу и сотрудничающие с Министерством безопасности («полиция мысли»). Их трибуна — журнал «Глоб». Здесь прославляются ценности космополитизма, не лишённого некоторой «французскости» («Франция — родина прав человека и интернационализма»), а также утверждаются максимы типа «Человек свободен благодаря Закону и раб по рождению», но более всего прославляются деньги и «продвинутая часть человечества», совпадающая с посетителями ночных клубов на Манхэттене. На противоположном полюсе — действительно одаренные юные философы: Люк Ферри и Ален Рено. Они исповедуют те же идеи, только более логично, последовательно и остроумно. У них большая аудитория в университетских кругах, а их трибуной является «Экспресс».

Концепции Ферри и Рено строятся вокруг представления о субъекте (они понимают его как категорию, участвующую в социальных и экзистенциальных связях с другими) как о чистой идее, а не о реальности. В реальности же, по их мнению, есть только индивидуумы, одинокие и нарциссические персонажи, ни с кем не связанные и никак не обобщаемые. Эти мыслители критикуют такое положение дел, когда существует только индивидуум, но предлагают довольно сомнительный выход из этой проблематики — с их точки зрения, переход от индивидуума к субъекту происходит в юридической сфере (при том, что эта сфера и все современное право рассматривается как искусственная модель, отрицающая всякое представление о существовании природы, общей для всех людей). Иными словами, и здесь они остаются в рамках крайнего индивидуализма, который якобы хотели преодолеть. Их «новый гуманизм» является простым «юридическим гуманизмом», коренится в либеральной концепции правового государства, не знает никакой объективности, замененной классической «интерсубъективностью»,

и поэтому полностью сохраняет все противоречия, традиционно свойственные либерализму.

Между этими двумя полюсами, различающимися, впрочем, лишь по качеству мысли и последовательности дискурса, а не по идеологической направленности, организуются другие круги и сети доминирующей идеологии. Объединенные принадлежностью к «политической корректности» мысли, на светских раутах и коктейлях встречаются светские правые (Жан д'Орнемессон, Франсуа Нуриссье, Ален Перфит) и уютно устроившиеся в системе бывшие левые (Жан-Франсуа Ревель, Бертран Пуаро-Дельпеш, Хорхе Семпрен, Эмманюэль Ле Руа Ладюри, Бернар Кушнер и т. д.). Где-то поблизости находятся и либеральные «модернисты», борющиеся за «просвещенную социал-демократию» (Ален Минц). Последователи Фернана Броделя из Школы Анналов (Франсуа Фюре, Жорж Дюби, Жак Ле Гофф, Дени Ришет, Мона Узуф, Андре Бюргье), наследники направления, которое журналисты называли в свое время «новыми историками», постепенно теряют актуальность и подчас признают, что «ресурсы изначальной интуиции, видимо, подходят к концу». Показательно, что бывший коммунист Франсуа Фюре, который принадлежал к крайней ультралевой коммунистической ячейке Сен-Жюста, сотрудничает в настоящее время с крупной буржуазией и индустриальными магнатами, усердно посещает престижные дорогостоящие клубы для «очень богатых людей».

Либеральная идеология, которую когда-то правые упрекали за утопизм, а левые за мистификаторство, сегодня является правящей и главенствующей, идеологией власти. В либерализме есть два основных направления. Первое направление представлено бывшими левыми, которые видят в нем разумную версию «модернизма». Второе направление состоит из убежденных приверженцев рынка и его парадигмы. Первые, наследующие традицию Токвиля — Арона, группируются вокруг журнала «Комментарии» (Пьер Манан,

Анни Кригель, Франсуа Буррико, Жан Бэшлер, Ален Безансон) и Института Рамона Арона, президентом которого является тот же Франсуа Фюре. Вторые курируют «либеральную коллекцию» в «Бель-Леттр».

Все это составляет сегодняшний центр, и видно, что за последние десятилетия идеологические характеристики этого центра радикально изменились. Сегодняшние французские «интеллектуалы в законе» превозносят все то, что они еще недавно опровергали, и критикуют то, что превозносили. Этот мотив представляется в виде покаяния: мы защищали «право на различие», а оно оказалось путем к «легитимации апартеида»; мы поддерживали «третий мир», а он оказался «нечувствительным к правам человека»; мы «доверяли народу», а он часто голосует «совсем не правильно»; мы верили в «классовую борьбу», а классы растворились в рыночном обществе потребления; мы хотели революций, но они всегда приводят к «ужасным вещам»; мы ставили на регионализм, а он оказался чреватым «экологическим тоталитаризмом» и «обскурантизмом» и т. д.

Оголтелый антиамериканизм времен Вьетнама сменился, напротив, симпатией к США. Андре Глюксман утверждает сегодня: «глупая неприязнь к Америке сегодня неуместна». Те, которые еще недавно называли себя «служителями народа», разоблачают сегодня «ужасы популизма». Формула «все является политикой», сменилась формулой «все является моралью», а критика буржуазии — апологией денег. Ивон Кинью провозглашает, что «прогрессизм» не совместим с «критикой рациональности» и «нападками на католичество». Клод Лефор, страстный обличитель всякого тоталитаризма, объясняет нам теперь, что в случае Алжира защита демократии осуществляется через отрицание суверенитета народного мнения, запрет выборов и объявление вне закона партий, которые в них победили.

Защита прав народов распоряжаться своей собственной судьбой уступает место критике «коллективной идентично-

сти». В 1983 году Паскаль Брюкнер в своей книге «Рыдание белого человека» объявил идеологический тезис следующих десятилетий — «Запад ни в чем не виновен, он может вытереть свои слезы раскаяния». Финкелькрот добавил, что «философия деколонизации восходит к Гердеру», который, как известно, считается основателем национализма как идеологии, а это равносильно приговору. С защитой Третьего мира покончено, невинность западного сознания восстановлена. Запад снова может заявить о своем превосходстве над остальными народами во имя универсальности прав человека (цена которых имеет строгий эквивалент в баррелях сырой нефти). Как написал Луи Жанове, «религия прав человека служит универсальным отпущением грехов для белой расы, и жрецами этой религии стали „покаявшиеся“ вчерашние борцы за свободу Третьего мира».

Но так как дурные привычки исчезают с большим трудом, организуются все новые и новые показательные процессы. Они заключаются в ревизии наследия крупных классиков, которые предстают перед трибуналом современной правящей идеологии. При этом роль адвоката заведомо аннулируется, так как авторы разоблачений совмещают в одном лице и прокурора, и судью, и видимость защиты. Показательны статьи обвинения. Сегодня во Франции интеллектуалов судят за мнимые или подлинные:

- «расизм»,
- «сексизм»,
- «фашизм»,
- антисемитизм»,
- «тоталитаризм» и т. д.

При этом все термины в общем и целом взаимозаменяемы, и выбор, таким образом, представляется широким. По этим статьям обычно проходят Хайдеггер, Ницше, Юнг, Гердер, Руссо, Сорель, Жан Жене, Генри Миллер, — не забыть

о Платоне (из которого Карл Поппер сделал духовного отца ГУЛАГа), Жорже Батае (у которого Бернар-Анри Леви обнаружил «фашистский импульс»), Саде (которого Элизабет Бадентер назвала по ТВ «примордиальным наци») и т. д. Так как «фашистские тенденции», понятые таким образом, могут быть найдены почти у всех, то список потенциальных обвиняемых, естественно, представляется огромным. Либеральная демократия западного типа считается при этом метафизическим абсолютом, от имени которого можно дисквалифицировать все что угодно без учета исторических обстоятельств. В раздаче черных и белых карточек особенно преуспели Цветан Тодоров и Бернар-Анри Леви. Этот последний в своих передачах «Приключения свободы» недавно договорился до того, что можно быть сталинистом, даже не сознавая этого!

Люк Ферри и Ален Рено писали: «Как большинство студентов нашего поколения мы привыкли считать, что идеал Просвещения был лишь дурным фарсом, мрачной мистификацией. Так, по меньшей мере, нас учили. Властителями дум в ту эпоху были Фуко, Деррида, Делёз, Альтюссер, Лакан. От улицы Юльм до Коллеж де Франс мы открывали философов подозрения: Маркса, Фрейда, Хайдеггера, но прежде всего Ницше».

Мэтры подозрений в свою очередь сами попали под подозрение. И книга, откуда мы процитировали отрывок, так и называется «Почему мы не ницшеанцы». В этом коллективном труде под эгидой Андре Конт-Спонвиля сводятся личные счета с Жилем Делёзом и показывается, что Ницше, к которому апеллировали в 1968-м во имя свободомыслия, сегодня должен быть отвергнут как «опасность для гуманизма». Показательно, что столь настойчивое объяснение современными философами, «почему они не ницшеанцы», показывает, насколько актуальна до сих пор мысль самого Ницше!

Несколько раньше нечто подобное предпринял Виктор Фариас в отношении Хайдеггера, и автор «Бытия и Време-

ни» предстал перед ошарашенной интеллектуальной общественностью как идеолог СА. Спустя 20 лет после 68 года философия «новых левых», которая казалась неприкосновенной все это время, внезапно была пригвождена к позорному столбу, причем теми же самыми людьми, которые долгие годы были ее апологетами. Люк Ферри и Ален Рено объяснили нам, что два основных элемента, из которых эта философия состояла, — марксизм и «философия различий», — приводят к невыносимой для либералов идее, что «автономность субъекта есть иллюзия». Более того, в основании обоих этих направлений — немецкие авторы, что усугубляет дело. Ферри и Рено разоблачают «французское ницшеанство» (Фуко), «французское хайдеггерианство» (Деррида), «французский марксизм» (Бурдьё), «французский фрейдизм» (Лакан). Так был создан интеллектуальный образ врага либерального общества — марксо-ницшеански-хайдеггериански-фрейдистский монстр, ответственный за то, что мысли целого поколения были увлечены революционной негативностью, а пророки этого направления были лишь второсортными эпигонами господ Ницше, Маркса, Фрейда и Хайдеггера, которые, в свою очередь, были лишь духовными учителями на службе у немецкого государства. Так Сартр, Альтюссер и Маркузе стали примером того, какими не надо быть. Левацкая мысль оказалась нагруженной скрытыми ужасами, а следовательно, правой мыслью. Вот это сюрприз!

Даже Солженицын, который открыл всей компании французских интеллектуалов глаза на ужасы ГУЛАГа, когда от того остались лишь воспоминания, не пользуется успехом у этих покаявшихся «леваков». Леви заметил, что его книги отдают «обскурантизмом». Он выбирает Россию, а не Запад. Тут же Леви охватывает неприятное подозрение. Леви перечисляет, что, собственно, пугает его у Солженицына: «провинциальная и здоровая Россия, деревенская, почти первозданная, Россия со вкусом к хорошо сделанной

работе, Россия ремесел и корней». Действительно, какой ужас! Есть от чего негодовать либералу Леви.

Ведь абсолютный враг либерализма — «ленивый нарциссизм закрытых общин», ностальгия по истокам, забота о природе, чувство единства космоса. В число подозрительных все чаще попадают экологи. Люк Ферри упрекает их в том, что они порвали с современным антропоцентризмом, в том, что они заявляют о происхождении этики из самой человеческой природы (а не из индивидуальной воли), что они забыли библейскую заповедь властвовать над миром, в том, что они интересуются не «человеком с большой буквы», «Человеком» из хартии «прав человека», а конкретной личностью, связанной с почвой, регионом, землей. Разоблачаются «зеленые» и такие авторы, как Мишель Серр и Ганс Ионас, отважившиеся утверждать «криминальные» вещи: человек-субъект не является обладателем частной собственности — природы как объекта, а вместе с природой является одним из полюсов единого космоса. «Минималистский гуманизм», как выясняется, видит наше будущее в бетоне, а не в природе.

Что же противостоит правящей идеологии?

Целый архипелаг островков сопротивления:

«деконструкционизм», тематика «постмодерна», правая и левая критика «торгового строя», «общества потребления», возрождение персонализма, утверждение коллективно-общинной идентичности, перманентная актуальность ницшеанско-хайдеггерианской мысли, подъем экологических идей, постановка под сомнение со всех сторон «экономической рациональности» и «технической целесообразности». Марксистская мысль пережила общий кризис марксизма благодаря некоторым талантливым мыслителям — Мишелю Клу斯卡ру, Жаку Биде, Жаку Тексье и т. д., —

которые группируются вокруг журнала «Актуальный Маркс». Но большинство левых, которые отказались принять участие в постыдной ликвидации неконформистской мысли и признании абсолютной правоты правящей либеральной идеологии, остаются все же вне ортодоксального марксизма. Это Режи Дебре, Макс Галло, Жан Шено, Жан-Мишель Пальмье, Роже Гароди, Пьер Бурдьё, Жиль Бурдьё, Ален Липетц, Феликс Гваттари и т. д. Для всех этих людей «быть левым» означает стремление участвовать в «новых социальных движениях», критику западной рациональности, считающей саму себя центром мира, обличение капитализма, стремящегося как никогда ранее универсализировать свою одномерную модель и подстроить под убогий потребительско-рыночный образец все многообразие цивилизационных и этнических систем. Иными словами, «левая ориентация» сохранила для них свой изначальный смысл, а не превратилась в пустую формулу, скрывающую рабскую преданность правящей идеологии и полный социальный конформизм.

Не исчезли окончательно и «ультралевые» (сильно отличающиеся от классического левачества). В их изданиях с микроскопическим тиражом — таких, как «Антен» или «Газета Залива и предместий», — можно встретить самые адекватные и глубокие политические анализы и самые обнадеживающие призывы. Самостоятельную жизнь ведут тексты отца-основателя ситуационизма Ги Дебора, продолжающие вызывать огромный интерес у левацкой молодежи. В первую очередь, естественно, «Общество Спектакля». Интересные книги Клода Лефора и Корнелиуса Касториадиса продолжают линию полемики 1949 года между Сартром и Мерло-Понти. Критике подвергаются принципы демократии, тоталитарного либерализма и государственной бюрократии.

Касториадис, разоблачающий «универсальность политической пустоты», сражается за восстановление «авто-

номии» через обновление социально-исторического воображения. Касториadis дает блистательный анализ современной ситуации: «Правые и левые, с некоторыми нюансами, естественно, но с одинаковым политическим, моральным и интеллектуальным конформизмом, в равной степени обеспечивают функционирование существующей системы, помпезно и лживо называемой „демократией“, которая на самом деле воплощает в себе власть либеральной олигархии. Стабильность такой системы обеспечена апатией граждан, заключенных в сферу приватного, ловкостью политиканов, менеджеров и экспертов, а также все более и более иллюзорным и все более и более разрушительным экономическим ростом». Против этого Касториadis призывает «создать широкое демократическое движение, которое боролось бы одновременно и со структурами доминанции и со знаково-ценностными структурами, которые на более глубоком уровне обеспечивают мировоззренческие основы такой доминанции. Эти структуры легко выделить: иерархия, построенная на принципе суверенности и всемогущества экономического фактора, т. е. провозглашении экономики единственной целью и основным смыслом человеческого существования».

Тема «постмодернизма» более двусмысленна. Термин стал таким популярным во многом потому, что каждый вкладывает в него свой смысл. Рожденный из кризиса былой уверенности и заката «великих текстов», он стал источником вдохновения как для прагматизма Дэвида Рорти в США, так и для итальянских теоретиков «слабой мысли» (Джанни Ватимо). Эта минималистская мысль, очарованная «отказом от фундаментального» и растворением реального в игре интерпретаций, приводит к философии «презентизма» и «нарциссического индивидуализма» (абсолютизация сферы приватного, потеря интереса к глобальным «системам смыслов», царство эфемерного и преходящего). Все это прекрасно описывают Жиль Липовецки и Поль Йоне («Эра пусто-

ты»). Другие же сторонники постмодерна, напротив, обращаются к Хайдеггеру и используют постмодернизм, чтобы порвать с детерминистским видением, свойственным современному историцизму, а одновременно отвергнуть идею «коммуникационной прозрачности», осознанную как простой рудимент «секуляризированного универсализма». В таком случае это становится путем для победы над «отсутствием смысла», т. е. над самим современным нигилизмом.

Хабермас не ошибался, когда с ужасом распознал под этикеткой постмодернизма сущностно «антисовременный», «antimodern», альянс «премодерна» и «постмодерна», т. е. союз противников Просвещения справа и слева. Армин Мелер даже увидел в этом направлении неожиданное возрождение Консервативной Революции.

В области философии «деконструкционизм» продолжает развиваться, причем особенно активно в США, где университетские среды читают и перечитывают Делёза, Дерриду, Фуко и Бланшо. Оставшиеся верными своей инспирации, Делёз и Гваттари в последней книге «Почему мы остались нищезанцами» определяют философию как «создание концептов». Не снижают активности последователи Дерриды (Жан-Люк Нанси, Сара Кофман) и «хайдеггерианцы» (Франсуа Федье, Жерар Гранель, Филипп Лаку-Лабарт и т. д.). Читают и переиздают Рикёра, заново открыли Гадамера и Лео Стросса. В социологии работы Луи Дюмона (*Homo Aequalis*) способствовали популяризации концептуального дуализма: «холизм» — «индивидуализм». Марсель Гоше со своими эссе «Расколдованный мир» и «Революция прав человека» заявил о себе как одном из наиболее умных и глубоких интеллектуалов своего поколения. Пьер Розанвалон вскрыл множество неадекватных посылов и натяжек, лежащих в основе либеральной истории рынка. Андре Горз продолжает разрабатывать систему критики капиталистической системы труда. Эдгар Морен углубляет свои исследования в области «комплексности», а Жан Бодрийяр перешел

от критики «системы вещей» к анализу «симулякров». Поль Вирильо заложил основы новой науки — «дромологии».

Новые социологические тенденции часто вдохновляются «политеизмом ценностей», о котором говорил Макс Вебер. Мишель Маффезоли не потерял надежду «вновь заколдовать» мир и продолжает настаивать на том, что за появлением дионисийских племен «неформалов» проглядывают новые модели постмодернистической общинности. Интересны также междисциплинарные поиски Центра исследований воображения Жильбера Дюрана, в котором сочетаются линии Генон, Юнга и Дюмезиля. С ним сотрудничают и другие университетские и академические центры и крупные ученые — такие как Жан Казнев, Луи-Венсан Тома, Антуан Фэвр, Патрик Такюссель, Жан-Жак Вюнан-бюргер и т. д. Журнал «Эспри», основанный в 1932 году Эммануэлем Мунье, остается ядром персоналистской философии, которая вдохновляется работами Ханны Арентс и Лео Стросса. В этой среде огромное значение придается социальной ориентации Церкви и фразе Иоанна Павла II, где он провозглашает в энциклике *Centesimus Annus*, что «не следует принимать как истину мнение, что конец реального социализма делает единственно приемлемой капиталистическую организацию экономики». Группа «Эспри» (Жан-Луи Шлегель, Пьер Буретц, Жоель Роман) продолжают линию Шарля Пеги и сотрудничают с центром «Друзей Пеги», президентом которого является Жан Бастэр. Эта линия сближается с блестящей лабораторией социальных наук — Антиутилитаристским движением в социальных науках. Во главе его стоят Ален Кайе, Серж Латуш и Ахмет Инзель. Близок к этому направлению Центр исследований и прикладной эпистемологии, возглавляемый Жаном-Пьером Дюпи.

Антиутилитаристское движение, следуя за такими авторами, как Марсель Мосс и Карл Полаanyi, разработало систематическую критику утилитаристской парадигмы. Жан-

Пьер Дюпи, прекрасный знаток англосаксонского мира и теории игр, считает, что роковым для человечества становится «все возрастающее проникновение во все области жизни — приватные и публичные, социальные и политические — экономической и товарной логики». В своей последней книге он в ходе строгого и доказательного разбора классиков либерализма (Ролз, Нозик, Хайек) показывает, что либеральное общество, исключая саму идею жертвы, на которой основана всякая подлинная социальность, автоматически приводит к неизбежному конфликту «уравненных» индивидуумов и к абсолютизированной «панике».

Подведем итоги:

Развод между собой политических и интеллектуальных семейств открыл перспективу новых и неожиданных союзов. Неприятие доминирующей идеологии, находящейся в центре, заставило сторонников периферии совершить значительные перегруппировки, и те, которые вчера еще принадлежали противоположным лагерям, сегодня объединяются. Тот факт, что реакция на события последних лет — падение Берлинской стены, война в Персидском заливе, распад Варшавского договора, а затем СССР — была у представителей разных идеологических групп совершенно непредсказуемой, показывает, что мы вступили в новую эру, где солидарность будет определяться на основании новых признаков и принципов. В 1981 году приход к власти Миттерана положил начало ликвидации социализма. В то время власть провозгласила основной тезис: «Вся наша деятельность в современной Франции направлена на то, чтобы революции не произошло ни в коем случае». Левые отныне стали как бы вторыми правыми. Они скромно призывали к тому, чтобы покончить с идеологиями и ослабить остроту политических убеждений граждан, т. е. провести курс

на деполитизацию. Вместо левацкой формулы «все — политика», возобладали либеральная «все — экономика». Новые социальные оппозиционные движения, выходящие далеко за рамки старых моделей, начали совместно выступать против этой идеологии центра, где царствует «рыночный монотеизм» (выражение Гароди): бессмысленный «антира-сизм» прикрывает собой полное отсутствие подлинно левых идей, а в стане правых узколюбная ксенофобия подменила собой связанное нонконформистское мировоззрение и защиту органической общины. Отныне подлинное разделение проходит между холизмом и индивидуализмом, коммунотаризмом и универсализмом, технократией и экологией, рыночностью и антиутилитаризмом. В сущности есть только два лагеря: те, кто приемлет товарную вселенную и рыночную логику, и те, кто их отвергает. Или еще: те, кто верит в конец истории, и те, кто считает, что она все еще открыта.

ТРЕТИЙ ВОЗРАСТ КАПИТАЛИЗМА

В своей недавней книге Люк Болтански и Ева Шапелло¹ задались вопросом, каким образом капитализм не перестает мобилизовывать индивидов на достижение одной-единственной цели: накопление капиталов? Занятые идентификацией «верований, которые должны оправдать капиталистический порядок, поддержать и сделать легитимным соответствующий ему способ действий», они приходят к выводу, что в каждую эпоху капитализм содержит в себе разные базовые фигуры, разные способы индивидуального привлечения и разный оправдательный дискурс. Все это позволяет говорить о трех различных периодах.

В первую эпоху классического капитализма (XIX в.) этот строй воплощен в фигуре буржуа, описанной Вернером Зомбартом, фигуре предпринимателя и «рыцаря индустрии», характерной чертой которого является вкус к риску и к инновациям. Это капитализм патерналистский и семейный, держащийся на солидарности в рамках класса буржуазии, осуществляющего власть. Элемент привлечения построен на воле к открытию и предпринимательству, дискурс легитимации совпадает с культом прогресса.

Второй капитализм развивается начиная с 30-х годов. Это капитализм крупного предприятия и фордистского

компромисса, в рамках которого пролетариат отказывается от социальной критики в обмен на гарантии вхождения в средний класс. Рост зарплат стимулирует потребление, смягчающее конфликты. Символической фигурой этого второго капитализма является генеральный директор предприятия или акционерного общества. Индивидуальное привлечение (соблазн) состоит в развитии предприятия до максимума производительных возможностей. Оправдательный дискурс делает акцент на увеличении покупательной способности, на валоризации компетентности и «заслуг». Этот период, соответствующий перераспределению, осуществляемому Государством-Провидением, кейнсианству и регулярному расширению среднего класса, заканчивается вместе с концом славного тридцатилетия, примерно в середине 70-х, что совпадает с нефтяным кризисом 1973 г.

Мы уже вошли в «третью стадию капитализма», что соответствует разнузданному капитализму, или турбокапитализму, как определил его Эдвард Лютвак². Его базовой фигурой является шеф проекта (coach) или работник сети (net-worker), ограниченный в своей активности необходимостью работы в структурах с коротким сроком существования. Его ключевыми ценностями являются автономия, мобильность, креативность, выживаемость. Новый капитализм меняет принцип иерархии другими способами управления персоналом. Становится все меньше и меньше «руководителей», все больше и больше «ответственных». Гибкий, коммуникабельный, адаптируемый, внимательный к человеческим ресурсам менеджер заступает место солидному и планирующему свои действия руководителю. Служащий мобилен и в наименьшей степени верен фирме, в которой он работает. В связи с интенсификацией конкуренции фирма все меньше и меньше действует «внутри»: она выносит вовне свои службы, которые характеризуются субподрядным принципом и ненадежностью. Предприятие фордистского или тейлоровского типа все более уступает

место фирме-сети, феномену, параллельному появлению «коннексионистского» мира постмодерна. Элемент привлечения представлен развитием новых технологий. Оправдательный дискурс состоит в дискурсе «новой экономики», которая поможет человечеству войти в новую эру устойчивого роста.

Основной чертой этого нового капитализма является необыкновенный рост могущества финансовых рынков. Взрывной рост биржевых курсов, начавшийся на Уолл-стрит в 80-е гг., вскоре распространился и на Европу.

Между 1998 и 1999 г. биржевой индекс ценных бумаг на Парижской бирже вырос на 30 %. Если на протяжении прошедшего столетия стоимость ценных бумаг, вращавшихся на бирже, была эквивалентна пятнадцатилетней норме прибыли, то сейчас она эквивалентна тридцатипятилетней.

Результатом являются одержимость создания прибыли для акционера и требования чрезмерной рентабельности для капитала. Нормы доходности для капитала в настоящее время составляют 15 %, в то время как рост ВВП не превышает 4–5 %. Параллельно, если ранее прибыльность предприятия оценивалась на основе доходных поступлений в его бюджет, сейчас из-за неуверенности в будущем этот показатель вычисляется на основе завоеванных им частей рынка. Курс акций, колеблющийся случайным образом, перестал отражать реальную ситуацию в компании или на предприятии; котировка акций фирм уже не совпадает с их реальной стоимостью. Западный биржевой бум порвал отношения между нормами прибыли реальной экономики и нормами прибыли, извлекаемой из ценных бумаг. Экономическая ценность все меньше и меньше соответствует ценности объективной и все более и более — виртуальному богатству, отвечающему неограниченным желаниям индивидов. Предпринимательская динамика встраивается в финансовую динамику, не имеющую реальной основы. Этот разрыв между реальной и финансовой ценностью, между

биржевой и прибавочной стоимостью, а также между потребителем и акционером приводит к иллюзии, что накопление ценных бумаг равноценно производству материальных благ. Спекулятивный «пузырь», не перестающий расти, рискует в каждый момент лопнуть, приведя к новому биржевому краху.

Такое господство биржи логически привело к господству «портфельных инвесторов», так называемых «зинзинов»³, сосредоточивших в своих руках 10 000 млрд долларов и навязавших всему миру англосаксонскую модель нового капитализма.

Среди этих «зинзинов», господствующих на биржевой планете, наиболее известны держатели пенсионных фондов, страховых компаний и так называемых «общих инвестиционных фондов» (mutual funds). Эти пенсионные фонды (само выражение является испорченным англицизмом) являются частными пенсионными компаниями, накопительными кассами, созданными фирмами или профсоюзами для того, чтобы обеспечить своих сотрудников после выхода на пенсию. Самыми известными из них являются Calpers, Vanguard, Fidelity. Их целью является инвестирование денег вкладчиков в наиболее прибыльные ценные бумаги. Их активы выросли в период 1950–1997 гг. с 17 млрд до 5000 млрд долларов! В настоящее время они так или иначе контролируют свыше 50 % акций, обращающихся на американском рынке, в то время как в 1960 г. они держали в руках не более 10 %.

Эта популярность пенсионных фондов, не перестающих создавать оболстительные миражи, приводит к огромному риску для тех, кто при их посредничестве играет на финансовых рынках, рискуя своими накоплениями. Короче говоря, ущерб от такой игры может сказаться прежде всего на трудящихся, которые, отдав свои деньги в руки пенсионных фондов, уже не защищены предприятиями или государством⁴. Пенсионные фонды составляют один из главных

факторов мировой финансовой нестабильности: перемещения их капиталов ведут к переоценке акций, в то время как их реальный вклад в мировую экономику равен нулю. Их дестабилизирующее влияние (особенно на растущие рынки) в полной мере выявилась в ходе недавних финансовых кризисов.

Портфельные инвесторы своими угрозами или эффективными решениями изменили лицо капитализма. Резко увеличились их вес и средства давления, которыми они располагают, в то время как поле для маневра государства существенно сузилось. Они повсюду навязывают свой стиль, свои цели и требования. Они обеспечили приоритет менеджменту предприятий с помощью выдачи заработной платы доходами от акций и биржевых опционов (возможности продать акции по выгодной цене) и тем самым стимулируют его к извлечению наибольших прибылей. С помощью слияний, перекрестного участия, взятия биржи под контроль они создали новый класс предпринимателей, извлекающих прибыли из колебания курса ценных бумаг. Установив чрезмерную норму прибыли в 15 %, они сумели убедить в своей правоте других предпринимателей или парализовать их волю.

В этом аспекте крайне примечательно проникновение на французский биржевой рынок иностранных инвесторов, в первую очередь англосаксонских пенсионных фондов. Франция в этой области побила все мировые рекорды. Доля иностранных инвесторов на ее рынке ценных бумаг составляет 40 %, в то время как в Англии — 16 %, в Германии — 10 %, в США — 7 %. В 1998 г. рост инвестиций нерезидентов составил 70 млрд франков против 6 млрд у резидентов! Важно отметить, что в 1993 г. по решению тогдашнего министра финансов Николя Саркози все иностранные портфельные инвесторы были освобождены от налога на прибыль. Вполне логично, что финансовые средства, которыми располагают иностранные «зинзины», позволяют им

постепенно скупать ценные бумаги французских акционерных обществ. Крах компании «Алкатель» в 2000 г., начавшийся из-за желания американского пенсионного фонда, сосредоточившего у себя более половины его акций, избавиться от них, подтверждает опасность такой ситуации для французской экономики⁵.

«Из-за такого перекоса, — отмечает Лоран Жоффрен, — либеральная модель распространяется с бравурным маршем с помощью одного только управления финансовыми потоками. Озабоченные тем, чтобы обеспечить для своих акционеров львиную долю прибыли, они приносят в жертву этой прибыли трудящихся (тех, кто сидит на зарплате, *salariat*). Стагнация в росте французских зарплат должна наполнить карманы пенсионеров по ту сторону Атлантики».

Капитализм «рейнской модели», описанный Мишелем Альбером⁶, постоянно теряет почву, уступая месту финансовому капитализму, подрывающему собственные основы. Этот «рейнский» капитализм, «основанный на системе банков и промышленных конгломератов, еще был озабочен минимумом общественного благосостояния, но финансовые трудности, которые испытывали в течение последних десяти лет Германия и Япония, привели к мысли, что англосаксонская модель должна победить повсюду. Конвергенция экономических моделей вообще есть главный лозунг „новой экономики“». Сейчас к национальным государствам применяются те же критерии, что и к частным фирмам, чтобы повысить их конкурентоспособность.

В действительности американский пример служит референтной базой для той самой «новой экономики», которая призывает к конвергенции экономических моделей. Такая конвергенция, разумеется, не учитывает культурные, социальные или институциональные особенности каждой страны, рассматривая их как абстракции, а всякую проблему, исходящую из местного положения дел, объявляет «задержкой в развитии». Такая «задержка» является, понятное дело,

задержкой по сравнению с Соединенными Штатами, «молодой страной, лишенной всех предшествующих общественных форм и являющейся землей торговцев по преимуществу». Эти слова принадлежат Роберу Бойеру, который добавляет: «Все общества сравниваются именно с американским обществом, являющимся эмблематичной фигурой капитализма, и если сравнения не в их пользу, то они объявляются архаическими или развивающимися»⁷. Другими словами, теряется из виду, что именно американская система является исключением по отношению к культурному разнообразию прочих.

Первым требованием портфельных инвесторов, очевидно, является дерегламентация. Известно, что в либеральный символ веры входит убеждение в самооправдании (саморегуляции) рынка, позволяющего ему достигать оптимальных условий при условии отсутствия всякого вмешательства. Данное обстоятельство не мешает сторонникам рынка обращаться к интервенциям каждый раз, когда это сулит им дополнительные выгоды⁸. Дереегламентация состоит в том, чтобы подавить все, что способно внести сбой в работу «рыночных механизмов», и приписать все негативные результаты этой работы не самому рынку, а «человеческой злобе» (негибкости зарплат, задолженности государственной администрации, «культурной отсталости» и т. д.).

Дерегламентация, являясь главной составляющей либеральной концепции экономики, не переставала распространяться по миру начиная с 80-х годов из Англии и США. Критическая точка была пройдена в 1986 г., когда Рональд Рейган и Маргарет Тэтчер убедили своих партнеров по G7 («Большой семерке») принять принцип финансовой дерегламентации. Государства приняли этот принцип потому, что дерегламентация позволила им обращать свои долговые обязательства в ценные бумаги, которые можно продать на рынке. Вслед за этим накатил широкая волна «ликвидации финансовых посредников», результатом чего стало

обретение предприятиями возможности самостоятельно финансироваться на рынках ценных бумаг, минуя банки, бывшие до этого их главными посредниками. В свое время банки играли роль промежуточного звена или «экрана» между предприятиями и держателями денежных сумм, способствуя разделению поровну их рисков и принимая на себя часть конъюнктурных ударов, порождающих разрыв между накоплениями и инвестициями. Исчезновение такого экрана привело к тому, что индивидуальный накопитель, помещая свои деньги на финансовый рынок, отныне делает это на свой страх и риск. Появились и новые финансовые инструменты, такие как фьючерсные сделки.

Такая либерализация финансовых рынков стала одним из главных моторов мондиализации. Так же как дерегуlamentация и приватизация, она является частью одной и той же тенденции: превращения банковской ликвидности в ликвидность чисто финансовую. Финансовые инструменты (ценные бумаги) продолжают повышать свою ликвидность, что позволяет использовать их в качестве инструментов монетаристского регулирования⁹.

Под предлогом дерегуляции и повышения эффективности новый капитализм проповедует тотальную свободу маневра, вещая о том, что любое ограничение этой свободы снижает эффективность системы. Сейчас рынок свободен от всех правил, кроме правила стремиться к получению наивысшей прибыли.

Результат этого процесса налицо: в то время как в современной Европе крупная скупка акций на бирже представляет собой редчайшее явление, слияния крупных компаний начиная с 1998–1999 гг. достигли невероятных масштабов¹⁰. Конечно, в 1885–1913 гг. наблюдалась концентрация предприятий, однако далеко не в таких размерах. Кроме того, в течение предшествующего столетия слияния служили наступательной цели — завоеванию новых сегментов рынка,

в то время как сейчас они все больше служат оборонительным целям. Еще одной характерной чертой этих слияний является то, что они все чаще происходят «на бумаге» для увеличения обменного курса ценных бумаг и, следовательно, прибыли акционеров. Подобные операции лишь увеличивают размеры финансового «пузыря».

В этих операциях задействованы колоссальные суммы. Так, сумма сделки по покупке британской компанией Vodafone немецкой компании Mannesman составила 148 млрд долл. (почти равняется бюджету Франции!). В 1998 г. Exxon поглотила Mobil за 86 млрд долл., Traveller's Group City Corp. за 73,6 млрд долл., Bell Atlantic GTE за 71,3 млрд долл., AT&T Media One за 68 млрд долл., Total Fina Elf Aquitaine за 58,8 млрд долл. В январе 2000 г. покупка компанией AOL (занимает первое место в мире по созданию интернет-серверов) компании Time Warner (номер один в мире по коммуникациям) привела к образованию группы стоимостью 300 млрд долл. В мировом масштабе эти операции по концентрации и слиянию вызвали за год рост финансовых сделок на 3160 млрд долл. Что же касается суммы увеличения сделок за последнее десятилетие, то она составляет 20 000 млрд долл., т. е. в 2,5 раза превышает ВВП США!

Принцип конкуренции, начав с содействия разнообразию и качеству, дошел до создания огромных картелей и монополий, чье могущество превышает могущество государств. В настоящее время 200 наиболее значительных транснациональных компаний (91 из них имеет штаб-квартиру в США) ежегодно совершают сделки на сумму 7000 млрд долл., что превышает рост ВВП 150 развивающихся стран. В большинстве секторов (в частности, в секторах культуры и коммуникаций) это приводит к гомогенизации предложения (каждая фирма стремится сделать лучше, но лучше то же самое) и к «обратному выбору», т. е. выбор решений оптимален для акционеров фирмы и плох для потребителя¹¹.

Ясно, что подлинная роль «зинзинов» состоит в том, чтобы реструктурировать мировой капитализм. Доминик Пильон уточняет: «Покупая и продавая акции предприятий, пенсионные фонды заставляют циркулировать капитал и создают новую конфигурацию, в рамках которой происходит переход производственного капитала под контроль инвесторов и создание прослойки рантье в среде класса наемных работников»¹².

Происходит переход от торговли сырьем к торговле промышленной продукцией, затем от торговли промышленной продукцией к торговле вторичными финансовыми продуктами. Подобный переход сопровождается верой в длительный период устойчивого роста, который могут обеспечить «новые технологии»: медиа, Интернет, мобильная телефония и т. д. Так же как развитие капитализма на первом этапе подстегивалось появлением паровых машин и железных дорог, капитализм третьей стадии обязан своему успеху взрывным ростом коммуникационных технологий. Данные технологии, являясь попыткой, хоть и незрелой, заменить человеческий мозг, характеризуются непрерывной передачей нематериальных данных на любые расстояния и позволяют создавать все новые и новые сети. Символом этого является то, что французская телекомпания Canal Plus обладает сегодня большей капитализацией, чем Renault, Peugeot и Michelin вместе взятые.

Сеть Интернет, запущенная Пентагоном на коммерческий рынок в конце 80-х годов, получила потрясающее развитие. Количество пользователей Интернета уже перевалило за полмиллиарда (10 миллионов в одной Франции). Электронная коммерция (trading on line, реклама, прямой выход к биржевым торгам) уже оперирует суммой в 80 млрд долларов в год. Выход на биржевые торги Интернет-филиала France Telecom в марте 2000 г. позволил этой компании заработать за один день 295 млрд франков — случай невиданный в истории парижской торговли. Капитализация

France Telecom достигла 1470 млрд франков, что равно годовому бюджету Франции. В тот же день, когда фирма-производитель карманных компьютеров Palm Pilot выпустила на биржу свои акции, их стоимость выросла до 53 млрд долларов, что превышает капитализацию первого производителя автомобилей в мире — General Motors. Игнасио Рамон отмечает, что «инвестор, вложивший в день выхода акций первых операторов Интернета (AOL, Yahoo, Amazon, eBay) тысячу долларов в эти ценные бумаги, получил в апреле 1999 г. миллион долларов»¹³!

Биржевая валоризация ценных бумаг Интернета напоминает волну безумия, о чем свидетельствует размножение так называемых start up. Здесь мы снова имеем дело с утверждением виртуальной экономики. «Акционерные общества, никогда не имевшие прибыли и даже никогда не надеявшиеся ее получить, оперировали цифрами дохода, сравнимыми с цифрами за века успешной деятельности»¹⁴. Крушение иллюзий должно было наступить неизбежно. В марте 2000 г. на Нью-Йоркской бирже за один день превратились в дым 700 млрд долларов (сумма, превышающая в два раза внешний долг африканских стран). Через пару недель в результате обрушения Nasdaq (электронного рынка, на котором котировались ценные бумаги высоких технологий) обернулось потерей еще 800 млрд долларов.

Интернет не только придает всякой деятельности, в какой бы точке мира она ни велась, транснациональный характер, но и имеет символическую ценность. Одной из характерных черт нового капитализма является упразднение пространства и времени. Деньги пересекают планету из одного края на другой за «нулевое время». Такая мобильность контрастирует с тяжеловесностью и неповоротливостью государственных бюрократий. Она подчеркивает бессилие и устарелость последних, что проявляется на всех уровнях: субподрядчиков и плательщиков по платежному поручению; стран и ТНК; финансовых рынков и предприя-

тий. Мобильность стремится стать абсолютной нормой. Требования рентабельности диктуют необходимость перемещения людей и делокализации предприятий. Жак Дион пишет: «Они хотят поставить технологии XXI века на службу идеологии XIX века»¹⁵. Капитализм становится кочевническим как никогда ранее.

Капитализм первой стадии был диким капитализмом, но он включал в себя элемент саморегуляции в форме буржуазной морали и ее ключевых ценностей (семья, родовое наследие, бережливость, благотворительность). Этот элемент безопасности усилился во втором капитализме благодаря фордистскому компромиссу и Государству-Провидению. Патерналистская деятельность здесь проходила с помощью регламентирующих мер, налогового законодательства, трудового законодательства, часто достигаемого в ходе упорной борьбы, культурных традиций. Эти два капитализма основывались на системе иерархии, внутри которой еще было место для реформ и сомнений. Бернар Перре пишет по этому поводу: «Иерархическая организация парадоксальным образом давала возможность для выработки демократических решений и консолидации не-рыночных законов. Одним словом: именно потому, что доминация денег здесь проявлялась как отношения господства между людьми, фордистское предприятие было сценой борьбы за социальную демократию»¹⁶.

Все это было разрушено капитализмом третьей стадии. С самого начала он проявлял неумеренные аппетиты и стремился разрушить всю систему социальной безопасности. Его базовая идея заключается в том, что в мире, где конкуренция является основой взаимоотношений между институтами и организациями, социальное не должно мешать свободной игре рынка. С тех пор как был запущен процесс дерегламентации, наемные работники стали свидетелями постепенного исчезновения социальных гарантий и прав, завоеванных ими в профсоюзных боях. Причем происхо-

дило это как при правых, так и при левых правительствах. Параллельно этому информационный характер нового капитализма (стремление производить как можно больше товаров и услуг, задействуя при этом как можно меньшее количество людей) привел к тому, что экономический рост стал «богатым на безработицу» (Ален Лебод), а гибкость выразилась в потере статуса и ценности наемного труда, в нарастающей неустойчивости и отчуждении.

Безработица из конъюнктурной стала структурной. С одной стороны, мы присутствуем при упадке сельскохозяйственных и промышленных профессий, к которому добавляются бюджетные ограничения, препятствующие созданию новых рабочих мест в общественном секторе и ограничивающие его в секторе частном. С другой стороны, большие промышленные предприятия не стремятся к созданию новых рабочих мест, но, напротив, ищут пути их сокращения в целях увеличения доходности.

Растущее влияние пенсионных фондов сказалось и на управлении предприятиями. «Они принимают во внимание лишь увеличение доходности собственных фондов и прибылей акционеров. Приоритетной целью является не рост промышленности, как в фордистскую эпоху, но максимально эффективное получение прибылей. Поэтому необходимо закрытие тех производственных мощностей, которые недостаточно рентабельны, а точнее, не отвечают завышенным нормам доходности, устанавливаемым акционерами. При этом новом режиме сокращение предприятий и рабочих мест становится инструментом регулирования»¹⁷.

Ранее предприятие, приносившее больше прибыли, расширялось. В этом состояло общественное оправдание прибыли: чем больше прибыли приносили предприятия, тем меньше безработицы было в стране. Сейчас мы сталкиваемся с обратной ситуацией. Акционерное общество Michelin объявляет об увеличении своей прибыли на 22 % и тут же сокращает количество персонала на 7500 человек.

Правительство Лионеля Жоспена в 1997 г. утверждает закрытие завода Renault в Вильворде, а американские инвестиционные фонды, контролирующие значительный пакет акций этой компании, рукоплещут этому решению и объявляют о повышении доходности на 5 %. Безработица также становится фактором прибыли, по крайней мере в краткосрочной перспективе, так как в долгосрочной она ведет к снижению потребления. Рост же рабочих мест осуществляется за счет краткосрочных и сезонных работ. Иными словами: чем хуже для общества, тем больше прибыли.

Либеральные экономисты были убеждены в том, что рыночное общество — наилучшее из тех, которые можно представить. Надо только стимулировать стремление к труду и снижать нетрудовые доходы, т. е. социальные гарантии и выплаты, осуществляемые государством. С одной стороны, создается структурная безработица, с другой — все меньше и меньше делается для безработных.

Отчуждение, являющееся результатом этого процесса, фундаментально отличается от того отчуждения, которое испытывали трудящиеся при первом капитализме, стремившемся исключительно к эксплуатации их рабочей силы. Появление сетевого мира сопровождается новыми формами отчуждения, вытекающими из различия способностей, но также мобильности и способности к адаптации. Неквалифицированные работники, лишенные необходимых навыков в секторах наиболее интенсивной экспансии капитала (абстрактного мышления и технической компетентности), все более и более становятся не просто безработными, а бесполезными. «В топике сети, — пишут Болтански и Шапелло, — понятие „общего блага“ становится все более неопределенным, так как достаточной неопределенной является сама принадлежность или непринадлежность к сети. Таким образом, непонятно, для кого это благо является общим и между кем устанавливается справедливый баланс»¹⁸. В сетевом мире социальная справедливость лишена смысла.

Те, кто проходит сквозь «ячейки» сети, определенно исключаются из нее. Бернар Перре справедливо отметил, что избирательное и волатильное общество «основано на ускользании от того, что ему не соответствует, и потому является генератором отчуждения».

Для того чтобы замаскировать этот сдвиг, сторонники «новой экономики» говорят о том, что наивысшей целью является создание прибыли для акционера (share holder value). Жак Жюльяр отмечает: «Долгое время идентификация между дирекцией предприятия и самим капиталом была тотальной. Во французской классической системе фигура генерального директора, бывшего одновременно председателем административного совета и директором предприятия, олицетворяла эту идентификацию акционера и патрона. В настоящее время автономизация капитала, являющаяся результатом увеличения веса пенсионных фондов, делает последнего высшим контролером рентабельности предприятия»¹⁹.

В результате акционеры становятся все более важным элементом системы. Отныне именно они, а не патронат, распоряжаются хозяйственной активностью и инициируют слияния и увольнения для увеличения своих прибылей. Это хорошо видно во Франции, где именно акционеры были арбитрами при биржевой схватке БНП, «Париба» и «Сосьете жeneral», в то время как Министерство финансов ограничивалось позицией простого наблюдателя. Статус акционеров в настоящее время позиционируется как чудо как либералами, так и сторонниками «народного капитализма», всерьез считающими, что прослойка акционеров является воплощением старой мечты об обобществлении предприятий трудящимися²⁰.

Наемные работники-акционеры находятся в почти шизофренической ситуации «двойной связи». С одной стороны, как наемные работники они заинтересованы в освобождении от «жесткой дисциплины капитализма», они

должны протестовать против слишком рискованных практик извлечения прибыли. В то же время, будучи акционерами, они заинтересованы в усилении подобных практик. С другой стороны, их интересы как наемных работников противоположны их интересам как акционеров, потому что в качестве держателей акций они заинтересованы в сворачивании социальной политики, а в качестве наемных работников заинтересованы в ее расширении. Доминик Пилон констатирует: «Эти зарплате-рантье теряют дважды. Как зарплате (наемные работники) они несут на своих плечах всю тяжесть последствий политики „гибкости“, заключающейся в стремлении увеличить прибыли любой ценой. Как рантье они принимают на себя первый удар от нестабильности финансовых рынков»²¹. Основная часть капитала остается сконцентрированной в руках очень ограниченного количества людей. Наемные работники-акционеры в отсутствие четкой фиксации их реальных полномочий на предприятиях превращаются в простую добавку к наследственному семейному капиталу олигархов.

Замещение старого «зарплатного» капитализма капитализмом нового типа, в котором основную роль играет распределение доходов от акций, лишь усиливает неравенство. Система опционов, которую практикуют акционерные общества с высокими темпами роста для того, чтобы вознаградить своих руководителей, способствует колоссальному обогащению последних. Капитал всегда вознаграждает себя больше и лучше, чем труд. Тот факт, что рост биржевых котировок превышает реальный рост производства, означает лишь, что часть произведенной стоимости, не включенная в эти котировки (в частности, зарплаты), уменьшается.

Постепенно меняется весь облик общества. Если раньше часть дивидендов, получаемых выигравшими, доставалась и проигравшим, находящимся в низу социальной пирамиды, то теперь положение изменилось. Расширение безработицы означает конец эпохи, когда те, кто входил в состав сред-

него класса, были уверены в том, что ни они, ни их потомки больше не окажутся в пролетарской среде. Несмотря на то что либералы постоянно твердят о том, что рынок — это «игра, в которой выигрывают все» (Ален Мадлен), в жизни все более внедряется «общество, построенное на песке»: богатые все больше богатеют, бедные становятся все более незащищенными и исключенными из общественной жизни, среднему классу все труднее удержаться посередине.

В то время как мир в целом становится все богаче, а денежные массы, циркулирующие на финансовых рынках, не перестают расти день ото дня, разрыв между прибылями и заработными платами не перестает расти как в отношениях между различными странами, так и в рамках одной страны. Например, на американских предприятиях мультипликативная разница между самой низкой и самой высокой зарплатой за последние 30 лет выросла с 20 до 419! Состояние трех самых богатых людей мира превышает годовое увеличение ВВП в 48 наиболее бедных странах, где проживают 700 млн человек. Повсюду расширяется пропасть между финансовыми элитами и массой неквалифицированных, сезонных и низкооплачиваемых тружеников, безработных и молодежи. В этом тоже состоит новизна современной эпохи.

В то же время происходит утверждение продвинутой элиты, эгоистичного и волатильного «гиперкласса» (Жак Аттали), который состоит уже не из предпринимателей и капиталистов старого стиля, а из эгоистичных индивидов, держателей «кочевого» капитала. Эти люди обладают знанием и контролируют большие коммуникационные сети, т. е. совокупность инструментов производства и распределения культурных благ, но при этом не имеют ни малейшего желания участвовать в общественных делах, которые они знают лучше, чем кто-либо.

Лоран Жоффрен пишет: «Не подлежит сомнению, что отныне во французском обществе, так же как и в других демократических обществах, господствует необуржуазия.

Этот новый класс отличается не только размерами своего состояния и привилегированным местом в обществе, но и своей мобильностью. Мобильностью географической, интеллектуальной, технологической. Сконцентрированный в мобильных профессиях (коммуникации, технологии, финансы), он держит в своих руках власть не столько материальную, сколько символическую, основанную на способности влиять на общественное мнение. Он является частью мира, стремительно меняющегося, обладающего способностью к адаптации, мира, которым управляет закон конкуренции. Этот класс формирует новое человечество: не связанное договорными обязательствами, подвижное, циничное, космополитическое, отличающееся высокой и разнообразной покупательной способностью. Нет ничего более чуждого ему, чем границы, статусы, гарантии и запреты, то, что полагало непреодолимым прежнее человечество. Избавленные от превратностей общества, подверженного открытости и аномии, защищенные своими охранными агентствами и опционами, представители этого класса покидают свои народы и рассматривают всякую попытку народных масс отстоять прежние гарантии как популизм»²².

Социал-демократы в противоположность либералам, проповедующим «саморегулирующийся» рынок, верят в то, что могут управлять новым капитализмом или держать его в узде²³. Но способны ли они еще на это? Социалисты давно уже отказались от обобществления средств производства²⁴. Правительство Лионеля Жоспена противостояло покупке «Оранжевой» «Кока-Колы», но не смогло предотвратить ни увольнений в компании Michelin, ни закрытия завода Renault в Вильворде. Исправительные и распределительные попытки социал-демократов, фактически левых либералов, найти компромисс между требованиями общественной жизни и демократии, с одной стороны, и гегемонией рынка и императивами мондиализации, с другой, ни к чему не ведут. В той мере, в какой они связывают уровень благо-

состояния с одним только финансовым богатством, игнорируя другие параметры общественной жизни, они способствуют индивидуализации и монетаризации общества²⁵.

Правда состоит в том, что государство все меньше вмешивается в экономическую жизнь, чему не перестают рукоплескать либералы.

Старый капитализм был еще привязан к нации в той мере, в какой предприятия получали и тратили свои прибыли внутри государства, способствуя в какой-то мере умножению его могущества. Сегодня, когда дивиденды изыскиваются за пределами своих государств, капитал фактически избавился от национальной принадлежности. Финансовая мондиализация переместила реальное экономическое могущество с национального на планетарный уровень, с уровня предприятий на уровень ТНК, из общественной сферы в сферу частных интересов. Государства, становясь жертвами интернационализации рынков и роста их финансового могущества, не способны быть инструментами сколько-нибудь действенной экономической политики в долгосрочной перспективе. Подвижность международных инвестиций, постоянно перемещающихся в поиске наилучшей выгоды, сковывает возможности государственного регулирования, особенно в социальной и фискальной сферах. Любое регулирование, которое не укладывается в интересы капитала, немедленно сводится на нет делекализацией предприятий, утечкой кадров и бегством капиталов. Более половины европейских решений, оказывающих влияние на внутреннее производство, имеет неправительственную природу. Во Франции доля обязательных расходов государства (обслуживание долга, зарплаты, траты на общественные нужды) уменьшилась с 43 % в 1990 г. до 12 % в 1998 г.

Вольфганг Рейнике хорошо проанализировал эту пропасть между национальными государствами, продолжающими черпать свою легитимность из границ, более никого не останавливающих, и транснациональными компаниями,

не знающими никаких территориальных ограничений²⁶. Накопление богатств, в том числе финансовых, происходит уже поверх государственного уровня, в то же время обмены организуются так, чтобы избежать налогового прессинга.

Мнение о том, что экспансия капитала может быть направлена в нужное русло с помощью какого-то обновленного кейнсианства, является ошибкой. Государство не только становится все более и более бессильным, но и не представляет уже общего интереса в противоположность интересам частным. С какой-то точки зрения, оно само поставлено на службу рынку. Нобелевский лауреат в области экономики 1998 г. индиец Амартья Сен пишет: «Своими успехами капитализм обязан государству в той же степени, что и рынку». Удивительно видеть некоторых левых, забывающих о роли буржуазного государства в продвижении рынка, в то время как еще несколько лет назад они неустанно говорили нам о классовой природе этого государства.

Болтански и Шапелло интересуются в своей книге прежде всего уменьшением роли и значения антикапиталистической критики. При этом они различают «художественную» критику и критику социальную. Первая характеризуется антикапиталистическим романтизмом и либертарианским задором мая 1968 года. Она обвиняет капитализм в неаутентичности и всеобщем внедрении рыночной психологии и рыночных ценностей. Такая критика притязает на автономию и креативность. Вторая сетует более на эгоизм капитала и эксплуатацию бедных. Будучи инструментом классических левых и ультралевых, начиная с XIX в. она ограничивается обвинениями в несправедливости и предложениями увеличения зарплат и социальных гарантий в качестве панацеи. Обе эти критики, которые дополняют друг друга, но не смешиваются (ведь они наблюдают разные формы отчуждения), находятся сейчас в упадке. Внедрение ценностей мая 1968 года (креативности, уживаемости, сексуальной свободы) в динамику нового капитализ-

ма, в результате симбиоза, обезоружило «художественную» критику. Что же до критики социальной, то она обязана своему упадку не только крахом альтернативных теорий и систем, но и растущей индивидуализации и деинституционализации, которые делают бесполезными политические партии и профсоюзы.

Несомненно, что один из источников долговечности капитализма состоит в его способности подпитываться своими же собственными критиками. Он разворачивается в новых формах, не забывая о своей главной цели — накоплении капитала.

Ошибка традиционной социальной критики, ярчайшим представителем которой является Пьер Бурдьё, состоит в том, что ее концепция «господства» остается архаичной. Эта критика не учитывает в полной мере «перемещений» капиталистической логики, осуществляемых с помощью делокализации, замены ручного труда машинным, распада традиционного рабочего класса, роста количества акционеров. Она не может вскрыть формы отчуждения, характерные для мира сетей.

Противоречия между трудом и капиталом не исчезли, но прекратили играть центральную роль, с точки зрения рациональности системы. Экспансия рынков не только осуществляет эксплуатацию рабочей силы, но и производит ряд фундаментальных разрывов как в политике, так и в разнообразных формах общественного обмена. Монетаризация общественных связей трансформирует и обедняет социальные отношения, а общественные институты все более морально устаревают.

Новизна момента состоит и в том, что мир труда отказался от уничтожения капитализма, ограничиваясь требованиями улучшить или реформировать этот строй. Стремятся лучше распределить прибыль, но при этом больше не обсуждают путей ее получения. Жак Жюльяр справедливо назвал это «интериоризацией капиталистической логики

трудящимися». Смысловой горизонт, делавший возможной попытку в корне изменить ситуацию, исчез. Весь мир склоняется к этому, поскольку никто не верит в возможность альтернативы. Капитализм выживает как несовершенная, но единственно возможная, на взгляд большинства, система. Такое чувство, что мы не можем из него выйти. Отныне социальная жизнь разворачивается под знаком фатальности. И живучесть капитализма объясняется тем, что мы воспринимаем его как нечто фатальное.

Отсюда исходят медленное завоевание умов рыночными ценностями и колонизация рынком всех сфер социальной жизни, усиливающие друг друга. Эта всеобъемлющая рыночная экспансия в человеческую жизнь означает, что ценности рынка внедряются в такие области, которые прежде оставались для них недоступны. Информация, культура, искусство, спорт, общественные отношения в целом отныне подчинились рыночной логике. Ей же подчиняется и «право на профанацию», распространяемое рынком. Жак Робен отмечает: «Если часть какого-то сектора обслуживается рынком, то весь он вскоре начинает тяготеть к приватизации. Рынок втягивает в себя любую деятельность, затрагивающую образование, здоровье, технологии, спорт, искусство, человеческие отношения в целом»²⁷.

Последствия хорошо известны. В результате приватизации транспорта он стал менее надежным и увеличилось количество катастроф. Торговля семенами генетически модифицированных продуктов привела к тому, что мы уже не знаем реальных последствий для своего здоровья от употребления этих продуктов. Питание ухудшается, так как в погоне за конкурентоспособностью снижается качество продуктов. Поиск эффективности заставляет сокращать количество торговых точек, учреждений, общественных служб, а это приводит к тому, что жизнь становится менее комфортной. Рентабельность понимается в чисто рыночном смысле без учета долгосрочных эффектов и убытков, неисчисляемых в финансовом эквиваленте.

Теоретик «конца истории» Фрэнсис Фукуяма может поздравить себя с тем, что «ВТО является единственным международным институтом, способным стать органом мирового правительства»²⁸. Рене Пассе заключает: «Последние маски сброшены, и мы отчетливо видим мир, который навязывается нам деловым универсумом: мир, полностью подчиненный цели умножения финансового капитала, планета, обвитая присосками гидры интересов. Эта гидра навязывает государствам свой закон и требует у них отчета об убытках и прибылях. Она покрывает свои убытки, забирая средства у социальной защиты, охраны окружающей среды, культуры и национальной идентичности. Бабло стало государем, утвердившимся на престоле, а люди — его подданными»²⁹.

После всех зигзагов XX века, после поражения фашизма и коммунизма, капитализм восстановил чрезмерные амбиции, свойственные ему изначально. С какой-то точки зрения, капитализм третьей стадии имеет гораздо больше общего с доиндустриальной торговой экономикой XVIII в., чем с экономикой мануфактур XIX в. Показательны в этой связи откровения ультралиберала Дэвида Боаса, вице-президента Института Катона в Вашингтоне, согласно которому XX век был всего лишь этатистским (государственным) отклонением в истории свободного обмена. «Либерализм, — заявляет он, — привел вначале к промышленной революции, а затем к появлению современной новой экономики. Я думаю, что глобализация является не чем-то принципиально новым, но продолжением промышленной революции. В каком-то смысле мы вернулись к ситуации начала XVIII века, к ситуации появления либерализма и начала промышленной революции»³⁰. Он продолжает: «Идеал либералов не изменился на протяжении двух столетий. Мы хотим увидеть мир, в котором мужчины и женщины действуют в своих собственных интересах, так как, делая это, они содействуют благосостоянию остальной части

общества»³¹. Иными словами: чем больше утверждается индивидуальный эгоизм, тем лучше становится мир.

Капитализм с самого начала был бесчеловечным, но наша эпоха добавила этой бесчеловечности новые черты. Можно ли из этого заключить, что его господство необратимо? Часто говорилось о том, что капитализм питается своими кризисами. Из этого не следует, что он всегда сможет преодолевать противоречия. Если он постоянно создает новые потребности, программирует моральное устаревание своей продукции и вызывает к жизни новые гаджеты, то можно предположить, что это когда-нибудь закончится. Тогда для функционирования ему понадобится не избыток, а относительный дефицит материальных благ. Другой парадокс состоит в том, что конкуренция в рамках капиталистической системы поддерживалась различием между странами, в то время как глобализация заставляет эти различия исчезнуть. Спекулятивный «пузырь» также не сможет надуваться до бесконечности. Денежной системе суждено погибнуть из-за денег.

Идея капиталистической системы, способной к регенерации, подразумевает эндогенное накопление капитала. Однако капитал не является эндогенным, своим накоплением он обязан пространственной экспансии. Такая экспансия неизбежно должна найти свой предел, хотя бы планетарный.

Сейчас весь мир живет в кредит. Совокупный долг человечества (долги предприятий, государств и домохозяйств) исчисляется астрономической суммой в 33 100 млрд долларов, что в три раза превышает ВВП нашей планеты! «В какой-то мере, — отмечает Анри Гуайно, — превращение промышленного капитализма в капитализм финансовый доказывает правоту Маркса: капитал сам подпиливает сук, на котором сидит»³². Серж Латуш очень удачно охарактеризовал современную систему как «машину, мчащуюся на бешеной скорости без заднего хода, без тормозов и без водителя». Весь мир танцует на вулкане.

¹ Luc Boltanski et Eva Chiapello. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Gallimard, 1999.

² Edward N. Luttwak. *Le turbo-capitalisme*. Odile Jacob, 1999.

³ Eric Israelewitz. *Le capitalisme de zinzins*. Grasset, 1999.

⁴ Michel Husson. *Jouer sa retraite en Bourse? // Le Monde diplomatique*, 02.1999. Дискуссия о роли пенсионных фондов неотделима от дебатов о капитализации (в противоположность распределению) при определении пенсий. Параллельно она затрагивает тему зависимости пенсий от размеров активов фондов. На эту тему см.: René Passet. *La grande mystification des fondes de pension // Le Monde diplomatique*, 03.1997.

⁵ Аргумент, согласно которому создание собственных пенсионных фондов французских предприятий, играющих ценными бумагами на биржах, предотвратит их попадание в руки зарубежных инвесторов и одновременно увеличит количество акционеров-французов, сталкивается с одним простым препятствием: предприятия не получают «живые деньги» от бирж.

⁶ Michel Albert. *Capitalisme contre capitalisme*. Seuil, 1991.

⁷ Robert Boyer. *L'internationalisation approfondit les spécificités de chaque économie // Le Monde*, 29.02.2000, p. 19.

⁸ В этой связи вспоминается, что предприятия прибегали к помощи государства в ходе азиатского финансового кризиса.

⁹ André Orléan. *Le pouvoir de la finance*. Odile Jacob, 1999.

¹⁰ Вспомним слияния или поглощения Traveller's Group и City Corp., American Home и Warner Lambert, Sanofi и Synthelabo, Total и Petrofina, BNP и Paribas, Hoechst и Rhone-Poulenc, Renault и Nissan, Alcan и Pechiney, Carrefour и Promodes, Totalfina и BFAquitaine и т. д. Концентрация затрагивает и банковский сектор, что видно на примере слияния Paribas и Société Générale или покупки британским банком HSBC французского CCF. Все это привело к внезапному исчезновению таких известных во Франции бизнес-групп, как Paribas, Aerospatial, Seita, Rhone-Poulenc и т. д.

¹¹ Мы говорим об «обратном выборе», так как нужно различать сиюминутные и долгосрочные выгоды.

¹² *Au nom des entreprises? // Le Monde diplomatique*, 03.1999.

¹³ *Nouvelle économie // Le Monde diplomatique*, 04.2000.

¹⁴ Yves Le Henaff. *Le temps des tulips // Politis*, 23.04.2000.

¹⁵ Les archaïsmes de la nouvelle économie // Marianne, 10.04.2000.

¹⁶ Contester le capitalisme ou résister à la société du marché? // Esprit, 01.2000.

¹⁷ Dominique Pilhon, op. cit., p. 159.

¹⁸ Op. cit., p.4.

¹⁹ Le Nouvel Observateur, 14.10.1999.

²⁰ Guy Sorman. La nouvelle solution libérale. Fayard, 1998. В своей последней книге «Маркса в корзину! Когда акционеры совершают революцию» (Stock, 1999) другой ультралиберал, Филипп Маньер, доходит в прославлении могущества акционеров до того, что предлагает ввести новую «капиталистическую демократию», при которой права гражданства будут даваться только владельцам акций. Отныне политические решения будут приниматься не избирателями, а акционерами. Учитывая, что во Франции лишь 12 % семей владеют акциями предприятий, это требование означает не что иное, как возврат к избирательному цензу.

²¹ Op. cit., p. 4.

²² Les deux cents golden boys // Le Nouvel Observateur, 13.10.1999.

²³ Главными теоретиками государственного регулирования (гетерорегулирования) во Франции являются Робер Бойер (Théorie de la régulation: l'état de saviors. Découverte, 1995) и Робер Альетта (Régulation et crises du capitalisme. Odile Jacob, 1987). Помимо таких классических инструментов регулирования, как меры бюджетной, монетарной и налоговой политики, они предлагают также использовать такие меры, как введение минимальной оплаты труда, регламентация условий труда, учет требований защиты окружающей среды, введение разумных ограничений в работу банков.

²⁴ Gérard Desportes et Laurent Mauduit. La gauche imaginaire et le nouveau capitalisme. Grasset, 1999.

²⁵ Bernard Perret. Les impasses du libéralisme social // Esprit, 02.1999. Автор отмечает, что «социальный вопрос, с либеральной точки зрения, может быть поставлен следующим образом: как свести неравенство на политически приемлемый уровень, отдав на попечение рынка заботу о сохранении богатства и могущества власть имущих?».

²⁶ Wolfgang H. Reinike. Global public policy. Governing without government. Washington: Brookings Institution Press, 1998. См. также: Nigel Harris. The return of the cosmopolitan capital. Globalisation. State and War. Tauris, London, 2002. О том, как капитализм и национализм сочетались в прошлом, см.: Liah Greenfeld. The spirit of capitalism. Nationalism and economic growth. Cambridge: Harward University Press, 2002.

²⁷ Transversales science/culture, 03–04.2000, p. 3.

²⁸ La gauche ingrate contre l'OMC // Le Monde, 08.12.1998.

²⁹ Au-delà de l'AMI // Transversales science/culture, 03–04.1998, p. 19.

³⁰ Le Monde, 25.01.2000.

³¹ Ibid.

³² Les breches s'ouvrent dans la pensée unique // Marianne, 24.01.2000, p. 26.

УПРАВЛЕНИЕ

Управление (*gouvernance*): широкая публика не слишком хорошо понимает, что стоит за этим словом, однако политики отныне говорят только об этом. Совсем недавно Жак Ширак, предлагая создать отделение ООН по охране окружающей среды, обратился с «призывом к мировому правительству», в то время как Ален Жюппе, отвечая на требование Юбера Ведрина придерживаться реалистичной внешней политики, приветствовал «появление международной сознательности и механизмов мирового управления»¹. «Через несколько лет, — констатирует Даниэль Бурмо, — слово, употреблявшееся лишь в отношении менеджмента организаций, стало альфой и омегой политики — как для действующих лиц последней, так и для ее аналитиков. Режим мыслит и измеряет себя именно на уровне управления. <...> Управление описывается сегодня фактически в терминах наследования национальным и международным учреждениям — и чаще всего фигурирует именно в языке политиков»².

Несмотря на то что — по инициативе Альянса — все возрастает число всевозможных коллоквиумов и семинаров по проблеме восстановления управления в Африке (а в Аддис-Абебе в ноябре 2005 г. был даже организован форум),

немногие представляют себе, что в реальности означает управление, каким образом оно устанавливается и до какой степени этот процесс уже является запущенным. Что касается исследования управления, получившего развитие в Германии и англосаксонских странах³, то во Франции оно по-прежнему носит маргинальный характер и сам этот феномен остается вне серьезного анализа.

Слово «управление» (*gouvernance*) встречается во французском языке в XIII–XIV столетиях в значении «искусство управлять». Его английский эквивалент, *governance*, впервые встречается в 1380 г. и имеет то же значение. В ходе употребления его значение становится более расплывчатым — особенно во Франции, где оно еще долгое время будет ассоциироваться со Старым режимом. В XX столетии это слово вновь становится частоупотребляемым в англоязычных странах и вскоре получает повсеместное распространение.

Понятие *governance* начинает употребляться экономистами в 30-е годы, в ходе обоснования необходимости стратегического анализа процесса управления в больших торговых индустриальных обществах. Оно возникает в 1937 г. в знаменитой статье «The Nature of the Firm», написанной американским экономистом Рональдом Коазом. Таким образом, в фарватере неоинституционалистских теорий, инспирированных Коазом, «управление предприятием» (*corporate governance*) определяется как метод неиерархического администрирования предприятий, объединяющий работников в рамках более-менее постфордистской перспективы. Параллельно была озвучена идея, что управление, понятое более широко, прекрасно может служить описанием того, как вообще любые индивиды и институты могут организовывать взаимодействие.

В конце 60-х исследование «управляемости» обществ получило продолжение в ряде значимых работ, в частности в текстах Карла Дойча, Роберта Даля и Дэвида Истона. Для Роберта Даля политический плюрализм имеет смысл

лишь при условии, что он репрезентирует социальные группы, интересы которых не исключают друг друга, но, напротив, проявляют склонность к постоянному взаимодействию, приводящему в конечном счете к компромиссу. Поскольку экономическое развитие в определенной степени уже устранило противостояние социальных классов в пользу среднего класса, он делает вывод, что хорошо то управление, которое способствует возникновению среди социальных агентов и организованных групп некоторой игры, сравнимой с игрой рыночных сил, в которой всякий стремится найти совместное решение с риском оказаться в убытке. Это перспектива консенсуса, в котором удастся затушевать всю неустраиваемую конфликтность политической жизни.

Необходимо уточнить, что в политическом плане тезис, согласно которому демократии становятся «неуправляемыми» по причине того, что они «перегружены» требованиями народа, первоначально разрабатывался в довольно узких кругах — таких как Трехсторонняя комиссия. К началу 70-х теоретики Трехсторонней комиссии, среди которых выделяется прежде всего Сэмюэль Хантингтон (известный как автор учения о «столкновении цивилизаций»), задаются вопросом о том, насколько проблематично управлять сообществами, члены которых отличаются «иррациональным» или, во всяком случае, непредсказуемым поведением. Число членов Трехсторонней комиссии — около 300. Большинство из них являются руководителями тех или иных предприятий, которые прекрасно осознают, что взаимозависимость экономик различных стран все возрастает. У них вызывают беспокойство возможные «демократические выхлопы» — такие как забастовки, выступления профсоюзов, социальные льготы и свобода мнений. Их вывод сводится к следующему: «кризис» демократии объясняется в конечном счете тем, что народ пытается демократически вести себя в условиях демократии⁴ — однако делает это совершенно наивным образом. Из этого они заключа-

ют, что демократии, становясь «неуправляемыми», должны различным образом *управляться* извне.

Таким образом, именно с этого времени либеральные экономисты более не ограничиваются определением управления как суммы диспозитивов, используемых предприятиями в целях сокращения затрат на торговые сделки. Англосаксонская наука администрирования делает управление частью «*management public*», то есть включает его в область применения к публичной сфере принципов частного хозяйствования. Именно эта идея будет преобладать параллельно с первыми «глобальными доктринами», озвученными накануне «нефтяного краха» 1973 г. в ходе дебатов о «качественном управлении».

В 80-е годы принцип «муниципального управления» (или «городского управления») принимается английскими консерваторами из окружения Маргарет Тэтчер: чтобы возместить недостаток общественной деятельности, позволить государству «избавиться от себя самого» и выйти на более высокий уровень рентабельности, всевозможные общественные службы были перенесены в частный сектор. Реорганизованные таким образом муниципалитеты апеллируют теперь не к государству, но к различным ассоциациям и частному экономическому сектору. Именно от этого эксперимента берет начало то, что во Франции получило название «нового общественного менеджмента» органов местного управления. Последний стал матрицей для развития «общественно-политической экспертизы» — сферы «публичной» политики, которая чем дальше, тем менее заслуживает этого имени.

Поворот происходит в 1990-е годы, в результате провала политики разгосударствления, инициированной наиболее либеральными из правительств. Здесь мы присутствуем при рождении новой, неинституционалистской парадигмы, которая уже не столько требует ограничения вмешательства государства, сколько призывает последнее

воспользоваться теми ресурсами, которыми оно располагает, в целях создания благоприятной среды для частных инвестиций. «Качественное управление» в этом случае означает совокупность мер, которые государство в состоянии применить для установления подлинно рыночных сообществ. Мы еще вернемся к этому пункту.

Прогрессирующая финансиаризация капитала приводит к резкому повышению зарплат руководителей предприятий (система *stock-options*), к общей дерегуляции — особенно в банковском секторе — и к невиданным доселе биржевым избыткам. Финансиаризация того, что теперь называют «турбокапитализмом», позволяет, кроме того, осуществлять внутри компании передачу власти от управляющих к акционерам, ориентированным лишь на рост собственных дивидендов. Под действием тройного эффекта — мондиализации, финансиаризации капитала и ускоренной циркуляции капиталов — акционеры требуют выработки новой модели «управления предприятием», которая позволила бы защитить их вклады. *Corporate governance* появляется, таким образом, как способ вновь завоевать доверие вкладчиков (*shareholders*) и других партнеров, которых затронули многочисленные финансовые скандалы⁵.

Однако именно мондиализация — в той мере, в какой она придает международное измерение практически всем сферам публичной жизни — позволит ключевым моментам управления обрести планетарный характер. И действительно, с началом процесса глобализации в правящих кругах было решено уточнить «правила игры»⁶. Проблема состоит в том, что в демократической системе правила игры упираются в избираемых политических управляющих. А в перспективе управления ничего подобного уже быть не может. Не только избираемые политики заведомо исключены из игры, но и государства, ограниченные территорией и обязанные в первую очередь отстаивать свои национальные интересы, подпадают под подозрение — под предлогом, что

их бюрократический аппарат недостаточно компетентен для функционирования в рамках мирового порядка. Именно в этом контексте будут возникать многосторонние негосударственные действующие лица, которые смогут сосредоточить в своих руках значительные властные ресурсы.

Первоначально доктрина управления разрабатывается в рамках международных организаций. Эти организации имеют весьма неоднородную природу. Это, с одной стороны, Всемирный банк, Международный валютный фонд, Всемирная торговая организация, Организация экономического сотрудничества и развития. Начиная с конца 1980-х экономисты Всемирного банка и Международный валютный фонд используют термин «глобальное управление», чтобы указать, какая политическая формулировка соответствует рыночным нормам. «Качественное управление» в этом контексте выступает синонимом правильной «регулировки развития». Это выражение регулярно употребляется в отчетах, адресованных политикам, занятым разработкой стратегий борьбы с бедностью и коррупцией в вождельных странах Третьего мира. Помощь этим странам предоставлялась при условии принятия принципов «качественного управления», в то время как последнее определялось как способность правительств «эффективно» управлять их ресурсами, разрабатывать наиболее «релевантные» методы для подготовки необходимого «структурного урегулирования». На самом деле речь идет о том, чтобы побудить правительства к соблюдению принципов либеральной макроэкономики, рекомендованных организациями Bretton Woods, с применением классической предпринимательской логики: приватизация общественных служб, сужение государственного контроля, дерегуляция рынка труда, сокращение социальных бюджетов, учет перспективы «длительного развития» и т. д.

С этого момента Всемирный банк позиционируется как организация, способствующая развитию национальной

среды и распространяющая инструкции по управлению всем государствам, в том числе и индустриализованным. Что касается Третьего мира, то здесь он, наряду с Международным валютным фондом, устанавливает нормы для правительств различных государств посредством финансирования соответствующих проектов. Более того, он присваивает себе из ряда вон выходящее и несовместимое с принципом разделения властей право предоставлять ссуды исключительно по своему усмотрению и единолично решать вопрос об их выделении.

Далее следуют могущественные неправительственные организации — не важно, частные или публичные, которые составляют лишь небольшую часть видимой глазу трансформации, призванной представить гражданское общество вне зависимости от классических политических институций, а главное — крупные транснациональные и мультинациональные компании. Все эти различные инстанции со всевозрастающими властными функциями, разумеется, не обладают никакой демократической легитимностью.

«Превосходство права, — пишет Ахмет Ансель, — превращает „качественное управление“ в первостепенное условие помощи бедным странам, навязанное богатыми. Качественное управление вводит сеть неправительственных организаций в сферу общественного администрирования под видом якобы аполитичных небюрократических и абсолютно незаинтересованных структур. Предполагается, что такая система напоминает рыночное регулирование, где отдельные властные секторы свободны от контроля государства. Именно таким образом управление соучаствует в ослаблении иерархии между общественным и частным и создает благоприятные условия для приватизации либеральной демократии»⁷.

Число крупных неправительственных организаций преимущественно англосаксонского происхождения составляет около 10 000. При вмешательстве в политические процес-

сы — на что они, разумеется, не имеют никакого мандата, поскольку эти структуры никем не избирались и не получали мандатов от избранной власти, — они заведомо наделяются весьма весомым правом выдвижения нормативных инициатив. На международные структуры они оказывают все большее влияние — вплоть до того, что на сегодняшний день практически ни один проект не может получить финансирования без их согласия. Наряду с функцией консультирования и партнерства, они также выполняют функцию контроля при серьезных проектах — посредством так называемой «*naming and shaming*» — технологии, суть которой состоит в том, чтобы публично обличать те общества, которые отказываются прогнуться под законы «качественного управления» — вплоть до организации против них кампаний по бойкотированию. В конце концов, неправительственные организации перестают стесняться своих чисто политических целей: их участие в недавних операциях по смене политических режимов — в частности, на Украине — уже доказано. Роковая роль неправительственных организаций подтолкнула к выработке своего рода параллельной дипломатии, имитирующей классические международные и многосторонние отношения.

Наконец законы управления были заимствованы международными ассоциациями компаний, структурами нормализации, такими как ISO (Международная организация по стандартизации), и всеми кругами, формирующими общественное мнение: «*think tanks*», всевозможные институты, форумы, экспертные группы и т. п.

По следам конференции в Рио-де-Жанейро (1992) некоторые из наиболее крупных компаний, принявшие принципы длительного развития, реструктурировались в рамках WBCSD (World Business Council for Sustainable Development). В 1999 г. на Мировом экономическом форуме в Давосе Генеральный секретарь ООН Кофи Аннан озвучил идею Мирового пакта (*Global Compact*), позволяющего

неправительственным организациям заключать договоры с мультинациональными компаниями. Этот Мировой пакт, который представляется непростым началом формирования мирового управления, основывается на десяти принципах, сгруппированных вокруг четырех основных тем: идеологии прав человека, долгосрочного развития, борьбы против коррупции и дискриминации и либеральной модели рынка. Около 2000 крупных компаний — из них около 380 французские — к настоящему моменту уже приняли их⁸.

И все же: как именно определить, что есть управление? Ввиду многозначности этого понятия, неотделимого от следующего за ним шлейфа, однозначно ответить на этот вопрос невозможно⁹. При этом нет недостатка в весьма лестных самооопределениях. Если брать наиболее нейтральное значение, цель управления состоит в том, чтобы оснастить общественных деятелей и политиков соответствующими стратегическими ориентирами, создать условия оптимальной эффективности для реализации указанных целей, использовать ресурсы в «ответственном» ключе, в некотором смысле даже сделать так, чтобы запросы обладателей политических мандатов не превышали интересов тех, кто их делегировал, сплотить всех социальных агентов для принятия решений, усилить связи между государством и обществом и т. д. Комиссия по мировому управлению, созданная в 1992 году, определяет управление как «совокупность различных способов совместного хозяйствования и взаимодействия между индивидами и институтами, общественным и частным». (Однако данная формула уже не верна, так как в ней неявно предполагается, что пресловутое сотрудничество между частным и общественным секторами будет основано именно на законах частного хозяйствования.) На более высоком уровне идея «мирового управления» опирается на совокупность «универсальных ценностей» (уважение прав человека, долгосрочное развитие и т. д.), призван-

ных инициировать рождение «качественного действия» — как в мире бизнеса, так и в сфере управления. При этом предполагается, что «качественное действие» мыслится в качестве синонима качественной политики.

С точки зрения идеологии, теория управления непосредственно связана с либеральным проектом, поскольку основана на двойном постулате: о рациональном интересе агентов и о прагматическом превосходстве рынка. Что касается первого, то здесь сторонники управления опираются на классическую либеральную доктрину, как она могла бы быть сформулирована еще в 1970-е годы теоретиками неоклассической школы *рационального выбора*. Эта теория представляет человека как существо, мотивированное только эгоистическим интересом поиска материального удовлетворения, как существо, которое постоянно ведет себя как рыночный торговец (то есть агент начинает действовать лишь в том случае, если определит, в чем заключается его интерес в данном действии). Впоследствии этот постулат распространяется на всю совокупность социальных фактов, которые мыслятся как незаинтересованные действия, основанные на солидарности или великодушии, однако перестраиваются в заинтересованные действия благодаря чему-то вроде теории игр или математических понятий топологического типа.

Логичным следствием данного подхода является полное доверие частным предприятиям, уполномоченным выносить более верные решения, нежели публичные власти. Теоретики управления лоббируют идею перестраивания общественного действия под действие частное, так как последнее гораздо эффективнее первого. Это убеждение основано на вере в универсальные рыночные ценности. Последняя в свою очередь основана на ложной идее, согласно которой операции обмена и установление цены происходят (или же происходит эффективное ассигнование ресурсов) оптимальным образом благодаря волшебному эффекту

«невидимой руки» — при том, что условия конкуренции максимально приближены к «чистым и прекрасным»¹⁰. Отсюда следует, что необходимые «структурные реформы» должны способствовать росту конкуренции, а общественные и международные отношения должны всесторонне регулироваться механизмами спонтанного уравнивания, подобными механизмам рынка. Идеальное общество, таким образом, уподобляется рыночному пространству, защищенному от всего, что могло бы помешать рыночным отношениям, определяемым как взаимовыгодный обмен.

Констатируя, что в глобализованном мире государства-нации переживают кризис (что очевидно), а актуальные проблемы характеризуются высоким уровнем сложности (причем второе призвано объяснить первое), управление претендует на то, чтобы подчинить государства законам и нормам частной экономики. Что в конечном счете означает свести к единой категории организации с вполне определенным назначением — такие, как компании или предприятия — и общественно-политические организации, чье назначение намного более туманно.

Общая идея заключается в том, чтобы, с учетом «сложности» актуальной проблематики, лишить политиков их монополии на ответственность. Последняя должна стать отныне прерогативой гражданского общества и рынка при том, что добиваться определенных результатов имеют право лишь эксперты, наделенные специфическими компетенциями. По большому счету, это и есть старый либеральный постулат, согласно которому всякое проявление политического суверенитета препятствует проявиться во всей полноте эффективности механизмов спонтанного регулирования. В самом деле, сегодня мы вновь все чаще слышим о «мягкости», «гибкости», «интеграции», «эффективности». Под видом «оптимизации работы организаций с целью повысить их производство социальных ценностей» или же «привлечения неполитических участников» к решению

общественно-политических вопросов происходит противодействие правительствам и государствам и максимально возможный перенос политики в руки частных лиц.

Публичные решения более являются не следствием обсуждений или голосований, но следствием взаимодействия и обмена между социальными агентами. Общество, заведомо представленное функционирующим по модели рынка, превращается в пространство столкновения интересов. Оно должно саморегулироваться, подобно тому как устанавливаются спрос, предложение и цены. Базовая идея здесь та, что различные интересы, мотивирующие действия агентов, на самом деле не являются абсолютно противоположными, так как «политический маркетинг» всегда может их примирить. Таким образом, проблема ценностей — которые, в отличие от интересов, не продаются и не покупаются — оказывается упраздненной. Члены общества рассматриваются скорее как клиенты и потребители, нежели как граждане. «Качественное управление» сводится к «партнерскому соглашению», легитимирующему себя через кредит, сбыт и достигнутые экономические результаты.

Теория управления, как мы видим, развивалась изначально на основе управления предприятием (*corporate governance*). Само понятие «качественного управления» непосредственно заимствовано из сферы руководства большими предприятиями. «Мажоритарная культура, — подчеркивает Клод Ревель, — культура *process*, культура типовых правил, аналитических таблиц, индикаторов, моделей, соотношения с практикой, — одним словом, она очень похожа на новейшие правила менеджмента»¹¹. «В управлении, — замечает в свою очередь Тьерри Бругвен, — наблюдается всеохватная техническая нормализация, которая стремится упразднить политическое измерение под прикрытием дискурса „нейтральности“ и управления компаниями. Управление приводит к подмене юридических норм (принятых публичной властью, представительницей

народа) техническими нормами (диктуемыми частными интересами)»¹².

«Я хотел бы править свободно, как предприниматель» — так выразился Берлускони. В самом деле, теория управления стремится создать впечатление, что политическое действие и управление людьми являются прежде всего делом хозяйственников и экспертов. «Политические и экономические руководители, — пишет Робер Шарвен, — стремятся навязать представление, что общество управляется таким же образом, как и предприятие. <...> Это чаемое взаимопроникновение политики и хозяйства осуществляется на самом деле отнюдь не в пользу политики, которую предполагается принести в жертву. Вместо противоречий и споров, которые подразумеваются демократическим устройством, центральной становится проблема реализации методов управления, бесспорных с точки зрения экспертов. Политическая неустойчивость, неизбежная в рамках демократии, уступает место стабильности технических администраторов и эффективному маркетингу. В соответствии с либеральной идеологией предполагается максимально развести политику и экономику, оставив политике лишь соответствующую остаточную часть»¹³.

Как всегда у либералов, данный проект анонсируется как нечто сугубо неидеологическое. Он призван отстаивать не правые или левые идеи, но «работающие идеи» (можно подумать, что сам культ эффективности не вытекает из всем известной идеологии утилитаризма). Славой Жижек дал прекрасный ответ на это утверждение, заметив, что политическое *в собственном смысле слова* заключается вовсе не в том, чтобы хорошо функционировать в рамках уже заданных условий, но в том, чтобы *изменять условия, определяющие ход вещей*. Утверждать, что хорошие идеи это «работающие идеи», — значит заранее предполагать некое общепризнанное (глобальное капиталистическое) определение того, что означает «работать» (если, скажем, израсходовано

слишком много средств на образование или на здоровье, то это «не работает», поскольку слишком сильно расходится с капиталистическим представлением о выгоде)¹⁴. «В самом деле, под прикрытием мнимой нейтральности, — замечает в свою очередь Ролан Гийон, — управление стало идеологической тенденцией, сводящей на нет различие между двумя типами рациональности: рациональности, выражающей нужды определенной части населения, с одной стороны, и рациональности, исходящей из критерия эффективности в том, что касается средств и методов, — с другой. Что в конечном счете означает смешение двух планов: политического и хозяйственного»¹⁵.

Разумеется, все это отнюдь не ново. Под предлогом противодействия «поглощению» общества государством (или препятствия логике властей, стремящейся «дойти до крайностей») либерализм постоянно стремился ограничить, насколько возможно, общественную сферу и перебросить туда из частной сферы негосударственные силы¹⁶. Он всегда стремился держать политику в двойной хватке — между моралью и экономикой, уверяя, что тем самым он устраняет конфликтную составляющую человеческого общества, но забывая при этом, что это может сделать только сама политика, несомненно включающая в себя эту конфликтную составляющую.

Итак, напомним, политика может существовать лишь в той мере, в какой существует выбор между различными возможностями, и прежде всего — между различными целеполаганиями. Управление стремится упразднить подобный выбор, сводя социальные и политические проблемы к «техническим», у которых бывает лишь одно — «оптимальное» решение, полагаемое общепризнанным. Как удачно заметил Жак Элюль, эта трансформация политических проблем в технические несет в себе новый вид принуждения — поскольку подразумевает подавление выбора. «Управление, — пишет в свою очередь Даниэль Бурмо, —

соединяется с процессом деполитизации — наперекор требованиям демократии. Всякая политическая проблема оказывается сведена к технической. Отсюда вытекает уникальная — по определению рациональная и, следовательно, желательная — концепция, за которой надлежит признать силу обязательности. Представительная демократия избавляет от той неуверенности, что присуща политическим ориентациям. Всеобщее избирательное право — вот субъект, принимающий решение. Всякая экономика управления зиждется на „закрытии“ политической системы, которой предписывается пресечь нежелательные последствия»¹⁷.

Вместе с тем основания современного общества никогда не ставятся под вопрос. Различные формы управления оказываются на деле «отключены» от какого-либо критического анализа. Еще раз: единственно возможной провозглашена глобальная политика, устремляющаяся галопом к товарному изобию и беспрепятственному развитию мировой торговли. Все прочее объявлено случайным, преходящим, вторичным или просто несуществующим. «Качественное управление» состоит в добровольном принятии такой политики, где каждый призван стать субъектом мондиализации, ставящим ее нормы превыше человеческого выбора; политики, преподносящей себя «естественной» или неизбежной, в качестве, так сказать, нового категорического императива, не допускающего никаких возражений.

Стремление покончить с политикой выражено здесь в классической манере — в претензии на «внеидеологичность», соотнесении себя с планом чисто профессиональной компетенции. Традиционное разделение между публичной сферой, связанной с политикой и гражданским статусом, с одной стороны, и сферой частного, с другой, оказалось размытым. Это означает: отныне нейтрализация политики будет происходить путем ее приватизации, которая может лишь извращать политику, препятствуя ее проявлению в «естественной среде» — пространстве публичного. Эта

деполитизация-нейтрализация в той же мере затрагивает, впрочем, и экономику. Как пишет Славой Жижек, «если проблема с постполитикой сегодня заключается в том, что она все более подрывает саму возможность аутентичного политического акта, то этой подрывной работой мы обязаны деполитизации экономики, всеобщему признанию капитала и рыночных механизмов как нейтральных инструментов»¹⁸.

Давнее верование, согласно которому «политическое структурирование освобождает от архаического наследия, которое подлежит преодолению, <...> возвращается сегодня в обещании „освящения“ индивида посредством рынка и права, сводящего механизмы общественной власти к безобидному управлению», отмечает Марсель Гоше¹⁹. Однако в наши дни ликвидация политики неизбежно означает и ликвидацию демократии. «Представление о рынке как фундаменте управления, — замечает Даниэль Бурмо, — сужает пространство демократии, лишая его важнейшего измерения, а именно — возможности определять границы жизни сообщества»²⁰. Под видом совершенствования механизмов решений и действий перед лицом «сложности» мира управление вызывает к жизни новый общественный порядок, являющийся антиподом демократии. Будучи носителем проекта, нацеленного одновременно на вымывание из демократии ее содержания и на деполитизацию политики путем сведения деятельности правителей к нормам и практикам экономического менеджмента, управление тем самым предстает совершенным воплощением двойной полярности экономики и морали, в которой Карл Шмитт усматривал характерную черту практик либеральной «нейтрализации».

Некоторыми своими аспектами управление наводит на мысль о технократии. Однако совсем иное можно наблюдать в его отношениях с государством. Если смотреть исторически, технократы всегда были связаны с государ-

ством. Они определенно отдавали предпочтение техническим решениям в области парламентских дискуссий и в вопросах собственно политических. Однако, как правило, это имело этатистскую и планово ориентированную перспективу (к тому же они зачастую были поклонниками плановой экономики). Тем самым они находились в прямой конфронтации с депутатами, дававшими им советы. Эти отношения полностью исчезли в системе управления, где эксперты и технократы выступают как партнеры в рамках гражданского общества. В противоположность технократии, управление — это «глобальная идеология замещения государства» (Ги Эрме).

* * *

Сегодня управление позиционируется как универсальная форма администрирования общества. Не будучи связанной «ни с каким народом, ни с какой территорией, ни с каким обычаем»²¹, она позиционирует себя как теория социального регулирования, работающая на всех уровнях: местное управление, городское управление, европейское управление, всемирное управление.

Ни один тип власти или решений, ни одна публичная сфера не избежит его воздействия — будь то государство, территориальные организации или крупные предприятия.

Глобальное управление осуществляется через локальные виды управления. Начиная с области экономики, техники и финансов и заканчивая политикой, все проникнуто одним стремлением — преобразовать собственно политические процедуры в административные. С этой целью закон как способ конструирования политики вытесняется соглашениями на местах. В законодательной деятельности предпочтительны общие принципы, нормы, правила, процедуры, рамочные директивы. Именно этим объясняется, что пред-

писываемые управлением меры являются переходными и подлежащими пересмотру.

Как пишет Ги Эрме, «принцип постоянства закона забыт, и сам закон все более и более вытесняется конвенциональными нормами и кодексами. Конечно, вопрос о законе, „европейском законе“ или „европейском законе-рамке“ заложен в проекте основного договора Конституции. Но идея „мраморной скрижали закона“ отвергается в пользу норм, принимаемых на основе консенсуса заинтересованных сторон, на тот срок, пока эти нормы остаются применимыми и желательными. Норма стремится заменить собой закон в качестве простого предписания, подходящего к случаю и продиктованного техническими аргументами. Огромная разница по сравнению с величественным предписанием законного права, исходящего от королевской власти или суверенной воли»²². Идет ли речь о приватизации, о ликвидации социальных служб, постановке под вопрос права на труд или социального законодательства, принцип договорных отношений систематически предпочитается принципу законности, что полностью соответствует либеральной идеологии, поскольку «все, что обладает исчислимостью, что относится к торговле и рыночному обмену, принадлежит исторически к сфере договора»²³.

Идеология договора показывает, что управление изначально основано на праве и в то же самое время оно полностью опрокидывает все традиционные понятия и установления права. Но что же это за право, на которое оно ссылается? «Начнем с того, — отвечает Клод Ревель, — что в мире, где господствует информация и ее производные — разум, влияние, образы, — будет навязываться образ мыслей, наиболее востребованный в этой области. Речь, конечно, идет об общественных и частных деятелях американского, англосаксонского происхождения, представленных куда шире, чем принято думать, на международных площадках»²⁴.

Таким образом, в привилегированном положении по отношению к традиционным формам (таким как межправительственные договоры) оказывается новая форма всемирного регулирования, так называемый «soft law». О чем тут идет речь? Речь идет о наборе «моральных» обязательств, конкретных норм и правил, составленных общественными или частными организациями, избавленными от всякого политического влияния. Они «не могут быть определено юридически квалифицированы, не имеют установленных судебных санкций, которые замещаются авторитетом тех, кто является автором данных норм. На них не действуют механизмы *ad hoc*, и уважение данных сводов „очень рекомендовано всем, кто хочет иметь кредит в мировой игре“»²⁵.

Порожденное глобализацией и разрастанием круга участников всемирного управления, soft law сегодня приобретает все большую значимость по мере того, как позитивное право, национальное и международное, не справляется (или справляется плохо) с регулированием мировой торговли. Источники soft law, развивающегося на границах национального права и международных соглашений классического типа, различны: к ним равно могут быть отнесены как международные организации, так и неправительственные организации или лоббистские группы. Предприятия и гражданские власти придерживаются его чаще всего потому, что просто не могут действовать иначе. Однако, будучи в разрыве с позитивным правом, soft law не способен применить судебные санкции за уклонение от своих принципов. Контроль за соблюдением этого параллельного права, этого эмбриона транснационального всемирного права, осуществляется не избираемыми властями, оно находится вне юрисдикции национальных государств и, следовательно, гарантируется частными деятелями, угрозами неофициальных санкций и — еще более — уже упоминавшейся практикой «*naming and shaming*», позволяющей клеймить в планетарном масштабе как предприятия, так и правитель-

ства, не соблюдающие кодекс управления. Поначалу лишь дополнявший нормы классического права, *soft law* заканчивает тем, что навязывает себя.

Претерпев подобную трансформацию, право становится областью экономической науки. «Вторжение либеральных экономистов в сферу права, — подчеркивает Клод Ревель, — на самом деле лишь подчеркивает тенденцию, проявившуюся ранее в англосаксонских делах, которая состоит в установлении своего рода рынка права. Производителями норм были созданы тексты, более или менее эффективные, более или менее удачно представленные. Потребителям — международным институтам, государству, предприятиям — надлежало сделать свой выбор. От экономического законодательства мы переходим к законодательной экономике. Право становится продуктом, более или менее привлекательным, который подлежит завершению и продаже согласно спросу и предложению. Ведь предложение и деятельность по продвижению проистекает главным образом от британцев и американцев»²⁶.

Это наблюдение показывает, насколько управление культурно маркировано — в той степени, в какой либерализм, которым он себя объявляет, является либерализмом американским или, шире, англосаксонским. Дело не только в том, что его доктрина в значительной степени вдохновлялась практикой индустриальных англосаксонских стран. Все ее базовые принципы: либерализация и дерегламентация рыночной деятельности, растворение рынком социальных служб, этическая прозрачность, пуританская «гигиеничность», долговременное развитие, права человека — отсылают нас все к тому же моральному и интеллектуальному универсуму. «Именно эта культура, преимущественно — культура американского бизнеса, в юридическом плане руководствующаяся принципами *common law*, мгновенно возносится на международный уровень»²⁷. Итак, во всех областях управления преобладает американское видение вещей.

Преобладает тем более, что «приоритетом для экономической дипломатии Соединенных Штатов является формирование мирового управления», как замечает Клод Ревель, добавляя: «Это видение является элементом доктрины, именуемой *soft power* (хорошо объясненной, между прочим, политологом Джозефом Ние), сводящейся к утверждению своей власти методом „мягкого доминирования“ — через культурный тип, образ мысли и отражающее их право»²⁸. Управление, таким образом, представляется привилегированным, специально приспособленным для американцев средством распространения и насаждения по всему миру их политических, экономических и коммерческих взглядов.

Наконец, управление, как мы видим, учреждает неоавторитарную политическую модель, хотя бы по причине своей систематичности и универсальности целеполагания («всемирное управление»). Тот факт, что легитимность может не быть прочной, но постоянно обговариваться, не дает «ровным счетом никаких коллективных дивидендов тем, кто не является ни профессиональным членом, ни руководителем гражданского общества. Следовательно, управление является не чем иным, как другим наименованием технолиберальной модели управления»²⁹. «Управление предлагается спонтанно, в качестве инструмента оценки, но также и в качестве ответа на новые вызовы демократии, — дает свою оценку Даниэль Бурмо. — Этими двумя функциями управление подпитывает почти естественную легитимность. Однако процедуру критического анализа управлению не удастся пройти без потерь. Уподобляясь демократическому совершенству, оно совершает не что иное, как извращение самой демократии. Скрываясь за мишурой научного подхода, оно продвигает техницистскую концепцию в ущерб деятелям и нормам представительной демократии. Эта новая идеология содержательна в той мере, в какой она не эксплицирована. Она камуфлирует мутацию общества, внутренне управляемого рыночными отношениями. Итак, сего-

дня управление устанавливает постмодернистскую форму авторитаризма»³⁰.

Таким образом, мы сегодня присутствуем одновременно при приватизации и политики, и норм права. В юридическом плане эта приватизация осуществляется за счет возвышения нормы или договора над инструментами законодательства. В политическом же плане она стала результатом систематической дискредитации публичной сферы как пространства привилегированных практик гражданства в пользу частной сферы, знающей лишь индивидуальных экономических деятелей.

Существенной характеристикой управления, в этом отношении, является горизонтальный характер деятельности, вызывающий размывание как пространства дискуссии, так и пространства власти. Управление стремится к горизонтальному модусу общественной деятельности, в противоположность «вертикальности» традиционного общественного действия. «Европейское управление, — поясняет Ги Эрме, — вводит в процесс — поначалу в качестве советников, а затем мало-помалу подключая к обсуждению и принятию решений — деятелей отнюдь не публичных и не избираемых, но служащих выразителями частных интересов»³¹.

В представительной демократии классического типа основными действующими лицами являются представители и представляемые, иными словами — народ и депутаты. С пришествием управления эта пара сменяется другой: эксперты — гражданское общество, которая «очерчивает границы выработки легитимного решения и дает резюме касательно сущности политической власти»³². Одновременно элиты, связанные с предприятиями или организациями, подменяют собой граждан. Эти деятели могут с тем же успехом относиться как к предприятиям, так и к синдикатам, международным организациям или же организованным лоббистским группам. Присваиваемая им привилегированная роль кладет конец преимуществу классических полити-

ческих институтов. «Все деятели, признанные полезными и, соответственно, кооптированные, — подчеркивает Ги Эрме, — занимают равные места, согласно „скромному“ арбитражу технократического механизма. Напротив, все „паразитарное“ подлежит уничтожению, начиная с идеи национального представления об обществе»³³. Под предлогом отвержения любой формы власти, основанной на иерархии и авторитете, эта модель сбивает все ориентиры. И делает это тем успешнее, чем быстрее исчезает опознаваемая «зона» решения. Именно в то время, когда непрестанно торжествует «прозрачность», все туманнее становятся ответственные лица, что делает еще более затруднительным их оспаривание.

Характерно, что в системе управления никогда не говорится о «народе», а только лишь о «гражданском обществе». Это понятие ранее уже разрабатывалось столь различными авторами, как Адам Смит, Гегель, Маркс и Грамши. Однако всегда оно было отмечено некоторой размытостью, очевидно способствовавшей его инструментализации. Если у Грамши «гражданское общество» соответствует прежде всего социальным слоям, выполняющим легитимирующую функцию по отношению к гегемонии, устанавливаемой доминирующими в обществе группами, то в либеральной трактовке оно обозначает всеохватную сферу частного без классовых различий, «ансамбль» социальных отношений, режиссируемых рынком. Гражданское общество, согласно либеральной идеологии, означает сферу, где индивиды выступают не в качестве граждан, а лишь как векторы частных интересов. Вполне логично, что управление используется приватизаторами политики в качестве центра, вокруг которого разворачивается политическая игра.

Под предлогом реализма большинство политических партий пытается уловить социальную реальность исходя из концепта «гражданского общества», а не из конфликтного видения политики, что лишь снижает их способность к мо-

билизации сил для преобразования общества³⁴. Ибо, если гражданское общество определяется сегодня как ансамбль профсоюзных и предпринимательских объединений, неправительственных организаций, профессиональных и благотворительных ассоциаций, церквей и религиозных общин, предприятий, региональных союзов и т. д., — это лишь означает, что выборные лица к нему не относятся. Однако вместе с ними вычеркнутыми и вытесненными на обочину оказываются также — и прежде всего — те, кто их избирал, то есть народ. «Народ как держателя суверенитета, — констатирует Даниэль Бурмо, — тайно подменяет самопровозглашенное микросообщество, заявляющее требование на право высказываться от имени глобального сообщества. <...> Общность народа, первичный источник суверенитета, подменяется гражданским обществом, за видимым единством которого не должна укрыться множественность интересов. Парламенту и суверенному народу предлагается сложить с себя полномочия; не упраздниться — просто удалиться на периферию сцены, где перераспределяются главные роли»³⁵.

Делая акцент на гражданском обществе, управление нередко пытается найти легитимность в провозглашении себя «демократией соучастия», рассчитывая, очевидно, обратить в свою пользу разочарования, порожденные представительной демократией. Однако эта представительная демократия вовсе не совпадает с той, что использовалась для преодоления социального распада посредством принципа дополнительности и наделения возможностью самоуправления промежуточных органов власти, которые в качестве таковых могли влиять на принятие общественных решений. Она также не имеет ничего общего с подлинной прямой демократией (или «базовой демократией»), способствующей более широкому, всеобщему участию в общественной жизни. Она, напротив, стремится сократить сферу публичного в пользу частной сферы посредством «регулярного диалога» между

представительными объединениями и гражданским обществом, рассматриваемым как простой результат сложения сообществ, групп по интересам и лоббистских групп.

Под прикрытием партисипативной демократии предпринимается попытка установить простую демократию мнений посредством медиаструктур, формирующих мнения и способных направлять их в нужное русло. Иначе говоря, «консультативная демократия» в конечном счете воспроизводит модель опроса³⁶. Конечным итогом этого является медийно-опросная демократия, зависящая от постановки спектакля, в котором искусственно сконструированные мнения отрываются от публичного пространства, в то время как политическая легитимность решительно отделяется от выборных лиц и от народа. Народное мнение занимает место народных выборов.

Все крупные политические партии одинаково избегают говорить на тему общего блага, поскольку само это понятие представляется им несовместимым с общественным плюрализмом, а также в силу разделяемого ими общего убеждения в необходимости нейтралитета государства в вопросах «благой жизни». Они предпочитают говорить об «общем интересе», как будто бы «регистр» интересов подобен «регистру» ценностей, забывая, что общий интерес определяется не иначе как в ходе противостояния множества групп, выражающих различные интересы.

Однако понятие общего интереса должно трактоваться совершенно иным образом. Во Франции общий интерес часто воспринимался как полная качественная противоположность простой сумме частных интересов, из-за чего он порой делался заменой общей воли, столь дорогой для Руссо. Однако с точки зрения управления, напротив, первична американская традиция. Общий интерес есть не что иное, как результат — всегда лишь временный — постоянных переговоров между противостоящими сторонами, чье выражение доверено группам лоббирования или «убеждения».

Государство же само не выражает общего интереса, ограничиваясь регулированием частных интересов. Сведенный к статусу шаткого компромисса, который может быть установлен между частными интересами в конкуренции одних с другими в рамках гражданского общества, общий интерес в конечном счете предстает иллюзией. «Принцип управления, — отмечает Ги Эрме, — состоит в том, что не существует никакого общего интереса, а единственно лишь отдельные интересы, удовлетворяемые не менее фрагментарными политическими действиями»³⁷. «Интерииоризация и позитивизация утраты символической и мобилизующей роли идеи общего интереса в пользу фрагментарных, дробных интересов, — отмечает со своей стороны Ахмет Инсель, — парадоксальным образом формирует общий фон различных моделей отхода от либеральной демократии»³⁸.

Такая фрагментация соответствует тому, что Ален Кайе называл «дроблением»³⁹. С этой точки зрения можно говорить об управлении как о фрагментарной демократии в том смысле, что оно игнорирует коллективность и видит в обществе лишь сумму единичностей. «Механизм управления доводит до крайности индивидуалистические тенденции в ущерб требованиям гражданственности, — подчеркивает в этой связи Даниэль Бурмо. — Хваленое гражданское общество в действительности способствует обострению процесса фрагментации целей, когда каждая отдельная группа занята расширением сферы собственных интересов в ущерб общему видению»⁴⁰.

Другой формулой, часто встречающейся у теоретиков управления, является «социальная связность» — выражение, уже лет пятнадцать как вошедшее в моду. Оно, очевидно, нацелено на то, чтобы внушить убеждение, будто бы *связность* общества может мыслиться по ту сторону подлинной социальной *связи*⁴¹. Эта формула выражает новый способ понимания социальности, состоящий в поиске форм объединения и сотрудничества между социальными

агентами без появления коллектива как субъекта; в обсуждении проблемы в терминах «партнерства», «солидарности» или «борьбы с исключениями» — без попыток поместить частные притязания в более широкую перспективу. Социальная связь в конечном счете держится лишь на взаимодействии экономических деятелей, так же как и в нем самом слышится отзвук другого крайне важного понятия — «общественный капитал», появившегося в начале 90-х в Соединенных Штатах и остающегося предметом интенсивной теоретической разработки (см. работы Марка Грановеттера, Роберта Патнема и др.).

Явно не случаен тот факт, что расцвет доктрины управления приходится на момент, когда национальное государство, основной политический субъект эпохи модерна, входит в фазу необратимого упадка⁴².

Мишель Фуко в своих работах, посвященных «управляемости» (*gouvernementalité*)⁴³, прекрасно показал ход исторической эволюции, приведшей власть к тому, чтобы заботиться прежде всего не о защите подконтрольной территории, а о безопасности населения. Начиная с этого момента правление перестает быть методологией господства, превращаясь в технику хозяйствования, ориентированную на «прогресс» и заимствующую основные принципы из политической экономии. Либерализм, разумеется, играл решающую роль в этом переосмыслении идеи «правления» как новой формы рациональности. «Управлять не значит властвовать, утверждая свое могущество, — комментирует Жак Донзело, — однако признавать, что истина располагается вовсе не в центре Государства. По крайней мере истина рынка, согласно которой действие мыслится не в терминах вертикального подчинения, но в терминах поиска того, что не является ни излишним, ни недостаточным»⁴⁴. Одновременно закон перестает пониматься как произвольное установление суверена, будь то правитель или народ, превращаясь в результат соглашения между индивидами и обще-

ственной властью (то, что Фуко называл превосходством пользы над суверенитетом). Так государство заключает договор с гражданским обществом, которое само все более мыслит себя как пространство сделки, что приводит к тотальной трансформации властных отношений.

Роль Государства-Покровителя сегодня сведена к роли деятеля, занятого проблемами, исходящим из совершенно иного источника. И это означает, что оно больше не является автором какой-либо нормы, способной поддержать его авторитет. Деятельность государства оказывается целиком и полностью подчинена требованиям общества в тот самый момент, когда оно перестает производить социальность. Однако же оно сохраняет власть — в том смысле, что без преувеличения можно констатировать: угасание его влияния (*auctoritas*) в конце концов совпадает с возрастанием его власти (*potestas*). То, что обеспечивает эту власть и возвращает государству легитимность, — это благосостояние и, прежде всего, безопасность, гарантом которых оно является. «В том, что касается противостояния городскому насилию и терроризму, — пишет Михаэль Фоссель, — полномочия государства должны быть восстановлены лишь в целях защиты общественного порядка и в противовес всему, что чревато слишком политической привязкой процессов поддержания гражданского мира»⁴⁵.

Вместе с отказом от своих традиционных («королевских») политических функций государство усиливается за счет способности к общему социальному контролю и надзору⁴⁶. Оно одновременно и ночной страж в экономической сфере, и жандарм в социальном строе — издающий распоряжения, определяемые материнской и пуританской «гигиеной», берущий под защиту население, использующий в своих интересах реальные или предполагаемые угрозы, которые нависают над мировым сообществом.

Как точно заметил Кристофер Лэш, «капитализм, безусловно, разрывает оковы личного закрепощения, но создает

другой род зависимости, прикрываемой бюрократической рациональностью»⁴⁷. В обществе контроля, сменяющем предшествующее «дисциплинарное общество», пуританская страсть к «гигиене» стремится упразднить опасные энергии путем их рационализации. Мы присутствуем при установлении того, что различные авторы называли «терапевтическим государством». Это государство, которое нацелено на подчинение всех общественных процессов сфере интимного, что осуществляется при помощи целого аппарата экспертов, консультантов, психологов и медиков. Благодаря им патриархальная власть дискредитируется и вытесняется властью социальной, внешне лишенной принудительности, но на деле еще более манипулятивной — ведь помещая общество целиком и полностью в условия интенсивной заботы, она тем самым подчиняет его господству Блага⁴⁸. Как и предвидел Токвиль, речь идет о внушении правил, которые, будучи однажды усвоены, не нуждаются более в физическом контроле. Интериоризация норм, проистекающих из структуры власти, равнозначна фактически выработке системы общественной самодисциплины и саморегулирования, при том, что этическая сфера остается подчинена принципам индивидуалистической субъективности, не приемлющей над собой никакой высшей цели. Это режим добровольного подчинения. С тех пор, как введен символический код, пишет Николас Луман, «носитель власти не нуждается в том, чтобы приказывать — ведь исполняются даже те его приказания, которые он не отдавал»⁴⁹. Нормализация больше не зависит от физического принуждения, а только от самоцензуры и внушенного чувства вины. Добровольное подчинение неотделимо также и от динамики индивидуализма, основанной, как показал Токвиль, на фантазме, самозарождающемся в недрах бесконечного настоящего. Эта динамика связана с настоящим кризисом темпоральности.

К ограничениям, происходящим от постоянного сужения имеющегося у государств пространства для политиче-

ского маневра, управление добавляет и другие — вызванные тем, что государства оказываются зажатými в клещи между гражданским обществом и международными организациями. Правительствам не остается ничего другого, как интегрироваться в институции всемирного управления, являющиеся представителями «глобальных интересов», которые отныне должны будут преобладать над интересами их граждан.

Прежде всего, само государство должно показать пример «качественного управления», смягчив социальную политику. Сегодня экономический рост и социальный прогресс не идут больше в ногу — в отличие от эпохи фордистского компромисса. Чтобы сохранять конкурентоспособность и не избегать инвесторов и предпринимателей, государству неизбежно приходится понижать уровень перераспределения. Однако именно для того, чтобы компенсировать последствия этого решения, оно стремится мобилизовать гражданское общество в надежде повысить конкурентоспособность отдельных индивидов и тем самым заложить основание для нового «социального единства», которое должно стать возможным именно благодаря «равенству шансов». Между тем следствия этой политики — прямо противоположные: возрастание конкурентоспособности вовсе не становится предпосылкой для социального доверия, напротив — социальные агенты все больше отчуждаются друг от друга, воспринимая друг друга как соперников в гонке за занятостью, превратившейся в дефицитный товар.

В условиях актуального кризиса государства-нации, интерпретированного как результат его «неэффективности», управление определяет руководство общественными делами просто как процесс все более интенсивной интеграции общественного в частное в целях повышения «рентабельности» государства. Последствия хорошо известны: приватизация общественных служб, переход на краткосрочную и непостоянную занятость, «сокращение» или упразднение

социальных льгот, нерегламентированный рабочий график и т. д. Партнерство частной и публичной сфер, цель которого заключалась в том, чтобы позволить государству исполнить его обязательства, отдавая ключевую роль частному сектору (посредством отбора фирм, ответственных за концептуальную разработку проектов, за их финансирование и реализацию и т. д.), стало главным орудием в реализации принципов управления. Причем элемент «партнерства» здесь был не более чем эвфемизмом, маскирующим процесс приватизации. В частности, в Канаде такого рода партнерство было открыто охарактеризовано властями как «идеальный инструмент управления»⁵⁰. И поскольку законы рынка становятся некой абсолютной границей, которую не может поколебать даже государство, управление демонстрирует себя как теорию перестройки самого государства.

Однако стоит уточнить, что либеральное управление применяет против государства стратегию, отличную от той, какой придерживался либерализм старого стиля. Вот в этом-то и заключается главный поворотный момент. Прежний либерализм смитовского типа, порожденный XVIII столетием, придерживался представления, согласно которому внутри социального пространства действует «невидимая рука» рынка, которая наилучшим образом, гармонично распределяет роли и функции, что вызывало враждебное отношение к государству как воплощению политических прерогатив, противостоящих свободному функционированию рынка. Неолиберальный ход гораздо тоньше. Извлекая урок из исторического опыта, неолиберализм использует как прокладку миролюбивое представление о спонтанной гармоничной регуляции индивидов в процессе игры спроса-предложения, то есть в процессе свободного рыночного обмена. В отличие от либерализма старого типа, неолиберализм не стремится создать пространство, свободное от какой бы то ни было регламентации, чтобы дать зеленый свет «свободе действий», но, напротив, желает задать определенные рамки, которые позволили бы конкуренции работать

на все сто. Государство, согласно этой стратегии, должно вмешиваться не в целях противодействия «свободной игре» конкуренции, но, напротив, чтобы сделать ее возможной. В этой перспективе роль государства не сводится более к самоликвидации, но к такому воздействию на общество, которое обеспечивает его рыночное регулирование. Это и есть смысл того, что сегодня называют «общественной политикой», что, конечно, радикально отличается от того, что раньше именовали «социальной политикой». Так как цель ее заключается вовсе не в том, чтобы уберечь отдельные секторы общества от требований рынка, но, напротив, в том, чтобы внедрить активные социальные общности в систему рыночной конкуренции. Другими словами, роль государства теперь сводится к тому, чтобы *сделать общество конкурентоспособным*. Все члены общества должны обрести конкурентоспособность, с тем чтобы социальная сцена все более напоминала рынок.

Как пишет Жак Донзело, «неолиберализм неуязвим перед лицом той критики, объектом которой становился либерализм, именно потому, что он конституируется на отрицании наивного рыночного натурализма, которому противопоставляет теорию выстроенной конкуренции. Последняя же вовсе не является природным фактом, но идеей, которую необходимо реализовать, произвести, а не просто пустить на самотек. Разница между этими подходами огромна, ибо конкуренция возникает из сконструированной ситуации, заставляющей „общественную политику“ поддерживать собственную жизнеспособность. <...> Подменяя понятие рынка понятием конкуренции, неолибералы признают обоснованным вмешательство государства — однако делают это иначе, чем либералы. Его вмешательство становится необходимым, как только конкуренция встречает препятствия, так как она выступает теперь не как природный закон, который необходимо освободить, но как идея в стадии реализации»⁵¹.

Либерализм старого типа противопоставлял себя государству, так как последнее мыслилось как привилегированный субъект политики. Неолиберализм, воспользовавшись ситуацией кризиса государства-нации, стремится завершить деполитизацию государства и превратить его в инструмент на службе у экономики. Речь более не идет о создании торговой сферы, ускользающей от контроля государства, но о том, чтобы все государство как таковое подчинить требованиям рыночной системы.

В классической модели Государства-Покровителя возрастание экономического благосостояния способствовало поддержке социальной сферы и повышению уровня доходов, столь необходимых для возрастания спроса. Теперь же речь идет о финансировании конкурентоспособности агентов и подчинении социальной сферы требованиям рентабельного инвестирования. Государство видит себя в качестве субъекта ключевых политических и экономических решений и вместе с тем уступает роль ведущего регулятора, контролирующего общественную сферу. Деэтактизация управления сопутствует реализации социальных технологий, в результате которых ответственность за общественную политику переносится на автономные, частные структуры: на предприятия, профессиональные организации или на индивидов. Последние, в частности, сами уже воспринимаются как некоторые предприятия, которые действуют уже не как граждане, но реализуются на другом уровне. Для определения последующих ориентиров управление отнюдь не склонно обращаться к каким-либо демократическим процедурам, но апеллирует исключительно к «*outputs*», то есть к чисто экономическим результатам, достигнутым вследствие того или иного решения. Модель активного управления, основанная на долгосрочном контракте и централизованном территориальном проекте, уступает место модели «дистанционного» управления, основанной на выделении секторов, контрактной занятости и переносе в публичную сферу технологий, исходящих из частного сектора. Таким образом,

«глобальное управление» предстает как мировое управление, независимое от государств, осуществляемое, однако, публичной властью.

На деле мы наблюдаем уже в течение нескольких десятилетий передачу функции принятия решений организациям, в которых демократические процедуры в принципе не подразумеваются (Международный валютный фонд, Всемирный банк, НАТО, Центральный Европейский банк и т. д.). В этом смысле весьма показателен тот способ, каким было организовано Европейское сообщество, на сегодняшний день совершенно блокированное в своих действиях.

Часто говорят, что Европа ограничивает суверенитет национальных государств, никак не компенсируя это ограничение на более высоком уровне. Можно также сказать, и это было бы точнее, что современные европейские институты приводят к ликвидации многочисленных демократических структур в странах Союза, не предлагая соответствующей замены на более высоком уровне. Ибо последний характеризуется как раз всесторонним дефицитом демократии. В самом деле, европейские институты являют собой законченный пример автономии экспертов по сравнению с избранными властями. Всякий знает, что на сегодняшний день около 70 % всех законов, принимаемых французским парламентом, исходят из европейских инстанций: фактически национальной представительной власти они предлагаются для ратификации, а не для голосования. Ральф Дарендорф охарактеризовал способ принятия решений в европейских структурах как «инсульт демократии»⁵². Поведение Европейского союза, пишет Анн-Мари Пурье, полностью «зависит от Комиссии, которая гордится своей независимостью, как если бы независимость от демократических структур в самом деле могла бы считаться политической заслугой»⁵³.

Европейский союз уже в огромной степени подчинен модели управления, так как процедуры принятия решений в нем основываются на консультировании, совещании

(между парламентом и Советом Союза) и вынесении общего мнения. «Новый общественный менеджмент» сегодня стал фактически квазиофициальной доктриной европейской Комиссии: именно она прогнозирует впечатляющие результаты применения рыночных механизмов конкуренции в сфере публичной политики.

В перспективе укрепления своей власти по отношению к национальным правительствам европейская Комиссия опубликовала в июле 2001 года Белую книгу европейского управления в целях «срочного принятия системы управления в рамках действующих соглашений», а также с целью способствовать «обсуждению вопроса о мировом управлении» и «обновлению европейского политического процесса». Управление определяется в ней как совокупность правил, «которые оказывают воздействие на осуществление власти», и при этом как «более систематичный диалог на стадии предварительной разработки политики, включающей представителей региональных и локальных образований в национальные и европейские ассоциации». Среди предложенных мер выделяются, что неудивительно, активное укрепление гражданского общества, усиление роли «экспертов», а также создание «европейских агентств по регулированию». Разумеется, данный текст апеллирует к стратегии «длительного развития», а вместе с тем и к понятию «совместного регулирования», которое «присоединяет законодательные регламентирующие меры к мерам, принимаемым наиболее заинтересованными из общественных деятелей».

В этом свете неудивительно, что проект Европейской конституции, предложенный французам на голосование 29 мая 2005-го, прежде всего характеризовался как намерение конституционно закрепить, то есть сделать необратимыми и независимыми от демократического выбора, ключевые ориентиры в сфере безопасности, социальной политики и экономики. Предложение принять Конституцию

в отсутствие какой бы то было конституируемой власти означает согласие с мыслью, что, с точки зрения «рациональной», возможна лишь одна политическая цель — способствовать установлению постдемократической Европы. «Проект конституции, — пишет Ахмет Инсель, — без сомнения стал одним из наиболее тщательно разработанных продуктов, соответствующих духу времени. Он является политическим отражением демократии. Демократии, которая лишена центра и черпает свою легитимность не из представительского большинства, но из процедур опроса и анкетирования населения, осуществляемых посредством специально отобранных социальных структур»⁵⁴.

Хотим мы того или нет, управление — это реальность, но реальность, которая фактически не принимается во внимание. Санкционируя олигархический захват власти в ущерб демократии и народу, эта реальность предстает как «парадигма нового порядка хозяйствования. Как способ избавиться, с одной стороны, от противоречий выборной демократии, сведенной к народному суверенитету, и с другой — как в случае с Европейским союзом, а на самом деле и с Соединенными Штатами — от противоречий, связанных с существованием национальных государств. Управление претендует на осуществление перехода от демократии к постдемократии, при том что никто не знает в точности, какой режим идет на смену демократии»⁵⁵.

Вместе с тем идея управления неявно реализует тезисы Фукуямы о «конце истории»: сегодня, когда упразднена советская система, «похоже, устанавливается общий консенсус относительно легитимности претензий либеральной демократии на то, чтобы считаться самой рациональной формой правления. Следовательно, государство должно одинаково активно содействовать как рациональному наблюдению, так и рациональному желанию»⁵⁶. В этом смысле рассуждения о неизбежности глобализации являются всего лишь переложением классических тезисов об истори-

ческой неизбежности, от которой не уйти. А административное принуждение исходит теперь не от того, кто принимает решение, но от безличного фатума, под давлением которого каждый должен пытаться выжить.

Поскольку очевидно, что данная модель начисто лишена какого-либо демократического характера, то встает вопрос: какого рода легитимностью может похвастаться это мировое управление, наделенное все более весомыми властными полномочиями? В свое время Славой Жижек задал ключевой вопрос: «Сможет ли Европа изобрести новую модель реполитизации, поставив под сомнение необсуждаемое господство глобального капитала?»⁵⁷. А Вивиан Форрестер еще несколько лет назад заметила: «Есть лишь одна жертва, которую необходимо принести для обретения свободы: разрушить экономику как центральную — и по сути единственную — ценность».

¹ На пути к мировому управлению? // *Le Nouvel Observateur*, 15 февраля 2007.

² Даниэль Бурмо. Управление против представительной демократии? Мягкая идея, жесткая идеология // Рафаа бен Ашур, Жан Гикель, Слободан Милачик (изд.). Представительная демократия: исторический вызов. Bruylant, Bruxelles, 2006, pp. 78 et 83.

³ Ср., в частности: Renate et Fritz W. Scharpf (Hrsg.). *Gesellschaftliche Selbstregulierung und politische Steuerung*. Campus, Frankfurt/M., 1995; Rhoderick A.W. Rhodes. *Understanding Governance. Policy Networks, Governance, Reflexivity and Accountability*. Buckingham: Open University Press, 1997; Arthur Benz (Hrsg.). *Governance — Regieren in komplexen Regelsystemen*. Wiesbaden: VS Verlag, 2005; Gunnar Folke Schuppert (Hrsg.). *Governance-Forschung*. Baden-Baden: Nomos, 2005; Julia von Blumenthal und Stephan Bröchler (Hrsg.). *Von Government zu Governance. Analysen zum Regieren im modernen Staat*. Hamburg: Lit, 2006.

⁴ Cp: Michel Crozier, Samuel Huntington et Jōji Watanaki. *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*. New York: University Press, 1975.

⁵ Ср: Ролан Перез. *Управление предприятием*. Paris: Découverte, 2003.

⁶ См.: Lee-Anne Broadhead. Commissioning Consent: Globalization and Global Gouvernance // *International Journal*, 1996, 4, p. 651–668; Совет экономического анализа. Мировое управление. Французская документация. Paris, 2002; Ж. Ларош (изд.). Мондиализация и мировое управление. Paris: PUF, 2003; Жан-Кристоф Граз. *Управление и мондиализация*. Paris: Découverte, 2004.

⁷ Ахмет Инсель. Постдемократия. Между управлением и каудилизмом // *La Revue du MAUSS*, 2^e sem. 2005, p. 129.

⁸ Международные бизнес-организации BINGO (Business International Non Governmental Organisations), частью которых во Франции является MEDEF, являются частными неправительственными организациями. Недавнее исследование показывает, что крупные французские сообщества, движимые желанием встроиться в процесс мондиализации, все в большей степени подчиняются принципам и этическим нормам «корпоративного управления», исходящим из «однородного культурного пространства американского капитализма»: Ариель Коломни, Жанвье Сантизо. Да здравствует Франция! French Multinationals and Human Rights // *Human Rights Quarterly*, ноябрь, 2005, p. 1307–1345. Это исследование показывает, как возрастает в течение 90-х годов интернационализация французских сообществ, и указывает на значительную роль, которую играют в этом процессе англосаксонские инвесторы и акционеры (около 50 % капитала для таких фирм, как Alstom или Alcatel).

⁹ По мнению политолога Родерика Родса, понятие управления используется сегодня в социальных науках как минимум в шести различных значениях: минимальное присутствие Государства, управление предприятием, новое общественное управление, «качественное управление», самоорганизованные структуры, социокибернетические системы. Ср. также: Филипп Шмиттер. Предварительные размышления об идее управления // К. Гобэн и Бенуа Риу (изд.). Демократия в различных странах. Политические системы между кризисом и обновлением. Bruylant, Bruxelles, 2006, p. 51–59; а также: Даниэль Луи Сэль. Управление: иллюзия нормативной теории в политических науках? (Ibid., p. 61–64).

¹⁰ Об этих тенденциях пишет, в частности, Бернар Герьен: Рынок как утопия // *Mouvements*, май–август, 2006, с. 62–69.

¹¹ Клод Ревель. Мировое управление началось. Цели, влияния, действующие лица... а что будет завтра? Paris: Ellipses, 2006, p. 128.

¹² Терри Бругвен. Управление посредством гражданского общества: приватизация демократии? / Alain Caillé (éd.); *Quelle démocratie voulons-nous? Pièces pour un débat*. Paris: Découverte, 2006, p. 74. Пьер Лежандр также показал, каким образом догма управления может быть интерпретирована как «технологическая версия политики» (*Communication dogmatique* // Lucien Sfez, éd. *Dictionnaire critique de la communication*, vol. 1. Paris: PUF, 1993, p. 40).

¹³ Робер Шарвен. На пути к постдемократии? // *Le Temps des cerises*. Pantin, 2006, p. 65–66.

¹⁴ Славой Жижек. В защиту интолерантности. *Climats*, Castelnau-le-Lez, 2004, p. 41.

¹⁵ Ролан Гийон. Превращения правящей идеологии. Случай социалистической партии. Paris: L'Harmattan, 2005, p. 10.

¹⁶ Ср.: Bonnie Honig. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

¹⁷ Даниэль Бурмо, art. cit., p. 88 et 91.

¹⁸ Op. cit., p. 148.

¹⁹ Марсель Гоше. Политическая ситуация. Paris: Gallimard-Tel, 2005, p. 9. Ср. также: Клод Жульен. Ловушка управления // *Le Monde diplomatique*, juin 2001.

²⁰ Art. cit., p. 87.

²¹ Пьер Манан // *Le Point*, 3 mars 2006.

²² Ги Эрме. Мы в 1775. Управление и постдемократия // *Catholica*, été 2005, p. 14.

²³ Робер Шарвен, op. cit., p. 113.

²⁴ Клод Ревель, op. cit., p. 5–6.

²⁵ Ibid., p. 113.

²⁶ Ibid., p. 137–138.

²⁷ Ibid., p. 167.

²⁸ Ibid., p. 150–151.

²⁹ Ахмет Инсель. Постдемократия. Между управлением и каудиллизмом // *La Revue du MAUSS*, 2e sem. 2005, p. 128.

³⁰ Даниэль Бурмо. Управление против репрезентативной демократии? Мягкий концепт, жесткая идеология // Rafaâ Ben Achour, Jean Gicquel et Slobodan Milacic (éd.). *La démocratie représentative dans un défi historique*. Bruylant, Bruxelles, 2006, p. 78.

³¹ Art. cit., p. 13–14.

³² Daniel Bourmaud, art. cit., p. 85.

³³ Guy Hermet, art. cit., p. 14.

³⁴ Удивительно, что социалисты сами «подхватили эту точку зрения, касающуюся отделения государства от гражданского общества, в то время как наиболее консервативные правительства развитых стран радовались эффективности гражданского общества, сводя на нет поле присутствия государства. Все случилось так, как будто руководство Социалистической партии пасовало перед лицом либеральной динамики» (Ролан Гийон, *op. cit.*, p. 29).

³⁵ Art. cit., p. 86–87.

³⁶ Ср.: Атем Мрад. Демократия мнений: отход от репрезентативной демократии? // Rafaâ Ben Achour, Jean Gicquel et Slobodan Milacic (éd.) *La démocratie représentative dans un défi historique*. *Op. cit.*, p. 103–128.

³⁷ Art. cit., p. 16.

³⁸ Art. cit., p. 133.

³⁹ Ален Кайе. Демократия, тоталитаризм и дробление // *Revue du MAUSS*, 1er sem. 2005.

⁴⁰ Art. cit., p. 92.

⁴¹ Ср.: Мишель Фрагонар. Социальная связность и предчувствие отчужденности. Paris: Documentation française, 1993.

⁴² Ср.: Martin van Creveld. *The Rise and Decline of the State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

⁴³ Исследования управляемости в фукианском смысле активно развивались в Германии под руководством Томаса Лемке и в США под руководством Колина Гордона, Грэхема Барчелла и Петера Миллера. По этому поводу ср. с работой Николаса Фукуямы: *Foucault and the Political Reason*. London: Routledge, 1996; а также: Susanne Krasmann et Michael Volkmer (Hrsg.). *Michel Foucaults. «Geschichte der Gouvernementalität» in den Sozialwissenschaften*. Internationale Beiträge. Transcript. Bielefeld, 2006.

⁴⁴ Жак Донзело. Мишель Фуко и понимание либерализма // *Esprit*, novembre 2005, p. 68.

⁴⁵ Михаэль Фоссель. Легитимация государства. От ослабления авторитета к возрастанию могущества // *Esprit*, mars-avril 2005, p. 249.

⁴⁶ Эрик Вайнер замечает по этому поводу, что «никогда еще граждане не чувствовали себя столь беззащитными перед лицом Государства, никогда не были столь неготовыми к принятию его давления и вместе с тем к противостоянию», — и это сегодня, когда борьба за безопасность стала более чем когда-либо основной борьбой власти (*A propos du déclin de l'Etat* // *Catholica*, printemps 2003, p. 15).

⁴⁷ Кристофер Лэш. Культура нарциссизма. *Climats*, Castelnau-le-Lez, 2000, p. 270.

⁴⁸ Ср.: Жак Донзело. Семейная полиция. Paris: Minuit, 1977.

⁴⁹ Николас Луман. *Macht*. Enke. Stuttgart, 1988, p. 32.

⁵⁰ Ср.: Мари-Франс Ле Блан. Общества — более или менее гражданские. Социальный капитал и местное управление в Канаде и США. Presses de l'Université Laval, Sainte-Foix [Québec], 2007.

⁵¹ Жак Донзело. Переписать социальную связь // *Esprit*, décembre 2006, p. 12.

⁵² Ralf Dahrendorf. *Democratici senza democrazia* // *Lettera internazionale*, 3e trim. 2006, p. 6.

⁵³ Анн-Мари Пурье. Кто желает постдемократию? // *Le Monde*, 11 mars 2005.

⁵⁴ Art. cit., p. 125.

⁵⁵ Ги Эрме, art. cit., p. 13.

⁵⁶ Фрэнсис Фукуяма. Конец истории и последний человек. Paris: Flammarion, 1992, p. 246.

⁵⁷ Славой Жижек. Чего желает Европа? Размышления о необходимости реапроприации. *Climats*, Castelnau-le-Lez, 2005, p. 193.

КОММУНОТАРИСТЫ ПРОТИВ ЛИБЕРАЛОВ

Самое важное и самое мрачное свидетельство современного мира, вобравшее, возможно, в себя и все остальные, коими переполнена наша эпоха, <...> есть свидетельство о распаде, дроблении и разрушении общинности.

Jean-Luc Nancy.
La communauté désœuvrée
(Christian Bourgeois, 1986, p. 11)

Либеральная идеология обычно тесно связывает упадок общинности с эпохой модерна (*modernité*) как таковой: чем более современный мир заявляет о себе, тем более общинные связи должны ослабевать в пользу связей более добровольных и договорных, предполагающих индивидуалистическое и рациональное поведение. В такой оптике *общинность* представляется явлением устаревшим, которое институциональная бюрократия и глобальные подвиги призваны растворить или вовсе уничтожить. Любое акцентирование ценности даже простого определения общинности уже толкуется как консервативный «пережиток», свидетельство перевернутых страниц истории, как бы отсылка к романтической и утопической ностальгии (грезам о «простой жизни» и «золотом веке») или, наоборот, призыв к той или иной форме «коллективизма». Отсюда якобы вытекает то, что в обмен на утрату старинных общин граждане обретают свободу и растущее, в конечном счете до бесконечности, благополучие, условием которого является пере-

устройство общества на рациональных началах его атомизации. Вся эта тематика, как хорошо видно, выстраивается вокруг понятий *прогресса, разума и индивида*.

С другой стороны, множество авторов, изучивших социальные связи применительно к определению *общинности*, все чаще противопоставляют ее *обществу*. Концептуализация терминов *Gemeinschaft*, «община», и *Gesellschaft*, «общество», центральна для молодой германской социологии начала XX века, начиная с появившегося в 1887 году фундаментального труда Фердинанда Тённиеса¹. Известно, что Тённиес дал два определения в отношении различных типов воли — *Wessenwille* или «основная воля», естественная и спонтанная, и *Kurwille* или «дополнительная воля», рациональная и рассудочная. Уточняя такой подход, Мартин Бубер вводит в 1900 году новое различие между старинным «кровным сообществом» (*Blutverwandtschaft*) и новым «сообществом по выбору» (*Wahlverwandtschaft*), а Макс Вебер использует определение «коммунитаризация» (или «коммунализация») для описания процесса взаимной ориентации, рождающей ощущение общности между членами конкретного политического образования. Отчасти та же самая дихотомия лежит у Дюркгейма в основе концептуального противопоставления солидарности механической и органической. Эту линию продолжают Георг Зиммель, Хельмут Плеснер², Тэлкот Парсонс, а также Луи Дюмон с его парностью «холизм–индивидуализм». Такое противоположение в целом основано скорее на диахроническом, нежели на синхроническом подходе. Упадок общинности тем временем оказывается главной темой размышлений консервативных или реакционных интеллектуалов, внесших свой вклад в основание социологии XIX века³.

К недавнему времени три столпа критического и чисто диахронического подхода к определению сообщества, похоже, дали трещину. Идеология прогресса, по мере того как

обещания ее не исполняются, все более слабеет. Шок от тоталитарных режимов XX века, понятие *предела*, привнесенное с распространением экологических подходов, практически несдерживаемый рост безработицы даже в периоды экономического подъема, болезненное ощущение от того, что уровень жизни никогда не достигает обещанного большинству, да и то, что в конечном счете материальное благополучие не несет никакого *смысла* для нашего присутствия в этом мире, — все это ведет к тому, что будущее ныне вызывает больше тревог, чем надежд⁴.

К этому кризису идеологии прогресса прибавляется еще один, затрагивающий категории чистого разума и абстрактного индивида. Не только постмодернисты в целом ставят под вопрос всемогущество разума, но и такой их противник, как Юрген Хабермас, отвергает определение трансцендентального разума в том виде, в каком оно было выработано Просвещением — как «мировая ценность», в связи с чем идеология разума не может не быть пересмотрена в свете человеческой ограниченности, включая познание исторической природы познающего субъекта⁵. (Из этой попытки «спасти разум» и родилась его теория коммуникационного разума.) Со своей стороны Деррида показывает, что разум заточен внутри форм жизни и безмерности языковых игр. Ганс Георг Гадамер не менее критичен в отношении рационализма Просвещения и того, что он называет «предрассудком о предрассудках». Одновременно отвергая дихотомию субъекта и объекта и идею, что рефлексия об этом способна трансцендировать социально-исторический контекст, он разом рвет с классической оппозицией разума и предрассудка (или разума и традиции) и утверждает, что стремление покончить с «предрассудками» само отражает фундаментальный предрассудок, на котором и покоится все Просвещение. Показывая, что разум не может быть понят иначе, чем как способ освобождения человека от его

социально-исторического контекста, он определяет предрассудки как *предрассуждения*, легитимные, герменевтически раскрывающие первоначальный способ человеческого предстояния миру⁶.

Параллельно весь круг современных философских учений акцентирует контекстуальность познания и нормативности как в исключительно антиуниверсалистской оптике, так и от имени плюралистического подхода, часто ведущего к прямому релятивизму. Настаивание на «контексте» присутствует уже в критике Гегелем (*Феноменология духа*) нравственной философии Канта, равно как и в возражениях Дильтея уже и против гегелевской философии истории. Мы находим его и у таких антропологов, как Эванс-Причард и Малиновский, и в феноменологии, имея в виду Гуссерлево определение *Lebenswelt*, и в аналитической философии, например, Сэрла с его *background*-ом, и в роли, отдаваемой Витгенштейном «играм языка». Принцип того же рода присутствует в философии науки в виде «парадигмы» (Кун), «эпистемы» (Мишель Фуко) или «символической вселенной» (Бержер и Люкман), как и в социолингвистике с ее апелляцией к «общности языка» (*communauté de langage*).

Распад старых сообществ был ускорен рождением Государства-нации, *явлением* в высшей степени социетарным, то есть возникающим тогда, когда социум оказывается на месте гибели или распада коммунотарности, что невозможно без возникновения самостоятельной ценности индивидуального начала. Но и из кризиса национально-государственной модели вновь возникает коммунотарность — и это в высшей степени знаковое явление. При том что новая коммунотарность принимает новые формы и значения. Сообщества более уже не обязательно формируются по признакам общего происхождения и наследственных характеристик их членов. Ныне в мире, где множатся этносы,

человеческие потоки и сетевые структуры, эти сообщества начинают образовывать группы самых разных типов. Определение таких сообществ может быть вдохновлено также и новым определением нации, которое дал глава так называемой австро-марксистской школы Отто Бауэр; отвергая ее старое, метафизическое и реакционное определение как «индивидуалистическо-атомистическую концепцию общества», Бауэр говорит о «сообществе исторической судьбы» и «продукте непрерывного процесса»⁷. Тем самым коммунотарная проблематика в рамках вопрошаний о плюрализме и «мультикультурализме» современных обществ и в перспективе возвращения к малым объединениям коллективной жизни, развивающимся поодаль от крупных масштабов институциональных, бюрократических и государственных структур, более не способных играть традиционную интегративную роль, в конечном счете обретает новую остроту. И тогда сообщества появляются как естественная форма «демократии соучастия» — органической, прямой, базовой, основанной на более активном общем деле и воссоздании новых публичных пространств на всех уровнях, — и в то же время как ответ на вызов, брошенный нам в конце века: «каким образом достичь интеграции и утвердить нашу идентичность без отрицания различий и специфики различных составляющих»⁸.

Выступая одной из возможных форм преодоления модерна, сообщество как таковое перестает представлять в облике приписываемой ему социологами «архаичности». Современность отвергает ее как пройденную историческую «стадию», но она на протяжении эпох оказывается постоянной формой ассоциации людей, которая то теряет, то вновь обретает свое значение. Макс Вебер видит в «общине» («сообществе») и «обществе» два идеальных типа, сосуществующих в любой форме политики. Позже Жан-Люк Нанси выдвигает гипотезу о том, что это различие принадлежит уже

модерну. *Gesellschaft* не столько было заменено *Gemeinschaft* (на самом деле всего лишь «остаточным» состоянием), сколько являлось предшествующим этому разделению социальным устроением, соответствующим *universitas*, которое Майкл Оакшот прямо противопоставлял *societas*⁹. «Общество, — писал Жан-Люк Нанси, — не было создано на руинах *сообщества*. Оно было создано разложением или сохранением образований — этносов или империй — в их части, не соотносимой с тем, что мы именуем „сообществом“, которое всегда шире, чем „общество“. Таким образом, сообщество оказывается тем, что общество как бы уничтожило и *это сегодня возвращается к нам* — как вопрос, усилие, событие, веление — *помимо общества*. Ничто, следовательно, не было утрачено, а потому и не есть утрата»¹⁰. И далее: «Сообщество дано нам вместе с бытием и как бытие, то есть вместе со всеми нашими проектами, желаниями и целями. В глубинах своих утратить его невозможно. Общество, быть может, даже менее коммунитарно, чем это возможно, оно может сложиться лишь в социальной пустоте и есть всего лишь мельчайший, недостижимый остаток сообщества»¹¹.

В рамках этой сведенной к ее основным чертам проблематики можно указать на появление в начале 80-х годов в Северной Америке «движения» — на самом деле *течения* философской, этической и политической мысли, сопровождаемого рядом конкретных ее обобщений, — которое вызвало обширные дебаты за океаном и которое Европа, до сих пор лучше информированная о течениях, ему оппонирующих, либеральном (Джон Ролз, Рональд Дворкин) и либертарианском (Роберт Нозик, Мюррей Ротбард), открыла для себя совсем недавно: «движения» коммунитаристского¹².

Это интеллектуальное движение, далекое от того, чтобы быть единым, представлено прежде всего созвездием трех философов — Алистера Макинтайра¹³, Майкла Занделя¹⁴ и Чарлза Тейлора¹⁵, каждый из которых образует как бы са-

мостоятельный, отличный от других полюс. Вокруг них (или в стороне от них) располагается целая плеяда отдельных авторов, чьи труды связаны с разными аспектами коммунитаристской проблематики; среди них Роберто М. Унгер, Джон Финнис, Мэри Энн Глендон, Амитаи Этциони¹⁶. Как бы в третьем круге можно расположить таких авторов, как Роберт Н. Беллах и его сотрудники¹⁷ и даже Кристофер Лэш¹⁸, которые, прямо не объявляя себя сторонниками коммунитаризма, присоединяются ко многим его положениям (критика «нарциссизма» у Кристофера Лэша или «тирании рынка» у Беллаха). Случай Майкла Уолцера, которого иногда причисляют к коммунитаристам, мы предпочитаем опустить. Так же как и иные многочисленные книги и статьи, посвященные этому направлению мысли, написанные до сего дня¹⁹.

«Центральный вопрос политической философии — о предпочтительности тех или иных принципов объединения — есть вопрос морали», — пишет Чарлз Лармор²⁰. Целью коммунитаристской политической философии является точная формулировка новой теории, напрямую соединяющей философию морали и философию политики. Хотя такая теория очень широка, она, однако, уже выработана — с одной стороны, относительно конкретной ситуации в Соединенных Штатах, констатируя истинный упадок «политики прав человека», распад социальных структур, кризис Государства-Провидения и возникновение «мультикультурной» ситуации, с другой — как реакция на политическую либеральную²¹ теорию, переформулированную в последнее десятилетие такими авторами, как Рональд Дворкин, Брюс Аккерман и прежде всего Джон Ролз²².

Эта либеральная теория, как известно, — прежде всего теория субъективных прав, основанная на антропологии индивидуалистического типа. «Либерализм есть индивидуализм, — утверждает Серж-Кристоф Кольм. — Свобода, провозглашаемая им, есть индивидуальная свобода. <...> Он

обоснован не только наличием индивида, но, более того, все его обоснования базируются на фактах индивидуального типа (например, предпочтениях). Отсюда для либерализма индивид есть легитимная целостная единица как в области морали, так и в области познания»²³. Такой индивидуализм в соединении с постулатом равенства, вытекающим из формального абстрактного определения агента (субъекта действия), и оказывается обоснованным как универсализм (индивидо-универсализм). В такой оптике «аттрактивного индивидуализма» (Макферсон) каждый индивидум есть как бы автономный моральный агент, «абсолютный собственник своих качеств»²⁴, которыми он пользуется для удовлетворения желаний, отражающих его выбор. Либеральная гипотеза — это гипотеза о полностью самодостаточном *отдельном и отделенном* индивиде, стремящемся максимизировать свои преимущества в *свободном, добровольном и рациональном* выборе, без чего всякое его действие, воздействие или бездействие, да и сами нормы социального и культурного контекста, в котором он живет, оказываются ограничены в возможности быть осуществленными. Человек определяет себя как потребитель благ в соответствии с неограниченными потребностями.

Существуя самодостаточно, индивиды «от природы» обладают правами, которые либеральная теория объявляет неприкосновенными и неотчуждаемыми. Эти права — «дополитические»; ради их сохранения и гарантии индивидум однажды решает выйти из «естественного состояния» и «войти» в «общественное», определяемое как результат договора. Тем самым субъективные права существуют прежде общества и независимо от него. А значит, интересы и цели индивидумов в каком-то смысле определяются самой их индивидуальной природой. В этой перспективе никакое *конститутивное* атрибутирование индивида, будучи в ущерб его свободе, не может иметь места: существовать могут только добровольные ассоциации — контрактные,

всегда рождающиеся из преследующей собственный интерес воли агентов. Неотчуждаемый характер субъективных прав может быть утверждаем по-разному — пути такого утверждения восходят к Канту (Роже Пилон), Локку (Фридрих А. Хайек), Гоббсу (Чарлз Кинг, Джеймс М. Бьюкенен) и даже к святому Фоме (Эйн Рэнд, Дуглас В. Расмуссен). При этом либертарианцы говорят об «онтологическом приоритете» прав по отношению к привилегиям, уточняя, что права не могут быть отчуждены, даже если их обладатели готовы отказаться от них ради улучшения своего жизненного положения, ради благополучия или удовольствия. В любом случае эти права выставляются в качестве «козырей» (*trumps*), с которыми следует считаться в первую очередь. К тому же не может быть никакой симметрии между правами и обязанностями — ведь права вытекают из самой человеческой природы, не нуждающейся ни в чем ином для своего существования: права рождаются естественным, обязанности — только общественным состоянием. Иными словами, права «самодостаточны», обязанности — по определению нет. Последние вытекают только из моральных обязательств, носящих чисто договорный характер, — эта обязанность всегда находится в русле простого персонального интереса участника договора; в свою очередь, общество всегда имеет обязанности (начиная с обязанности гарантировать права) перед индивидами, таковых по отношению к обществу не имеющими.

Это значение, придаваемое субъективным правам, объясняет «императивный» и деонтологизированный (в Кантовом смысле) характер либеральной морали: либеральная теория располагает «справедливое» или «правильное» (*right*) впереди «благого» (*good*) и производит из категории «справедливого» определенное число категорических императивных обязательств, безусловно связывающих всех агентов вне зависимости от их рода занятий, той или иной принадлежности или особенностей. Для древних же, начи-

ная с Аристотеля, мораль «аттрактивна» и телеологична: она связана не с категорическими императивами, но с соблюдением и достижением чести, достоинства и добродетели. Она есть часть самоосуществления, к коему люди влекомы их *telos*-ом. Добро («добрая жизнь») всегда приоритетно, а справедливим действием считается то, которое определяет и соотносит себя с ним.

Спор о том, что преобладает — «справедливое» или «благое» (*right vs. good*), является сегодня центральным философским спором, развернутым в Соединенных Штатах²⁵. Обращаясь к знаменитому труду Генри Сидгвика *The Methods of Ethics*, труду, с которого этот спор, собственно, и начался²⁶, Чарлз Лармор уточняет, что «этическая ценность может быть определена либо как то, что навязывается агенту вопреки его желаниям или стремлениям, либо как то, чего он действительно желал бы, будь он правильно информирован о предмете желания. В первом случае фундаментально определение правильного или справедливого, во втором — благого. Каждая из этих теорий пользуется и противоположным главным для себя определению, но оно для него второстепенно по отношению к этому главному. Если фундаментально справедливое, то благое окажется тем, чего желает или желал бы агент в случае, если его действия или желания соответствуют требованиям обязательства. Благое в этом случае — объект правильного желания. Если фундаментально благое, то правильным является то, что следует предпринять для осуществления желания при условии точной информированности»²⁷.

Поставленный под вопрос Гегелем и Шопенгауэром приоритет правильного над благом был утвержден, в частности, Джоном Стюартом Миллем и Кантом, взявших за основу некоторые направления позднесредневековой христианской теологии, прежде всего номинализм Уильяма Оккама. Если справедливость основана исключительно на концепции блага, то отсюда, согласно Миллю, будет следовать не-

обходимость предоставления некоторым гражданам привилегий, что будет мешать обретению полезного, а также, согласно Канту, подчинит индивидов иррациональному, ибо ни одна концепция благого не может быть целью основанного на чистом разуме консенсуса. Для Канта единственное безусловно доброе — добрая воля, то есть наше расположение к действию в соответствии с моральным принципом, вне зависимости от какой-либо идеи самоосуществления.

Современная либеральная теория приняла на вооружение именно эту идею приоритета *правильного* над *благим*. Джон Ролз (постольку, поскольку он стремится отделить кантианский проект от его идеалистической подосновы, основанной на трансцендентной концепции субъекта, — от куда, по его мнению, и возникает методическая фиктивность «изначального положения») определяет справедливость как «первую добродетель социальных институтов»: «правильное» основано на самом себе под воздействием (желания) справедливости, а не в соответствии с какой-либо идеей «благого», каковое есть лишь только «удовлетворение разумного желания», проявленное моральной личностью. «Концепция справедливости, — писал Ролз, — независима от концепции блага и предшествует ей в том смысле, что ее принципы ограничивают концептуальные основы благого»²⁸. Ту же идею выдвигают Роберт Нозик, Брюс Аккерман и Рональд Дворкин. Связь между приматом справедливости и либеральной концепцией прав здесь очевидна. Сами права проистекают из «природы» агентов, а не из качеств или достоинств, каковые суть всего лишь ограниченные атрибуты их личности и относятся только к абстрактному определению справедливости, но никак не к преобладанию идеи блага или добродетельной жизни.

Применительно к субъективным правам правильное преобладает над благим в двойном смысле: в значимости (индивидуальные права никогда не могут быть принесены

в жертву общему благу) и жестко концептуально (всеобщие принципы справедливости, определяющие эти права, не могут быть основаны на ограниченной концепции блага). Ролз также пишет, что «каждая личность неприкосновенна по справедливости, неприкосновенна даже во имя благополучия общества в целом»²⁹. И Роберт Нозик утверждает, что «не существует никакого *социального целого*, блага, которое требует жертвовать справедливостью как таковой. Есть только индивиды, разные индивиды, определяющие индивидуальную жизнь»³⁰. Индивидуальное достоинство есть абсолют, каковым нельзя жертвовать во имя какого-либо общего интереса или блага. Определение общего блага — предмет особой критики индивидуалистической антропологии: общество есть всего лишь совокупность индивидуумов, то есть отдельных социальных атомов. «Оправдание права, — констатирует Майкл Зандель, — не позволяет максимизировать общее благо или стремление к добродетели, но создает рамки, внутри которых индивиды и группы могут избирать свои собственные ценности и цели — до предела, за которым их выбор начинает посягать на равную свободу других»³¹.

Примат справедливого над благом — основа теории, по которой государство должно оставаться *нейтральным* относительно каких-либо целей и которую в разных формах можно встретить у большинства либеральных авторов. Брюс Дуглас, например, определяет либеральное общество как такое, которое «не предполагает, какими гражданами следует быть, что делать и во что верить»³². Рональд Дворкин утверждает, что такое общество не обладает «каким-либо позитивным взглядом на цель существования»³³. Роберт Нозик также занимает позицию в пользу правительства, «скрупулезно нейтрального в отношении граждан». Чарлз Лармор со своей стороны ожидает от постулата нейтральности пре-

бывания «без сомнения тем, что наилучшим способом предписывает либеральную концепцию минимума морали»³⁴.

В целом оправдание необходимости «нейтралитета» имеет две разные формы. С одной стороны, нет ничего более важного, чем индивид, преследующий максимальный интерес, с другой — социальный плюрализм не может доходить до вывода о том, что члены общества могут избирать для себя какую-то особую концепцию блага. Первый аргумент вытекает из Кантова видения основополагающей автономии человеческого достоинства как легальной возможности каждого свободно определять свои цели: всякое отдельное представление о благой жизни, то есть о конкретном, предполагающем особую деятельность, структуру назначения и цели, образе этой жизни, должно рассматриваться как заведомо ограничивающее, поскольку все определяется только человеческим Я — ведь индивид не может делать свой выбор, не исходя из эмпирических обстоятельств. Это и есть концепция индивида как отдельного атома, для которого само его Я всегда первично по отношению к каким-либо целям. Такая первичность Я по отношению к целеполаганию вообще означает, что оно не определяется той или иной вовлеченностью или принадлежностью, более того, при свободном выборе как бы противопоставляется им: Я всегда есть отдельное и отделенное существо. Отсюда и идея государства как неких «нейтральных рамок»³⁵. «С точки зрения этики, основанной на праве, — пишет Майкл Зандель, — это только и именно так, поскольку мы сущностно являемся индивидами, независимыми, отделенными и нуждающимися в нейтральных рамках, в рамках права, не делающего выбора между конкурирующими целями. Если индивидуум первичен по отношению к его целям, то, следовательно, справедливое предшествует благу»³⁶.

Второй аргумент, ведущий к определению плюрализма, утверждает, что ни один общественный договор не может распространяться на различие конкурирующих концеп-

ций благого. Отсюда проистекает вывод о том, что в плюралистическом обществе государство, идентифицирующее себя с какой-либо концепцией жизни или предпочитающее ее некоей иной, дискриминирует граждан по признаку этой или иной концепции, а потому не способно относиться к членам общества как к равным. А поскольку объективно и рационально сказать, какая концепция благой жизни является «наилучшей», нельзя, никакая либеральная идеология не может быть основана на заведомо вторичной идее общего блага³⁷. И наоборот, никакого согласия о природе блага не может быть до тех пор, пока члены общества не согласятся на приоритет права каждого свободно осуществлять свой выбор, сообразуясь с выбором других. Роль государства не в том, чтобы сделать граждан достойными, не в том, чтобы преследовать определенные цели, и даже не в том, чтобы предложить какую-либо сущностную концепцию осуществления тех или иных целей, но только в том, чтобы гарантировать фундаментальные политические и гражданские свободы (прежде всего, в соответствии с «первым принципом Ролза» — права собственности как фундаментального для либертарианства). Это может происходить только так, чтобы каждый мог преследовать свои цели, зафиксированные как исключительно свои, а это возможно, лишь если они адаптированы к непризнанию какой-либо концепции благого³⁸. Государство должно уважать различие «понятийных» (глобальных) доктрин и систем ценностей только до такой степени, до какой они соответствуют принципам справедливости³⁹, и ограничиваться применением вытекающих из рациональных оснований норм морали без выбора той или иной из конкурирующих концепций благого. Эти ценности должны оставаться чисто процедурными и допускать конкурирующее сосуществование различных концепций, препятствуя тому, чтобы пользование свободой одними мешало другим делать то же самое. Эта процедурная цель, добавляя либертарианцы, никак

не является определительной, но лишь формирующей рамки индивидуального выбора⁴⁰. «Иными словами, — замечает Зандель, — справедливость для либерального общества не есть его *telos*, ни цель, ни задача, к которой оно стремится, но только отказ от выбора между целями и задачами, враждебными друг другу»⁴¹. Следствием такой теории «нейтральности» государства, связанной с идеей ограничения власти и разделения публичной и частной сфер, является чисто инструментальное видение политики: эта последняя не несет в себе никакого своего собственного этического измерения и не может ни утверждать, ни даже предполагать какую-либо концепцию общего блага.

Перед лицом такой доктрины отправная точка ее критики коммунотаристами — прежде всего социологическая и эмпирическая. Наблюдая за современными обществами, коммунотаристы констатируют распад социальных связей, распыление коллективных идентичностей, подъем эгоизма и всеобщий рост проистекающей отсюда бессмыслицы. Они утверждают, что все эти явления суть следствия политической философии, провоцирующей социальную атомизацию через оправдание поисков каждым индивидом только своего интереса и тем создающей его взгляд на другого как на потенциального соперника. Тем самым защищается внеисторическая, развоплощающая концепция субъекта вне видения того, что вовлеченность и принадлежность агентов тоже суть составные части их личности; провоцируются — через декларирование абстрактного универсализма — забвение традиций и эрозия разнообразия жизни; игнорируется, как у Ролза, что общество — это «коллективное предприятие, основанное на взаимной выгоде», и отрицается существование общего блага⁴²; под прикрытием «нейтралитета» становится общим местом моральный скептицизм; и, наконец, в самом общем виде, вообще оставляются без внимания определения принадлежности, общего блага и различия ценностей.

За этим, согласно Аллену Э. Бьюкенену и Стефану Холмсу, следует целый ряд упреков либерализму со стороны коммунитаристов, причем как собственно самой либеральной политической философии, так и более широкой — «индивидуалистической» концепции человека и общества⁴³. Они таковы. Либерализм игнорирует и тем уничтожает сообщества — фундаментальный и незаменимый элемент человеческого существования. Рассматривая политическое объединение как простой инструментарий, он обесценивает политическое, не видя, что участие граждан в политическом сообществе есть неотъемлемая составляющая благой жизни. Как бы он этого ни отрицал, он неспособен удовлетворительно считаться с многочисленными обязательствами и вовлеченностями, особенно теми, которые непосредственно не обусловлены добровольным выбором или контрактом, такими как семья, обязанность служить своей стране или необходимость постановки общего блага выше личного интереса. Он распространяет ошибочную концепцию *Я*, отказываясь признать его неминуемое и неизбежное «включение» (*embeddement*) в социально-исторический контекст или, хотя бы по крайней мере, обусловленность ценностями и вовлеченностями, не являющимися объектом выбора или результатом волеизъявления. Он создает инфляцию правовой политики, уже мало общего имеющей не только с правом как таковым (декларировать собственные права означает предельно максимизировать свой интерес в ущерб другому), но и создающей новый тип члена общества, «подневольного индивидуалиста» (Фред Зигель), как и новый тип институциональной системы — «процедурную республику» (Майкл Зандель). Он напрасно превозносит справедливость как «первую добродетель социальных институтов» вместо того, чтобы видеть в ней лишь «достоинство возмещения» (*remedial virtue*), и она через органы юстиции возвышается надо всем в ущерб терпящим поражение общественным институтам⁴⁴. Наконец, либерализм

в своем юридическом формализме не хочет и слышать о центральной роли языка, культуры, нравов, различии практик и ценностей как основ истинной «политики признания» (*politics of recognition*) идентичностей и коллективных прав.

Поэтому для коммунотаристов человек есть прежде всего «животное политическое и социальное» (Аристотель). Отсюда равенство определяется не как нечто единожды присущее индивиду и заставляющее исчезнуть все, что связывает его с данным социально-историческим контекстом, но как то, что в известных случаях является следствием свободного выражения идентичностей, положенных и расположенных в этом контексте. Права не суть универсальные и абстрактные атрибуты, порожденные оторванной от состояния общества «природой» («естеством») и сами по себе формирующие автономную область бытия, но выражение собственных ценностей коллективов и разнообразных групп (например, право говорить на своем языке неотрывно от права на существование говорящей на этом языке группы) и в то же время отражение более общей теории морального действия и добродетели. Справедливость неотрывна от типа существования (благой жизни), подчиненного определениям солидарности, взаимности и общего блага. Что до «нейтралитета», каковой себе приписывает либеральное государство, то он рассматривается либо как опасный по своим последствиям, либо в более общем виде как иллюзорный, ибо отсылает исключительно к той концепции благого, каковая не считает это благое таковым.

На уровне интеллектуального метода коммунотаристская точка зрения представляется близкой как к герменевтике, в том смысле, что коммунотаристы в рамках интеграции социальных фактов настаивают на их «сконструированности», так и к некоторым авторам «франкфуртской школы» (прежде всего к Адорно) или, например, к прагматизму Ричарда Рорти в смысле его «социального конструк-

ционизма» и значения, придаваемого им солидарности⁴⁵. Следуя за Гегелем (как Чарлз Тейлор), коммунотаристы отвергают примат справедливости над благом и представление об индивидах как тотально автономных моральных агентах. Отсылая (как Алистер Макинтайр) к Аристотелю, они настаивают на невозможности политической организации общества безотносительно к общим целям и задачам и невозможности нашего самопознания без гражданского самосознания.

Мы не разбираем здесь некоторых аспектов коммунотаристской критики либерализма, например, в вопросе о праве или о «моральной анархии» (Макинтайр), о «политике признания» или об идентичности (Чарлз Тейлор), а также о дебатах по проблеме «нейтралитета» государства и примата юстиции. Взамен этого мы настаиваем на важном и еще не изученном аспекте этой критики: теории *Я* (*self*) в том виде, в каком она сформулирована в трудах Майкла Занделя.

Коммунотаристская теория ясным образом располагается в «холистской» перспективе — если следовать термину, введенному во Франции Луи Дюмоном, автором, которого американские либертарианцы, впрочем, охотно изображают «антисовременным»⁴⁶. Именно из этой перспективы проистекает критика либеральной философии субъекта, направленная прежде всего против индивидуализма. Как это видно, либерализм определяет категорию индивида как то, что остается от субъекта при изъятии всех его личных, культурных, социальных и исторических определений, то есть при его изъятии из того сообщества, к которому он принадлежит⁴⁷. Кроме того, он постулирует самодостаточность индивидов по отношению к обществу и утверждает, что индивиды наилучшим образом преследуют свои интересы, когда делают свой свободный и рациональный выбор вне социально-исторического контекста, в котором они вынуждены еще и использовать «моральные силы», то есть выбирать

в пользу вторичной с точки зрения либерализма концепции благой жизни. Поддерживая такую концепцию субъекта, либералы видят как ограничивающее или достойное пренебрежения все то, что относится к принадлежности, социальной роли, культурному контексту, разнообразию практик и значений: «входя» в общество, индивид не вносит в него всю полноту своего бытия, но только ту свою часть, которая выражает его рациональную волю. Для коммунитаристов, напротив, «предсоциальное Я» вообще немислимо: общество всегда *уже здесь* для индивида — оно диктует отсылки, устрояет способ бытия в мире, моделирует видение⁴⁸. Зандель указывает на то, как либералы преувеличивают способность субъекта держаться на расстоянии от вменяемых ему ролей. Чарлз Тейлор подчеркивает, что Я не всегда противостоит обществу как нечто внешнее и что способности субъекта делать выбор не могут развиваться вне данного социокультурного контекста.

С либеральной точки зрения «деконтекстуализация» субъекта есть основа его свободы. Поскольку желания индивидов различны, ни один общий принцип не может не быть ограничен. Или же моральный закон должен быть основан на фундаменте неограниченного категорического императива — по Канту.

Но даже такое универсальное стремление, как благополучие, ни для чего не может служить фундаментом, ибо сама по себе эта идея не имеет единого для понимания смысла. Вот почему вся система Канта покоится на идее свободы в отношениях между существами. Справедливое (правильное), говорит он, не имеет ничего общего с целью, которую имеют люди по природе, или средствами, которыми они ее достигают. Основания права следует искать поверх всякой эмпирической цели, в самой сущности субъекта, обладающего автономной волей: это и есть рациональное бытие как таковое, как основание морального действия, и это бытие никогда не есть бытие никого конкретно, но всегда бытие

по отношению к бытию чистого практического разума, иными словами, по отношению к чистому трансцендентальному субъекту. «Но, — вопрошает Зандель, — что гарантирует мне, что я *есть* субъект, способный апеллировать к чистому практическому разуму? Ведь, строго говоря, *ничто* мне этого не гарантирует: трансцендентальный субъект — всего лишь возможность. Но если я хочу считать себя свободным моральным субъектом, я могу постулировать эту возможность. Если же я полностью и только эмпирическое существо, я на самом деле не могу быть свободным, ибо осуществление моей воли всегда будет обусловлено моим стремлением к какому-либо объекту. Всякий мой выбор гетерономен и подчинен данной конкретной цели. Моя воля никогда не будет первичной, но всегда — последствием чего-то прошедшего, инструментом некоего импульса или склонности. <...> Идея вне- и предстоящего опыту субъекта, основа кантианской морали, причем не только возможная, но и неизбежная, есть необходимая предпосылка свободы. <...> Только если я в своей идентичности не привязан к целям и интересам, возникающим в любое мгновение, я могу мыслить себя как агент, способный делать свой выбор свободно и независимо»⁴⁹.

Для коммунаристов такая «современная» (*moderne*), негативная, как ее называл Исайя Берлин⁵⁰, свобода в ее собственном измерении, независимом ни от какого определения, в конце концов оказывается не только формальной⁵¹, но и лишенной смысла. «Такая свобода, — пишет Тейлор, — окажется пустым пространством, в котором ничто не имеет ценности, точнее, ничто не имеет ничего»⁵². Всякое стремление подчинить полноту предопределений социальной ситуации, в которой мы находимся, нашей собственной власти рационального самоопределения противоречит на самом деле факту того, что требование свободного самоопределения само по себе неопределенно: оно «не может дать содержания нашим действиям вне ситуации, ставящей перед нами

те или иные цели, и потому дает форму нашей рациональности и вдохновение нашему творчеству»⁵³. «Вообразить личность, лишенную конститутивных привязок, — делает вывод Зандель, — означает не измыслить идеального, свободного и рационального агента, но действительно вообразить себе личность, только личность, тотально лишенную характера и моральной глубины»⁵⁴.

В равной степени либеральная концепция Я предполагает, что Вселенная как таковая лишена смысла. «В связи с идеей отдельного индивида, — пишет Зандель, — находится видение морального универсума, в котором этот индивид должен обитать. В противоположность классическим греческим и средневековым христианским концепциям, согласно которым деонтологизированный универсум есть место, где нет никакого присущего ему смысла, для либерализма существует, если принять термин Макса Вебера, лишь мир „расколдованный“, то есть лишенный всякого объективного морального смысла. На самом деле только во Вселенной, лишенной *telos*’а, такой, как ее представляла себе наука и философия XVIII века, возможно помыслить независимого и предсуществующего своим целям субъекта. <...> В то время как ни природа, ни космос не позволяют извлечь или понять в их бытии осмысленный порядок, человеческие субъекты сами создают все свои значения»⁵⁵.

«Изначальное положение» Ролза предполагает образец «очищенного» (*unencumbered*) Я, освобожденного от всех случайных атрибутов и приобретшего своего рода сверхэмпирический статус. Кроме того, оно основано на идее постоянной дистанции между ценностями, которые Я *имею*, и личностью, которая и *есть* Я. В либеральной концепции Я, объясняет Зандель, сказать, что мне присуща та или иная значимая характеристика, означает, что эта характеристика присуща именно мне и более никому, но также и то, что тем не менее между ею и мной существует дистанция: она *моя*, но она *не есть* я. Получается, что, утратив эту характери-

стику, я остаюсь тем же, чем был. «Разумное» в такой оптике с учетом этой характеристики будет строго таким же, как и «разумное» без ее учета — Я ведь все равно одно и то же. Именно это и хочет сказать Джон Ролз: Я предшествует целям, которые оно перед собой ставит, поскольку отношение между Я и *моей целью* определено только *выбором*, который индивид делает из множества этих целей. «Никакая роль, никакая вовлеченность не может определить Я до такой степени, чтобы Я без нее себя не могло понять. Никакой проект не может быть *мне* присущ настолько, чтобы поставить под вопрос личность, то есть мое Я. Для очищенного Я превыше всего, сущностнее всего не цели, которые мы выбираем, но наша способность их выбирать»⁵⁶. Тем самым субъект не допускает никакой возможности быть связанным с каким-либо сообществом через свои вовлеченности, предшествующие его выбору: «Невозможно принадлежать к сообществу, в котором Я есть предмет игры, ибо такое сообщество — назовем его конститутивным, а не просто кооперативным — включает в себя не просто интересы, но саму *идентичность* своих членов»⁵⁷. В противном случае, утверждает Зандель, такая концепция противоречит восприятию нас самими. Если Я предшествует по отношению к своим целям, мы должны рассматривать его независимо от них. Но мы никогда не можем это делать исходя из чистой абстракции, вне отношения к мотивациям и проектам, нас, как мы знаем, конституирующих, — в противоположность «очищенному индивиду», в котором «не осталось ничего, способного о себе помыслить». Тем самым либеральная концепция субъекта делает истинное самопознание невозможным. Невозможным прежде всего потому, что препятствует правильному отношению субъекта к себе самому. Если границы Я предопределены, субъект не может, избирая поставленную цель, узнать о себе ничего. Само Я находится вне опыта, его становление — вне себя самого.

Инструментальной концепции Я у либералов Майкл Зандель противопоставляет *конститутивную* концепцию, в которой Я, никоим образом не предшествуя заданным целям, напротив, этими целями, оказывающимися отчасти предметом его выбора, и определяется. Дистанция между принадлежащими мне характеристиками и мной как личностью тем самым уничтожается: Я есть все, что меня формирует, и Я могу разумно существовать только на основе того, что Я *есть*. Иными словами, Я рассматривается в контексте, от которого невозможно абстрагироваться. Я *размещено* и *воплощено*. А потому сообщество более не есть простое средство реализации целей индивида или даже очерченный предел его усилий в поисках своей выгоды. Оно глубоко определяет выбор личности по мере формирования ее идентичности: с самого детства личность формируют социальные институты и обстоятельства, церковь, семья, политические и образовательные системы. В такой перспективе, пишет Зандель, индивиды должны быть рассматриваемы в меньшей степени «как отдельные субъекты, имеющие некоторые общие черты, чем как члены данного коллектива со всеми его особенностями»⁵⁸.

Получается, что способ социально-исторической жизни неотделим от идентичности, как и принадлежность к сообществу неотделима от самопознания, равно как и невозможно справедливо определить ценность того или иного образа жизни без учета конститутивного его статуса и влияний, на него оказываемых. Это означает не только то, что субъекты могут осуществлять свой выбор именно через данный им образ жизни (в том числе и избрать ему противоположный), но и то, что этот образ жизни еще и определяет меру приемлемости и неприемлемости тех или иных ценностей для индивидов. Так, Зандель приводит пример: если я принадлежу к ортодоксальной иудейской общине, мой выбор в вопросах питания определяют правила о кошерной пище. «Иными словами, — уточняет Чарлз Лармор, —

некоторые элементы образа жизни (общие обычаи, географические и языковые связи, религиозные учения) формируют само определение ценности, из которого, делая свой выбор, мы исходим. Эти элементы усваиваются нами не потому, что мы их выбираем, но прежде всего потому, что из них складываются традиции, к которым мы принадлежим»⁵⁹.

«Нашу личность определяют наши роли, наша принадлежность и наши вовлеченности, — добавляет Майкл Зандель. — Если хотя бы отчасти их диктует нам сообщество, частью которого мы являемся, то мы так или иначе включены в характеризующие это сообщество цели»⁶⁰. Аналогичные идеи встречаем у Алистера Макинтайра, предлагающего нарративную концепцию личности, в которой *Я* «вставлено» в историю, подчиненную определенному *telos'u*, и не может быть отделено от специфической принадлежности. Такая нарративная концепция открыто указывает, что благо агентов всегда связано с благом сообществ, в историю которых они включены. «Мы всегда обнаруживаем себя как носители некоей специфической социальной идентичности, — пишет Макинтайр. — Я всегда кому-то сын или дочь, дядя или кузен, житель того или иного города, занимаюсь тем или иным ремеслом или профессией, принадлежу к клану, племени, нации. Отсюда следует, что то, что хорошо для меня, должно быть в равной степени хорошо для разделяющих мою участь»⁶¹. «Столь же открыто, — продолжает Зандель, — история моей жизни всегда включена в историю сообществ, дающих мне мою идентичность — семьи или города, племени или нации, партии, к которой я принадлежу, или дела, которому служу. С точки зрения коммунотаризма этот „рассказ“ и создает *моральное разлигение*, а не только различие психологическое»⁶².

Зандель тщательно отделяет такой «конститутивный» коммунотаризм от коммунотаризма «инструментального» или «сентиментального». Последний старательно подчер-

кивает важность альтруизма в социальных отношениях. К общему контексту сентиментальный коммунотаризм добавляет идею о существовании особой альтруистической практики, позволяющей максимизировать «среднюю пользу». Да, такой подход рассекает целостность коммунотаристского контекста, но все равно ничего общего с либеральной теорией он не имеет. «Конститутивный» коммунотаризм не факультативен, он покоится на идее простой невозможности концептуализации индивида вне включающего его сообщества и ценностей и практик, этому сообществу присущих, ибо эти последние и формируют его как личность. Фундаментальной идеей здесь является то, что само *Я* есть в большей степени *раскрытие*, чем *выбор*, поскольку по определению нельзя избрать то, что уже дано. Следовательно, самопознание тождественно постепенному самораскрытию собственной идентичности в нашей природе. Сущностный вопрос — не «Чем должен я быть и как жить?», но «Кто я?»⁶³.

Зандель говорит и о том, что индивиды как таковые не суть носители потребностей или желаний, но прежде всего участники сообществ на основе иерархически выстроенных «систем потребностей» в том смысле, что эти системы и определяют «порядок или структуру разделяемых (хотя бы частично) ценностей, основанных на идентичности или иной форме общей жизни»⁶⁴.

Коммунотаристы утверждают, что всякое человеческое существование включено в сеть естественных и социальных условий, создающих ее индивидуальность и определяющих, по крайней мере частично, ее представления о благой жизни. Эта концепция, добавляют они, желательна не потому, что она есть результат «свободного выбора» индивида, но потому, что адекватна линиям и вовлеченностям, определяющим его бытие. Из таких принадлежностей, уточняет Зандель, «проистекают ценности, находящиеся от меня

на определенной дистанции. Они пребывают по ту сторону моих добровольных договорных обязательств и „естественных обязанностей“, из них вытекающих по отношению к другим людям. Они созданы так, что мои обязанности по отношению к ним больше, чем того требует или дозволяет справедливость, или чем то, о чем я договариваюсь или чего требуют рациональные основания. Из этих-то более или менее длительных связей и вовлеченностей, взятых в их совокупности, и составляется — частично — моя личность»⁶⁵. В такой перспективе нечего и говорить об абсолютной свободе — «каждый осуществляет свою свободу на основе того, что связывает одних с другими»⁶⁶.

Мы очевидным образом вновь встречаем в этой критике различие гегелевского *Sittlichkeit* и кантовского *Moralitat*. *Sittlichkeit* — сфера моральных обязательств по отношению к основанному на правах, обычаях и более строгих, чем внешние по отношению к нему, нормах сообществу, к которому человек принадлежит; *Moralitat* — область категорического императива, относящегося к индивиду как обладателю рациональной воли, а не как к члену сообщества. В первом случае оппозиция бытия как такового и бытия как долга отсутствует, в то время как она возникает во втором, когда категорический императив навязывает мне моральный поступок, не основанный ни на каком эмпирическом содержании. Гегель же утверждает примат *Sittlichkeit*, возводимый им к древнегреческой этике: свобода и благополучие процветают настолько, насколько нормы и цели, выраженные в общественной жизни, позволяют жителям города следовать своему *telos*'у. Отсюда определение сообщества как «этической субстанции» и источника духовной жизни, к чему Гегель добавляет идею о том, что эти нормы и цели, находящиеся внутри самого хода общественной жизни, выражают еще и онтологическую структуру вещей⁶⁷.

Аутентичное сообщество, следовательно, не есть простое собрание или арифметическая сумма индивидов. Его члены,

как и его общие цели, связаны эмпирически признаваемыми общими ценностями, а не только более или менее совпадающими частными интересами. Их цели становятся целями сообщества в целом, а не только частными задачами, возникающими у всех или большинства его членов. В отличие от сообщества, в простой ассоциации договорного типа индивиды видят свои интересы независимыми и потенциально отстоящими от интересов других. Соотношения этих интересов не включают в себя категорию блага как такового, но лишь средство достижения частных интересов каждого. Сообщество, напротив, является неотъемлемым благом для всех, кто в него входит, его участники видят себя вместе, и такое видение мотивировано либо психологически (люди хотят принадлежать к сообществу), либо как нормативное обобщение (сообщество для людей есть объективное благо)⁶⁸. Как пишет Роберто Унгер, «есть два различных способа мыслить о наличии общих ценностей. В одном случае такое наличие вытекает из совпадения индивидуальных предпочтений, которое, даже если достигнуто, сохраняет все характерные черты индивидуальной субъективности. В другом же — общие ценности принадлежат всей группе — они не индивидуальны, не субъективны. Если же говорить о предпосылках либерального мышления, то общие ценности вытекают только из временного согласования целей, выражающих исключительно субъективные предпочтения тех, кто их разделяет»⁶⁹.

«Принадлежность к сообществу, — замечает со своей стороны Майкл Уолцер, — пропорциональна тому, сколько и чем обязаны его члены — одни другим и каждый каждому. И первое, из чего эта принадлежность состоит, — взаимная уверенность в безопасности и общем благополучии. И наоборот: убеждение в общей значимости явления в свою очередь значимо для обозначения значимости включения в него. Если нам нечего дать другим, если для нас нет разницы между своими и чужими, то у нас нет и никаких осно-

ваний устанавливать политические сообщества»⁷⁰. Нет никакого сомнения в том, что если современный человек непрерывно находится в поиске себя самого, то для коммунотаристов это так именно потому, что его идентичность более не *творится* «из ничто».

* * *

По почти единодушному мнению всех, кто изучал коммунотаризм как «движение», он с трудом поддается политической классификации. В некоторых своих аспектах, таких как важное значение, уделяемое традициям и нормам «премодерна», коммунотаризм кажется близким к какому-то виду республиканского консерватизма. Тем не менее, с другой стороны, в нем живы многие политические чаяния классического социализма: постановка на первое место социальных факторов, впереди индивидуальных определений, сближает построения его представителей с молодым Марксом⁷¹. «Как проект социальной реконструкции, — дает свою оценку Поль Пиккон, — коммунотаризм не связан ни с левыми, ни с правыми. В 30-е годы он был проектом левых, кульминацией которого стал *New Deal*, в то время как в 80-е годы его усвоили уже правые, и во многом ему обязана своим успехом избирательная кампания рейгановской „революции“. Сегодня обе большие партии апеллируют к его ценностям, создающим фундамент их соответствующих программ»⁷². Также и Майкл Уолцер мог сказать, что «коммунотаристская критика либерализма может, с одной стороны, укрепить старое неравенство, свойственное традиционному образу жизни, но, с другой стороны, смягчить неравенство новейшее, связанное с либеральным курсом и этатистской бюрократией»⁷³.

Аналогичную только что указанной амбивалентность мы встречаем и на персональном уровне. Алистер Макин-

тайр — консерватор Аристотеле-томистской школы. Роберто М. Унгер — «анархист», под сильным влиянием Ницше. Чарлз Тейлор долго принадлежал к леворадикалам, в то время как Амитай Этzioni, бывший советник Джимми Картера и Билла Клинтона, охотно называет себя «неопрогрессистом». В 1988 году Майкл Зандель настойчиво рекомендовал Майклу Дукакису сделать идею сообществ одной из основных в президентской кампании⁷⁴. Несколькими годами позже супруга президента Клинтона, Хилари, призывала к «политике смысла» (*politics of meaning*) — эта тема была поднята Майклом Лернером, директором не чуждого коммунитаристских акцентов прогрессивного еврейского журнала *Tikkun*⁷⁵. Наконец, на социальном уровне надо принимать в расчет огромный резонанс, который коммунитаристские установки вызывают в некоторых феминистских кругах, у некоторых защитников прав различных меньшинств, а также в экологическом движении как основной зоне сопротивления институционально-бюрократической практике и расширению глобального рынка⁷⁶.

Тем временем среди коммунитаристов появляются точки соприкосновения. Почти все они возражают против идеи «экономического гражданства», превращающей членов общества в «голосующих зрителей» и потребителей, всегда более всего желающих улучшить свое положение на рынке поиска максимальной прибыли на фоне беспрепятственных возможностей предпринимателей вне всякого демократического регулирования. Почти все одинаково критикуют централизм и государственную бюрократию и предпочитают различные формы «демократии соучастия». Смысл общего коммунитаристского послания в том числе в том, что, если общество вновь не дает жизнь органическим сообществам, подчиненным идее общего блага и общих ценностей, у него не будет иной альтернативы, кроме авторитаризма или распада. Если некоторые из них предлагают восстановить старые традиции, тогда как другие подчеркивают важность

общественных благ и коллективных образований, то большинство обращается к традиции «гражданского республиканизма», восходящей к античности и достигшей апогея в итальянских республиках позднего Средневековья, прежде чем сыграть в равной степени важную роль во французской и американской революциях. Американские авторы сегодня заимствуют эту идею как у Макиавелли и Ханны Арендт, так и у Томаса Джефферсона, Патрика Генри и Джона Девью⁷⁷. Их сердца занимает идея активизации гражданского общества в сочетании с новым определением демократии, связанным с понятием *угастия*⁷⁸, признания и общего блага. Так, Чарлз Тейлор пишет, что «центральное определение гражданского гуманизма в том, что люди ищут свое благо внутри общественной жизни гражданской республики». Коммунитаристская мысль тем самым воспринимается как призыв к очищению через отказ от Государства-нации и определенное обновление федерализма⁷⁹.

Со своей стороны Шанталь Муфф утверждает, что «для всех тех, кто отказывается верить в то, что „реально существующие“ либерально-демократические капиталистические общества представляют конец истории», «критика либерального разума» «составляет условие *sine qua non* любого прогресса демократии»⁸⁰.

¹ *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Sozialismus als empirischer Kulturformen*. Leipzig: Fues, 1887 (изд. 2-е, расширенное и дополненное: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Berlin: Curtius, 1912; фр. пер.: *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*. PUF, 1944). См. также: Ferdinand Tönnies, Die Entstehung meiner Begriffe "Gemeinschaft" und "Gesellschaft" // *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. 1955, 7, S. 463–467; Lars Clausen (Hrsg). Hundert Jahre «Gemeinschaft und Gesellschaft». *Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion*. Leske u. Budrich, Opladen, 1991.

² *Die Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus.* Bonn: Cohen, 1924.

³ См.: Robert A. Nisbet. *The Sociological Tradition.* New York: Basic Books, 1966 (фр. пер.: *La tradition sociologique.* PUF, 1984).

⁴ См.: Christopher Lasch. *The True and Only Heaven. Progress and Its Critics.* New York: W. W. Norton, 1991 (фр. пер.: *Le seul vrais paradis.* Climats, 2002).

⁵ См.: Jürgen Habermas. *Le discours philosophique de la modernité.* Douze conférences. Gallimard, 1988.

⁶ См.: Hans Georg Gadamer. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique.* Seuil, 1976. О влиянии Гадамера на мысль Соединенных Штатов см.: Joel Weinscheimer. *Gadamer's Hermeneutics. A Reading of «Truth and Method».* New Haven: Yale University Press, 1985; как и критические замечания: L. M. Palmer. *Gadamer and the Enlightenment's «Prejudice Against All Prejudices»* // *Clio*, été 1933, p. 369–376. Эта дискуссия между Майклом Оукшоттом и Карлом Поппером как бы возобновляет дебаты конца 40-х гг. о ценности модерна и разума. См.: Michael Oakeshott. *Rationalism in Politics* // *Rationalism in Politics and Other Essays.* London: Methuen, 1962 и New York: Basic Books, 1962; Karl R. Popper. *Towards a Rational Theory of Tradition* // *Conjectures and Refutations.* New York: Harper & Row, 1968, p. 120–135 (фр. пер.: *Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique.* Payot, 1985).

⁷ Otto Bauer. *La question des nationalités et la sociale-démocratie.* 2 vol., EDI (1-е изд. в 1907).

⁸ Chantal Mouffe. *La citoyenneté et la critique de la raison libérale* // Jacques Poulain et Patrice Vermeren (изд.). *L'identité philosophique européenne.* L'Harmattan-Association Descartes, 1993, p. 101.

⁹ См.: Michael Oakeshott. *On Human Conduct.* Oxford, 1975.

¹⁰ *La communauté désœuvrée.* Christian Bourgois, 1986, p. 34.

¹¹ Ibid., p. 87.

¹² Здесь следует уточнить, что американский термин *community* в точности не совпадает ни с тем, что означает французское слово «сообщество» (*communauté*), ни даже с тем, что по-немецки называется *Gemeinschaft* (характерно, что немцы употребляют

слово *Kommunitarismus* только применительно к американским авторам). В Соединенных Штатах это понятие обозначает еще и политическое сообщество в глобальном смысле, равно как и культурные, религиозные, этнические «под-сообщества», которые первое объемлет. В более простом смысле *community* — объединение социально взаимозависимых индивидов, связанных общими нравами, обычаями и условиями существования, что ведет их к совместному обсуждению и решению проблем. Об этом — в основополагающих трудах консерватора Роберта А. Нисбета: *The Quest for Community. A Study in the Ethics of Order and Freedom*. New York: Oxford University Press, 1953 (переизд. в 1962 г. под названием «Community and Power»); см. также: Robert Redfield. *The Little Community Viewpoints for the Study of a Human Whole*. Chicago: University of Chicago Press, 1955; Paul et Percival Goodman. *Communities. Means of Livelihood and Ways of Life*. New York: Random House, 1960. См. также: Nicolas Kessler. *Robert A. Nisbet et la question le l'Etat* (магистерская диссертация), Paris IV-Sorbonne, 1993–1994.

¹³ Алистер Макинтайр — профессор философии Университета Нотр-Дам (Индиана), где он после 1989 г. руководит кафедрой Макмагона-Хэнка. Две самые знаменитые его работы: *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre-Dame Press, 1981; London: Duckworth, 1981 (2-е изд.: Notre Dame; London, 1985; фр. пер.: *Après la vertu*. PUF, 1997), и *Whose Justice? Whose Rationality?* London: Duckworth, 1988 (фр. пер. *Quelle justice? Quelle rationalité?* PUF, 1993). См. также: *Against the Self-Images of the Age*. London: Duckworth, 1971; *Is Patriotism a Virtue?* The Lindley Lectures. University of Kansas, 26 mars 1984, p. 4–102 (нем. пер.: *Ist Patriotismus eine Tugend?* // Axel Honneth, Hrsg.; *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt/M.: Campus, 1993, S. 84–102); *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990 и London: Duckworth, 1990; *How Moral Agents Became Ghosts* // *Synthese*. 1982, p. 295–312; *The Relationship of Philosophy to Its Past* // Richard Rothy, S. Schneewind et Quentin Skinner (изд.). *Philosophy in History*. Cambridge University Press, 1984; *The Relationship of Philosophy to*

History. Postscript to the Second Edition of «*After Virtue*» // K. Baynes, J. Bohman et T. McCarthy (ред.). *After Philosophy*. Cambridge: MIT Press, 1987, p. 418 ff; «*The Privatization of Good. An Inaugural Lecture*» // *The Review of Politics*, été 1990, p. 344–361 (текст с комментариями Дональда П. Коммерса и У. Дэвида Соломона с ответом А. Макинтайра, p. 362–377; фр. пер.: *La privatisation du bien* // *Krisis*, juin 1994, p. 30–46). См. также: Richard J. Bernstein. *Nietzsche or Aristotle? Reflections on MacIntyre's «After Virtue»* // *Soundings*, 1984, 67, p. 6–29 (переизд.: *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis*. Oxford: Blackwell et Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983, p. 226–229).

¹⁴ Майкл Дж. Зандель — профессор политической философии Гарвардского университета. Он автор книги: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, 1982 (фр. пер.: *Le libéralisme et les limites de la justice*. Seuil, 1999), и руководитель коллективного сборника: *Liberalism and Its Critics*. New York University Press, 1984. См. также: *The Procedural Republic and the Unencumbered Self* // *Political Theory*, février 1984, p. 81–96; *Morality and the Liberal Ideal* // *The New Republic*, 7 mai 1984, p. 15–17 (фр. пер.: *Moralité et libéralisme* // *Krisis*, juin 1994, p. 62–69; *Democrats and Community. A Public Philosophy for American Liberalism* // *The New Republic*, 22 février 1988, p. 20–23; *The Political Theory of the Procedural Republic* // *Revue de métaphysique et morale*, 1988, 1; *Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality* // *California Law Review*, 1989, p. 520 ff; *Religious Liberty — Freedom of Conscience or Freedom of Choice?* // *Utah Law Review*, 1989, 2, p. 1–19.

¹⁵ Чарлз Тейлор — профессор философии и политических наук в Университете Мак-Гилла в Монреале. Известны его труды: *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964; *Hegel*. Cambridge University Press, 1975; *Hegel and Modern Society*. Cambridge University Press, 1979 (фр. пер.: *Hegel et la société moderne*. Presses de l'Université Laval, Québec et Cerf-Fides, 1998); *Philosophical Papers*. 2 vol., 1: *Human Agency and Language*, 2: *Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge University Press, 1985; *Justice After Virtue*. University of Toronto Press, 1987–1988; *Sources*

of Self. *The Making of the Modern Identity*. Cambridge University Press, 1989 (фр. пер.: *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*. Seuil, 1998); *The Malaise of Modernity*. Toronto: Canadian Broadcasting Corp., 1991 et Montréal: Bellarmin, 1992 (фр. пер.: *Le malaise de la modernité*. Cerf, 1994); *Rapprocher les solitudes. Ecrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*. Éd. par Guy Laforest. Québec: Presses de l'Université Laval, 1992; *Multiculturalism and the «Politics of Recognition»*. Princeton University Press, 1992 (коллективный труд под ред. Эми Гутманн (Amy Gutmann)). Фр. пер.: *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Aubier, 1994; Responsibility for the Self / Amélie O'Rorty (ed.) // *The Identity of Persons*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1976, p. 281–299; What's Wrong with Negative Liberty / A. Ryan (ред.) // *The Idea of Freedom*. Oxford University Press, 1979, p. 175–193; Atomism / A. Kontos (ред.) // *Powers, Possessions and Freedom*. University of Toronto Press, 1979, p. 175–193 (перензд.: *Philosophical Papers*, vol. 2, p. 187–210); The Diversity of Goods / Amartya Senn et Bernard Williams (ред.) // *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge University Press, 1982, p. 129–144; Alternative Futures. Legitimacy, Identity and Alienation in the Late Twentieth Century Canada / A. Cairns et C. Williams (ed.) // *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada*. University of Toronto Press, 1985; Die Motive einer Verfahrensethik / W. Kuhlmann (Hrsg.) // *Moralität und Sittlichkeit*. Frankfurt/M., 1986; Le juste et le bien // *Revue de métaphysique et morale*, 1988, 1; Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate / Nancy Rosenblum (ред.) // *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge: Harvard University Press, 1989, p. 103–130; *Hegel's Ambiguous Legacy for Liberalism* // *Cardozo Law Review*. 1989, 5–6; *Le dépassement de l'épistémologie* / Jacques Poulain (éd.) // *Critique de la raison phénoménologique*. Cerf, 1989; *Comments and Replies* // *Inquiry*, 1991, 2; Die Beschwörung der Civil Society / K. Michalski (Hrsg.) // *Europa und die Civil Society*. Stuttgart, 1991; Les institutions dans la vie nationale // *Esprit*, mars-avril 1994, p. 90–102. 6–13 июля 1995 г. во Франции, в Сенси-ла-Салль, состоялся colloquium, посвященный Чарльзу Тейлору, под названием «Толкование современной идентичности» («*L'interprétation de l'identité moderne*»), организованный

Ги Лафорестом (Guy Laforest) и Филиппом де Лаура (Philippe de Laura). Составленный Филиппом де Лаура сборник *La liberté des modernes* был также издан PUF в 1997 г. См. также: Janie Pélabay. *Charles Taylor, penseur de la pluralité*. Presses de l'Université Laval, Québec et L'Harmattan, 2001.

¹⁶ См.: Roberto Mangabeira Unger. *Knowledge and Politics*. New York: Free Press, 1975; *Passion. An Essay on Personality*. New York: Free Press, 1975; *Law in Modern Society*. New York: Free Press, 1976; *Politics. A Work in Constructive Social Theory*. 3 vol. 1: *Social Theory. Its Situation and Its Task*. 2: *False Necessity*. 3: *Plasticity in Power*. Cambridge University Press, 1987; John Finnis. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon, 1980; Mary Ann Glendon. *Rights Talk. The Impoverishment of Political Discourse*. New York: Free Press, 1993; Amitai Etzioni. *The Spirit of Community. Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda*. New York: Crown Publ., 1993; Liberals and Communitarians // *Partisan Review*, printemps 1990.

¹⁷ Роберт Н. Беллах — автор многочисленных трудов об американской «гражданской религии» (*The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*. New York: Seabury Press, 1975), в которых он критикует индивидуализм и вторжение инструментального рационализма в повседневную жизнь. При этом он держится на определенном расстоянии от дебатов между коммунитаристами и либералами и предпочитает использовать термин «институты», а не «сообщества». См.: Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler et Steven M. Tipton. *The Good Society*. New York: Alfred A. Knopf, 1991; *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1985. См. также: Robert N. Bellah. Social Science as Practical reason / Daniel Callahan et Bruce Jennings (ред.) // *Ethics, the Social Science, and Policy Analysis*. New York, 1983, p. 37–64.

¹⁸ Скончавшийся 14 февраля 1994 г., Кристофер Лэш известен прежде всего последними своими трудами, в которых он пытается через коммунитаристские акценты проводить идеи левого популизма в противовес идее прогресса: *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminished Expectations*. Norton-Warner

Books, New York, 1979 (фр. пер.: *Le complexe de Narcisse. La nouvelle sensibilité américaine*. Robert Laffont, 1981 et Climats, 2000). *The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Time*, 1984; *The True and Only Heaven. Progress and Its Critics*, op. cit.; *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*. London: W. W. Norton, 1995 (фр. пер.: *La révolte des élites, la trahison de la démocratie*. Climats, 1996); *Culture de masse ou culture populaire?* Climats, 2001. См. также: *The New Radicalism in America, 1889–1963*. New York: Vintage Books, 1965; *The Agony of American Left*. New York: Alfred A. Knopf, 1968; *The World of Nations. Reflections on American History, Politics and Culture*. New York: Alfred A. Knopf, 1973; *Haven in an Heartless World. The Family Besieged*. New York: Basic Books, 1977; *The Communitarian Critique of Liberalism* / Charles H. Reynolds et R.V. Norman (ред.) // *Community in America. The Challenge of «Habits of the Heart»*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1988.

¹⁹ Главные труды по этому вопросу: Thomas Bender. *Community and Social Change in America*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1978; Will Kymlicka. *Liberalism, Community and Culture*. New York: Oxford University Press, 1989 et Oxford: Clarendon Press, 1991; Robert Booth Fowler. *The Dance with Community. The Contemporary Debate in American Thought*. Lawrence: University Press of Kansas, 1991; Shlomo Avineri et Avner de-Shalit (ed.). *Individualism and Communitarianism*. Oxford: Oxford University Press, 1992; Elizabeth Frazer et Nicola Lacey. *The Politics of Community. A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate*. New York: Harvester Wheatsheaf, 1993. См. также: William A. Galston. *Justice and the Human Good*. University of Chicago Press, 1980; John Charvet. *A Critique of Freedom and Equality*. Cambridge University Press, 1981; Mimi Bick. *The Liberal-Communitarian Debate. A Defense of Holistic Individualism*, thèse. Oxford: Trinity, 1987; Charles H. Reynolds et R. V. Norman (ed.). *Community in America*, op. cit.; Nancy Rosenblum (ed.). *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge: Harvard University Press, 1989; Stephen Macedo. *Liberal Virtues. Citizenship, Virtue and Community in Liberal Constitutionalism*. Oxford: Clarendon Press, 1990; William A. Galston. *Liberal Purposes. Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*. Cambridge University Press, 1991. Французская литература по этой проблеме пока что в зачаточном состоянии. См. тем не менее:

Chantal Mouffe. Le libéralisme américain et ses critiques // *Esprit*, март 1987, p. 100–114; Alain de Benoist (ред.). *Communauté?* // Специальный номер *Krisis*, июнь 1994; André Berten, Pablo da Silvera et Hervé Pourtois. *Libéraux et communautariens*. PUF, 1997. В Германии, напротив, ведутся весьма оживленные дебаты с участием Акселя Хоннета (Axel Honneth) (Hrsg.). *Kommunitarismus*, указ. соч. (тексты Майкла Занделя, Джона Ролза, Эми Гутманн, Алистера Макинтайра, Чарлза Тейлора, Чарлза Лармора, Майкла Уолцера и Райнера Форста): Christel Zehlmann (Hrsg.). *Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung*. Hamburg: Rotbuch, 1994; Axel Honneth. Grenzen des Liberalismus. Zur ethisch-politischen Diskussion um den Kommunitarismus // *Philosophische Rundschau*, 1991, 1–2, p. 83 и далее.

²⁰ *Modernité et morale*. PUF, 1993, p. 20.

²¹ Это слово здесь следует понимать в англосаксонском смысле. В то время как в континентальной Европе либералы — как «люди права», так и «национал-либералы» — по определению сторонники рыночной экономики и свободного обмена, в Соединенных Штатах слово «либерализм» имеет исключительно политический смысл и относится только к доктрине индивидуальной свободы, ограничения власти и договорного принципа. «Либералы» — противники как левых, так и консерваторов. В этих рамках часто вполне допустимо вмешательство государства в экономику ради достижения социальной справедливости. Что полностью отвергают либертарианцы, для которых важны как политический, так и экономический аспекты: они — сторонники «минимального государства», допускающие его существование, только если оно не нарушает вообще никаких прав. Таков, например, Роберт Нозик (*Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books, 1974 и Oxford: Basil Blackwell, 1974, фр. пер.: *Anarchie, État et utopie*. PUF, 1988) или Джеймс Бьюкенен (James M. Buchanan), основатель школы «Public Choice» (*Les limites de la liberté. Entre l'anarchie et le Léviathan*. Litec, 1992), или полагающие всякое государство по определению незаконным и безнравственным «анархо-капиталисты», такие как Дэвид Фридман (David Friedman. *Vers une société sans État*. Belles Lettres, 1992) или Мюррей Ротбард (Murray Rothbard. *L'éthique de la liberté*. Belles Lettres, 1991).

²² См.: John Rawls. *A Theory of Justice*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1971 et London: Oxford University Press, 1971 (фр. пер.: *Théorie de la justice*. Seuil, 1987); *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993 (фр. пер.: *Libéralisme politique*. PUF, 2001); *Justice et démocratie*. Seuil, 1993; Ronald Dworkin. *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1977 и London: Duckworth, 1977 (фр. пер.: *Prendre les droits au sérieux*. PUF, 1995); *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press, 1985 (фр. пер.: *Une question de principe*. PUF, 1996); *Law's Empire*. Cambridge, 1986 (фр. пер.: *L'empire du droit*. PUF, 1994); Bruce Ackerman. *Social Justice in the Liberal State*. New Haven: Yale University Press, 1980. В той же либеральной оптике см. также: Alan Gewirth. *Reason and Morality*. University of Chicago Press, 1978; *Human Rights. Essays in Justification and Applications*. University of Chicago Press, 1982; Amy Gutmann. *Liberal Equality*. Cambridge University Press, 1980; Ian Shapiro. *The Evolution of Rights in Liberal Theory*. Cambridge University Press, 1986; Onora O'Neill. *Constructions of Reason*. Cambridge University Press, 1989.

²³ *Le libéralisme moderne. Analyse d'une raison économique*. PUF, 1984.

²⁴ См.: Macpherson. *Democratic Theory. Essays in Retrieval*. Oxford: Clarendon Press, 1973, p. 199.

²⁵ См. нашу статью «*Minima Moralia (2)*»: *Krisis*, avril 1991, p. 16–25.

²⁶ Henry Sidgwick. *The Methods of Ethics*. London: Macmillan, 1874 and 1907. Сторонник утилитаризма, Сидгвик вообще считается одним из основных представителей англосаксонской философии второй половины XIX века. Ролз цитирует его с огромным почтением. См.: J. B. Schneewind. *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1977; Bart Schultz (ed.). *Essays on Henry Sidgwick*. Cambridge University Press, 1992.

²⁷ *Modernité et morale*, op. cit., p. 46.

²⁸ См.: *A Theory of Justice*, op. cit., p. 92–93; Justice as Fairness: Political not Metaphysical // *Philosophy and Public Affairs*, été 1985, p. 223–251 (фр. пер.: *La théorie de la justice comme équité: une théorie politique et non pas métaphysique* // Catherine Audard, Jean-Pierre

Dupuy et René Sève, éd. // *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*. Seuil, 1988, p. 308). См. также: The Priority of Justice and Ideas of the Good // *Philosophy and Public Affairs*, осень 1988, p. 251–276 (фр. пер.: La priorité du juste et les conceptions du bien // *Justice et démocratie*, op. cit., p. 285–320).

²⁹ *A Theory of Justice*, op. cit., p. 30. Это вообще главный аргумент, выдвигаемый Ролзом против утилитаризма.

³⁰ *Anarchy, State and Utopia*, p. 32–33.

³¹ *Liberalism and Its Critics*, op. cit., p. 4.

³² Liberalism as a Threat to Democracy? / Francis Canavan (ed.) // *The Ethical Dimension of Political Life*. Durham: Duke University Press, 1983, p. 29.

³³ Liberalism / Stuart Hampshire (ред.) // *Public and Private Morality*. Cambridge University Press, 1978.

³⁴ *Modernité et morale*, op. cit., p. 165.

³⁵ Определение «*neutral political concern*», похоже, принадлежит либералу Джозефу Рэсу. См.: *Midwest Studies in Philosophy*, 1982. См. также: Will Kymlicka. Liberal Neutrality and Liberal Individualism // *Ethics*, 1989.

³⁶ *Liberalism and Its Critics*, op. cit., p. 5.

³⁷ «Этот идеал, — пишет Чарлз Лармор, — означает также, что как концепция благой жизни остается под вопросом, так и никакое решение государства не может быть оправдано исходя из его заранее предполагаемого верховенства или подчиненности» (*Patterns of Moral Complexity*. Cambridge University Press, 1987, p. 47).

³⁸ Идея о том, что только нейтральная политическая власть может гарантировать социальный мир между индивидами, полагаемыми разделенными атомами, иными словами, агентами, чья социальная функция есть лишь приложение к их природе, уже присутствует у Уильяма Оккама вместе с представлениями об абсолютном (*potentia absoluta*), но фундаментально не определимом божественном могуществе.

³⁹ Этот «запас», давший место дебатам, которых мы здесь не касаемся, подробно раскрыт Джоном Ролзом в его последних трудах (см.: *Justice et démocratie*, указ. соч., особ. гл. 5 и 7). Он

помогает понять ограниченность и в конечном счете тавтологичность либеральной теории, которая, декларируя нейтральность в отношении различных концепций благой жизни, на деле не учитывает позиций тех, кто не разделяет ее собственных принципов.

⁴⁰ См.: J. Douglas Den Uyl. *Freedom and Virtue* // Tibor R. Machan. *The Libertarian Reader's*. Totowa: Rowman & Littlefield, 1992, p. 211–255.

⁴¹ *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, art. cit., p. 82. По проблематике справедливости в ее взаимоотношениях с либеральной идеологией см. также: Serge-Christophe Kolm. *Justice et équité*. Editions du CNRS, 1972; *Le contrat libéral*. PUF, 1985; Otfried Höffe. *L'État et la justice*. J. Vrin, 1988; Jean-Pierre Dupuy. *Le sacrifice et l'envie*. Calmann-Lévy, 1992; Jean Ladrière et Philippe van Parijs (ред.). *Fondements d'une théorie de la justice*. Louvain-la-Neuve 1984; Philippe van Parijs. *Qu'est-ce qu'une société juste?* Seuil, 1991; Salvatore Vecca. *La società giusta*. Milano: Il Saggiatore, 1982.

⁴² Для либералов, пишет Алистер Макинтайр, общество есть «не что иное, как арена, на которой индивиды добиваются того, что в длительной перспективе им удобно и полезно»; оно тем самым составляет «собрание чужаков, каждый из которых преследует свой собственный интерес при минимуме возможного принуждения» (*After Virtue*, op. cit., p. 236, 251).

⁴³ Allen E. Buchanan. *Assessing the Communitarian Critique of Liberalism*, art. cit., p. 852–853; Stephen Holmes. *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

⁴⁴ См. по этому вопросу: Michael J. Sandel. *Liberalism and the Limits of Justice*, op. cit., p. 31 et 183. Либеральные авторы живо отреагировали на эту двойную критику тезиса о «возмещении» («исправлении»), поскольку коммунитаристы удручены тем, что современное общество отдает первенство не благу, а справедливости тезиса о пропорциональности (при сегодняшней политике справедливость занимает такое место, что коммунитарность еще слабее, чем прежде). Важно, что логической связи между этими двумя положениями нет, но в конце концов оба они ведут к тезису о том, что справедливость тоже не имеет ценности сама по себе, поскольку в «идеальной» ситуации она не нужна (см.: Allen E. Buchanan, art. cit., p. 877).

⁴⁵ См.: Richard Rorty. The Priority of Democracy to Philosophy / Merrill D. Peterson et Robert C. Vaughan (ed.) // *The Virginia Statute for Religious Freedom*. Cambridge University Press, 1988.

⁴⁶ См.: J.C. Merquio. For the Sake of the Whole // *Critical Review*, été 1990, p. 301–325.

⁴⁷ «Индивид, — пишет Жан-Люк Нанси, — только осадок раствора. По своей природе — как указывает само его наименование, он есть атом, нечто неделимое, — индивид раскрывается как абстрактный продукт распада, „иной“ и симметричный образ имманентного, абсолютно отделенная вещь-для-себя, взятая как исток всего и в-себе-стояние. <...> Мир не создан как совокупность атомов. Он создан как *отклонение*. Нужны склонность или склонение одного в направлении другого, одного другим или одного к другому. <...> Индивидуализм есть непоследовательный атомизм, забывающий, что атомное ядро тождественно миру в целом. Вот почему вопрос о сообществе несовместим с метафизикой субъекта — индивида или же тотального государства, — то есть с метафизикой абсолютной вещи-для-себя» (Op. cit., p.17).

⁴⁸ Коммунитаристская критика исходит в основном от таких авторов, как Джон Ролз. Фридрих А. Хайек также признает первичность социального, но делает из этого радикально иные выводы: общество всегда превышает индивида, но последний, отказывая обществу в его перемоделировании, обретает через это свою свободу. См.: B. Crowley. *The Self, the Individual and the Community. Liberalism in the Political Thought of F. A. Hayek and Sidney and Beatrice Webb*. Oxford University Press, 1987.

⁴⁹ *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, art. cit., p. 84–85.

⁵⁰ «Two Concepts of Liberty», текст, воспроизведенный Майклом Занделем в *Liberalism and Its Critics*, op. cit., p. 15–36. См. также: Quentin Skinner. The Idea of Negative Liberty. Philosophical and Historical Perspectives / Richard Rorty, J. B. Schneewind et Quentin Skinner (ed.) // *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge University Press, 1984.

⁵¹ Возражая либертарианцам, Филипп ван Парис подчеркивает, что формальная свобода, которая есть всего лишь неоформленное право силы действия, не может быть основополагающей

для общества этической ценностью (*Qu'est-ce qu'une société juste?* Op. cit). С другой стороны, он пишет: «Если свобода требует права делать все, что можно захотеть, с самим собой и своей законной собственностью, она не может быть ограничена. Поступать по своему желанию в этом случае — не вопрос права. Это вопрос способов» (*Quelle réponse cohérente au néolibéralisme? // Économie et humanisme*, mars-avril 1989; переизд.: *Problèmes économiques*, 4 janvier 1990, p. 25). Эндрю Бард Шмуклер, со своей стороны, показывает, как идея свободы выбора в недрах рыночного общества обнаруживает свою иллюзорность по мере того, как агенты могут максимизировать свой выбор, только если они согласны с основными принципами этого общества. «Рынок, — пишет он, — замечательно чувствителен к нашим целям как целям социальных атомов, но он не способен реагировать на них как на цели социального сообщества. <...> Теория (рынка) делает нас автономными и разделенными образованиями — везде, кроме мест, избранных нами для собрания ради обмена. Система функционирует так, что нам очень трудно быть чем-то другим. <...> Рынок образует общество, богатое в своих раздробленных частях, но бедное в своей органической целостности» (*The Illusion of Choice. How the Market Economy Shapes Our Destiny*. Albany: State University of New York Press, 1993, p. 62–63). О парадоксальной логике личного интереса см. также: Richard H. Thaler. *The Winner's Curse. Paradoxes and Anomalies of Economic Life*. New York: Free Press-Macmillan, 1992.

⁵² *Hegel and Modern Society*, op. cit., p. 157.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, art. cit., p. 91.

⁵⁵ *Justice and the Good* / Michael J. Sandel (ed.) // *Liberalism and Its Critics*, op. cit., p. 168–169.

⁵⁶ *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, art. cit., p. 86.

⁵⁷ Ibid., p. 87. См. также: *Liberalism and the Limits of Justice*, op. cit., p. 55–64.

⁵⁸ *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 143.

⁵⁹ *Liberalism and Its Critics*, op. cit., p. 6.

⁶⁰ *After Virtue*, op. cit., p. 204–205.

⁶¹ *Liberalism and Its Critics*, op. cit., 6.

⁶² Op. cit., p. 168–169.

⁶³ *Liberalism and Its Critics*, op. cit., p. 58. Такой «мощный» коммунотаризм мы снова находим у Роберто М. Унгера (см.: *Politics. A Work in Constructive Social Theory*, op. cit., vol. 1, p. 88–89 et 194–195).

⁶⁴ *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 167.

⁶⁵ *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, art. cit., p. 91.

⁶⁶ См.: Michael J. Sandel. *Liberalism and the Limits of Justice*, op. cit., p. 150.

⁶⁷ См. об этом: Charles Taylor. *Hegel*, op. cit.; *Hegel and Modern Society*, op. cit.; Hegel: History and Politics / Michael J. Sandel (ed.) // *Liberalism and Its Critics*, op. cit., p. 177–199. Петер Бергер (Peter Berger) (On the Obsolescence of the Concept of Honour // *European Journal of Sociology*, 1970, p. 339–347), со своей стороны, показывает, что определение *зесты* означает фундаментальную связанность идентичности с социальными ролями субъектов, в то время как *достойнство*, напротив, включает в себя радикально отличную от этих ролей идентичность.

⁶⁸ Второй тезис, в отличие от первого, апеллирует к философской теории блага: сообщество остается благом, даже если люди в нем не нуждаются.

⁶⁹ *Knowledge and Politics*, op. cit., p. 102.

⁷⁰ *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983 (фр. пер.: *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*. Seuil, 1997); вариант исправленный и дополненный: Welfare, Membership and Need / Michael J. Sandel (ред.) // *Liberalism and Its Critics*, op. cit., p. 200.

⁷¹ Для Уилла Кимлика, напротив, точка зрения Маркса остается ближе к либеральной, чем к позициям коммунотаристской критики, поскольку коммунизм, как он считает, призван освободить человечество от его социальных вменений, которые коммунотаристы полагают образующими идентичности, а либералы — «препятствиями на пути к свободе» (см.: *Liberalism, Community and Culture*, op. cit.; *Marxism and the Critique of Justice*, p. 100–131).

См. также: А. Buchanan. *Marx and Justice. The Radical Critique of Liberalism*. London: Methuen, 1982.

⁷² Roundtable on Communitarianism // *Telos*, été 1988, p. 3.

⁷³ The Communitarian Critique of Liberalism // *Political Theory*, février 1990, p. 23.

⁷⁴ См.: Michael J. Sandel. *Democrats and Community*, art. cit.

⁷⁵ The Politics of Meaning // *Tikkun*, сентябрь–октябрь 1993, p. 19–26 и 87–88.

⁷⁶ См.: Tim Luke. Community and Ecology // *Telos*, été 1991, p. 69–79.

⁷⁷ См.: G.A. Pocock. *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton University Press, 1975; Gordon Wood. *The Creation of the American Republic, 1776–1787*. University of North Carolina Press, 1969.

⁷⁸ См.: Benjamin R. Barber. *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age* (фр. пер.: *Démocratie forte*. Desclée de Brouwer, 1997). Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984.

⁷⁹ Марсель Гоше даже говорил о «сущностно не коммунитарном пространстве национального» (*Le mal démocratique* // *Esprit*, октябрь 1993, p. 82). См. также: Paul Piccone. The Crisis of Liberalism and the Emergence of Federal Populism // *Telos*, automne 1991, p. 7–44. Поль Пиккон высказывается в пользу создания «малых органических автономных общин», позволяющих установить истинную демократию соучастия в рамках федерализма.

⁸⁰ *La citoyenneté et la critique de la raison libérale*, art. cit., p. 102.

ВТОРОЙ ЛИК СОЦИАЛИЗМА

Гитлер одержал бы настоящий реванш *a posteriori*, если бы мы из-за ужасов, связанных с национал-социализмом, запретили себе исследовать пути, ведущие к национальному социализму.

*Жан-Франсуа Кан
(«Нувель литтерэр»)*

Определение социализма

Не существует ни одного четкого определения социализма, в отношении которого имелось бы всеобщее согласие. По Прудону, «социализм — это всякое стремление к улучшению общества». Такое определение, однако, нас далеко не уведет — в этом случае социалистом можно назвать почти всякого человека. Противопоставление социализма индивидуализму тоже недостаточно: социалистическое общество у Маркса описывается как весьма индивидуалистическое во многих аспектах. С другой стороны, такого автора, как Фурье, можно одновременно причислить и к социалистам, и к индивидуалистам. Любопытно отметить здесь достаточную близость между социализмом и анархизмом: Прудона, к примеру, считают своим мэтром как социалисты, так и анархисты. Более того, исторически расхождения между социалистами и анархистами сводились чаще всего лишь к вопросам тактики.

Некоторые видят в социализме сугубо современный феномен, неразрывно связанный с появлением индустриального общества и рабочего движения. Сорель в 1906 году говорил о «метафизике нравов», а Вернер Зомбарт считал социализм «интеллектуальным отражением» стремления пролетариата к освобождению. Для других авторов социализм несводим ни к рабочему движению, ни к идеологии промышленного пролетариата. Многие рассматривают его как тенденцию (к «равенству», к «справедливости», к «революции»), которая присутствует и проявляется в человеческой истории постоянно — от Платона, израильских пророков и ранних христиан вплоть до иранской секты Бабидов (изучению которой посвятил свое исследование Гобино — «Религии и философии Центральной Азии»), через великих утопистов XVI–XVII веков, Томаса Мора, Мюнцера и Кампанеллу*.

В своей книге «Конструктивный социализм» (1933) Генри де Ман определил социализм как «современную форму вечного восстания против всякой эксплуатации, против всякого угнетения, против всякой несправедливости». Социализм, таким образом, предшествовал появлению буржуазии, как сама буржуазия предшествовала возникновению капитализма. Таким образом, социализм логично рассматривать «не как учение пролетариата, но как учение для пролетариата».

Попытки определить социализм через те средства, которые он использует (ограничение прав собственности, огосударствление, национализация предприятий и т. д.), тоже не дает нам полноты картины. С одной стороны, одинаковые средства могут служить противоположным целям: юри-

* К этой категории относится и выдающийся русский ученый Игорь Шафаревич, развивший в своей блестящей книге «Социализм как явление мировой истории» надвременную типологию социализма как уникального перманентного танатофильского импульса человеческой цивилизации. (*Примеч. переводчика.*)

дическая структура сама по себе не позволяет досконально определить социальную функцию. С другой стороны, ни одно из этих средств не является обязательным для различных типов социализма.

Во Франции социалистическое движение всегда разделялось на «государственников» (Луи Блан) и анти-государственников (Фурье, Виктор Консидеран, Прудон). Один из классических трудов бельгийского социализма называется «Социализм против государства» (Эмиль Вандервельде). Ярый противник государственного и правового вмешательства в частную жизнь, Прудон предлагал идею «мутуализма», которая не предполагала отмены частной собственности на средства производства. Аристотель же, напротив, в отношении Левкада утверждал, что в основании олигархической системы лежит принцип неотчуждаемости владений и что переход к частной собственности означал декаданс режима и наступление эры демократии. (Точно так же в прусском государстве ограничения частной собственности были введены не ради «социализма», но для укрепления положения земельной аристократии, рассматриваемой как костяк общества.)

Связь между социализмом и демократией тоже неочевидна. Не только демократии не обязательно быть социалистической, но и социализм отнюдь не всегда бывает демократическим. Социализм Платона, в котором только правящие касты не имеют права обладать частной собственностью, основывается на идее фундаментального неравенства людей. Стремление к справедливости в этом случае отнюдь не подразумевает отмены этого неравенства. Социалистическое государство иезуитов в Парагвае в XVII веке было вместе с тем абсолютной теократией. Уже в наше время Прудон, теоретик «организационного плюрализма», постоянно противопоставляет федерализм, гарант свободы, демократии, являющейся централизаторской

и диктаторской по своей природе. «Демократия в той же мере является свободой, — писал он, — в какой Иуда является Христом». Сорель, которого Лукач в эссе о «деструкции рассудка» относит к числу величайших представителей иррационального в политике, критикует демократию еще более жестко.

Антонио Грамши, не колеблясь, написал следующее: «Никакое государство не может существовать без правительства, состоящего из очень небольшого числа людей, обладающих при этом наилучшими способностями и максимальной дальновидностью. Пока государство исторически необходимо, пока сохраняется необходимость править людьми — каким бы ни был правящий класс, — всегда будет стоять проблема вождей, проблема вождя. Есть социалисты, считающие себя марксистами и революционерами, а значит, признающие необходимость диктатуры пролетариата, но при этом отрицающие диктатуру вождей, отрицающие индивидуализацию, персонификацию власти. При этом они хотят диктатуры, но отрицают единственно исторически возможную ее форму. Все это разоблачает не только этих мыслителей, но и всю политическую линию, которой они следуют...» («Ordine Nuovo», 1 марта 1924)

Видимо, ближе всего к истине стоит Вернер Зомбарт, противопоставляющий социализм как принцип системы или особого общественного строя социализму как стилю определенной ментальности, с одной стороны, и социализму как синониму «прогресса» и «теории классовой борьбы», с другой. В конечном счете он определяет социализм как «общественный нормативизм» или «такое состояние общественной жизни, при котором поведение индивидуума диктуется в принципе обязательными нормами, проистекающими из интересов политической общины и воплощающимися в „номосе“ (качественном традиционном порядке)» («Немецкий социализм»).

Социализм и нация

Итак, совершенно очевидно, что единого социализма не существует. Есть разные «социализмы». В системе идей, как и в других областях, не существует замкнутых систем. Даже если некоторые философские, религиозные или политические учения претендуют на «универсальность» — т. е. пытаются оправдать свою особость апелляциями к якобы «всеобщей» природе, — они всегда несут на себе отпечаток тех народов, в лоне которых они рождаются и развиваются. Лютер говорил: «Нужно, чтобы в каждой стране был свой собственный демон». Нужно также, чтобы в каждой стране были свои собственные боги — своя собственная манера восприятия и понимания идеологии. Так же как христианство исторически разделяется на латинский католицизм, северный протестантизм и православно-византийский культ, социализм меняется от народа к народу, приобретая различные качества.

Уже в 1835 году один из первых социалистов, Виктор Консидеран, выдвинул проблему исторического выяснения того, «связаны ли между собой физиологические различия разных народов и различия социальных систем, соответствующих каждому из них», а также вопрос изучения «исторических корреляций между расовыми особенностями и разнообразием социальных систем».

Термин «раса» употреблялся им в переносном смысле. Этим термином в то время обозначали этнические особенности народа, коренящиеся в его специфической истории. Речь, таким образом, шла не о расовом делении на биологическом, изначальном уровне, но о «расах предназначения», о «расах, созданных историей» (Густав Ле Бон), совпадающих с понятием «народа», т. е. совокупности людей, которые благодаря общности исторического и культурного опыта приобрели общие и относительно стабильные психологические характеристики. Монтескье называл это

«общим духом» каждой нации. Эдмон Ласкин, знаменитый французский социалист, писал: «Есть столько же „социализмов“, сколько народов. Социализм не может передаваться от народа к народу без того, чтобы полностью не поменять свое содержание». И далее: «Социализм от страны к стране, от народа к народу облекается в самые неожиданные, самые разнообразные и подчас противоположные формы. У одних он космополитичен, у других — националистичен. У одних — либерален, у других — авторитарен. У одних — демократичен, у других — автократичен. У одних — религиозен, у других — атеистичен. Все зависит от среды, расы и национальной традиции».

Та же идея высказана Сорелем: «Есть столько же „социализмов“, сколько великих наций». Одна из книг Артура Мюллера ван ден Брука так и называется: «Каждый народ имеет свой собственный социализм» («Jedes Volk hat seinen eigenen Sozialismus»).

В своих книгах «Социализм у разных народов» и «Национальный социализм» Ласкин различает британский социализм фабианского типа — традиционный и реформистский; эгалитарный и «революционный», подчас «путчистский» французский социализм; легалистский и парламентский социализм немцев; прагматистский американский социализм, стремящийся быть как можно менее доктринальным; ирландский социализм, отмеченный «лихорадочным кельтским энтузиазмом», и т. д.

Объективно совершенно очевидно, что интернационального социализма просто не может быть. Но на теоретическом уровне существует фундаментальная оппозиция между национальным социализмом (сам факт существования которого исторически не подлежит никакому сомнению и который учитывает национальный фактор подчас настолько, что его обратному влиянию подвергается и сама социалистическая доктрина) и интернационалистским социализмом (который отказывается от учета национального

фактора и тем самым пытается обойти или сознательно замолчать законы реальности). Карл Маркс — один из классических представителей этого второго течения. Первая тенденция ярче всего выражена у Платона, Мора, Кампанеллы, Фихте (который в 1800 году, развивая идеи Фридриха Листа, выступал за экономику автаркийного социалистического государства), Шлейермахера, Лоренца фон Штала, Иохана Родбертуса, Альберта Шефле, Фердинанда Лассалья, Карла Марло, Адольфа Хельда, Генри де Мана, Сореля, Прудона и т. д.

Учет национального фактора имеет для социалистического учения очень важные последствия. В первую очередь, это влечет за собой отказ от абсолютизации классовой борьбы и, соответственно, новое определение «народа», понимаемого отныне не как социоэкономический конгломерат, объединяющий в себе часть граждан, но как всю совокупность людей прошлого, настоящего и будущего, каждый из которых принадлежит данной конкретной общине.

Марксистский социализм основывается на классовой борьбе (отождествленной с двигателем исторического прогресса), на доктрине ненависти, результатом которой должны стать, с одной стороны, разрушение коллективной идентичности и стирание национальных границ, а с другой — создание в рамках каждой нации условий для перманентной гражданской войны. В национальном социализме также речь идет о классовых противоречиях, но рабочий класс тем не менее сохраняет здесь определенное единство интересов с другими классами. Национальный социализм не отрицает классовой борьбы, он лишь отказывается от возведения ее в абсолют. «Этот социализм, — пишет Эдмон Ласкин, — утверждает, что вопреки всем внутренним противоречиям и проблемам все классы нации солидарны в общей борьбе за ее интересы, и эти противоречия не выходят за рамки самой этой нации».

Вернер Зомбарт определял «немецкий социализм» как «социализм релятивистский, адаптированный в интересах всей нации, волевой, светский, языческий, — одним словом, такой, что его можно назвать „национальным социализмом“». И далее: «под общим термином „национальный социализм“ следует понимать такой социализм, который строится в рамках национального единства, который отталкивается от идеи, что социализм и национализм могут и должны прекрасно сочетаться между собой. На самом деле, не существует никаких универсально приемлемых режимов. Каждый тип режима должен соответствовать тому или иному конкретному народу».

Таким образом, социализм определяется как сфера обязательств индивидуума в отношении той общины, той нации, к которой он принадлежит. (Шпенглер говорил: «Старый прусский дух и социалистическая ментальность — это одно и то же».) Социалистическим является всякое общество, где индивидуум находится на службе общины, народа, а не наоборот. Защита же народа и защита нации — это одно и то же. Социальный вопрос и национальный вопрос — это один и тот же вопрос, рассмотренный под разными углами зрения. Обездоленные подлежат защите не только тогда, когда они принадлежат к самым неимущим экономическим слоям общества, но и тогда, когда они представляют собой угнетенный народ. Таким образом, с капитализмом надо вести отчаянную борьбу не потому лишь, что он «эксплуатирует» трудящихся, но и потому, что он по своей природе является интернациональным и космополитическим.

Социализм и героизм

Так как построение социализма зависит от энергии и темперамента каждого народа, никакой исторической неизбежности в этом вопросе просто не существует. История отнюдь

не сводится к борьбе классов. У нее нет ни заданной цели, ни конца. Мессианиззм Маркса следует полностью отбросить. Разоблачая иллюзии прогресса, Сорель в то же время опровергал идею о «фатальности рабочего движения».

Интернациональные социалисты ставят чаще всего во главу угла экономику. Артуро Лабриола утверждает, что «социализм есть факт чисто экономической природы». Даже для Маркса подобное утверждение было бы спорным. Фон Шеель видел в социализме «политическую экономию класса трудящихся». Сен-Симон хотел «заменить в пределе управление людьми на администрирование предметов», т. е. полностью подменить политику экономикой. Каутский понимал социализм как «демократическую организацию экономической жизни» и т. д. Национальный же социализм, со своей стороны, напротив, утверждает в качестве точки отсчета идею того, что чисто экономические параметры являются в общественной жизни не столько основополагающими, сколько одними из важнейших.

Отсюда проистекает идея о примате не экономики, но именно политики в качестве высшей инстанции постоянного преобразования общества. Зомбарт утверждал, что «нация определяется не общим понятием „мы“, но высшей Идеей, политическим объединением во имя реализации высокой цели». Он считал, что исторической задачей национального социализма является «исход из пустыни экономического века» и создание общинного «историко-реалистичного» строя, позволяющего всему народу выйти на особый, «благодатный» уровень культуры.

Проклиная деперсонализацию и отрыв от корней, которые явились прямыми следствиями «экономического века», Зомбарт обрушивался также на «комфортизм», т. е. на форму практического материализма, который «является извращением человеческой морали в сторону ценности удовольствия и с необходимостью влечет за собой разложение всего социального тела». «„Комфортизм“, — поясняет он, — это

не просто внешняя форма существования, это особый подход к оценке самой жизни. Этот феномен относится не к миру вещей, но к миру духа, именно поэтому ему подвержены не только богатые, но и бедные».

В своей книге «Торгаши и герои» («Haendler und Helden») Зомбарт противопоставляет «торгашескую ментальность» «ментальности героической». «Торгашеская ментальность» неразрывно связана с понятием «интереса», «выгоды»: она основывается на принципах «благополучия» и прибыли. «Героическая ментальность» связана с «идеей»: ее фундаментом является представление о жизни как задании, которое необходимо исполнить, императиве служения и самоотверженности. «Сущность „торгашеского“ в том, чтобы требовать и стяжать, сущность „героического“ в том, чтобы жертвовать». Иными словами, «торгашеская ментальность» ставит перед жизнью следующий вопрос: «Что ты, жизнь, можешь мне дать?» Ее идеал — наибольшее количество материального благосостояния для максимального числа индивидуумов. «Ее добродетелями являются те, которые гарантируют коммерсантам мирное сосуществование. Это чисто отрицательные ценности, так как они требуют, чтобы мы не делали того, что сама наша природа заставляет нас делать. Добродетели торгашей — это умеренность, сдержанность, приспособленчество, лояльность, смиренность, терпение и т. д.». Героическая ментальность во всем прямо противоположна торгашеской. Ее ценности, напротив, положительные, созидательные, «дающие»: самоотреченность, верность, честность, чувство почитания, смелость, уважение, подчинение, доброта.

«Торгаши и герои — вот два полюса великого противостояния, два экстремума ориентаций человечества», — заключает Зомбарт. Можно сказать при этом, что существует два типа социализма: социализм меркантильный, торгашеский и социализм героический. Во имя этого героического социализма Зомбарт проклинает всякую «суггестивную кон-

курению» (рекламу) и возведение в абсолют принципа рентабельности. Он выступает также за плановую и иерархизованную экономику, основанную на принципе удовлетворения потребностей вопреки принципу наживы.

Уже Сорель в его критике «панургизма» предвосхищает анализ «комфортизма» Зомбарта. Постоянно сравнивая революционера с наполеоновским солдатом, Сорель воспекает героические ценности, которые он считает наиболее редкими и высокими. Миф «всеобщей стачки» в его системе является источником конкретного героизма. Выше всего он ставит «благородное»: «„благородство“ умерло в буржуазии, она обречена на то, чтобы не иметь морали».

В национальном социализме мы сталкиваемся также с особой концепцией труда, понятого не как сущностная «эксплуатация», не как сфера недостойного и проклятого, но как способ самооблагораживания, как возможность полной реализации той привилегии, которой является само пребывание в мире (*Dasein als Dienst*). Для Сореля наилучший работник — это одновременно и наилучший революционер: только хороший труженик способен быть истинным борцом. Вкус к прекрасно выполненной работе не противоречит социалистическим требованиям, но, напротив, полностью им соответствует. «Чтобы обеспечить победу в грядущей битве, — пишет Сорель, — необходимо научить молодежь любить свою работу, научить ее оценивать все то, что она делает, как произведение искусства, всегда требующее максимального совершенства».

Национальный социализм стремится не пролетаризировать нацию, но депролетаризировать труд. Генри де Ман уточняет, что это означает «снятие классовых противоречий между капиталистами и наемными рабочими путем наделяния государства полномочиями фиксировать социальные условия производства по мере общественной потребности». Прудон, критикуя в марксизме «религию нищеты», высказывал сходную идею: «человечество должно найти третий

путь, равно удаленный как от частнособственнического капитализма, так и от коммунистического социализма».

Такой тип социализма хочет не освободить человека от всякого бремени существования, напротив, увеличить число заданий для того, чтобы увеличить силы. «Постарайся исполнить свой долг, и ты сразу же поймешь, на что ты годен», — писал Гете. Шопенгауэр утверждал: «Жизнь это не подарок, которым надо наслаждаться, это задание, это долг, который надо исполнить». И наконец, Ницше: «Что вообще значит счастье? Разве я мечтаю о счастье? Я мечтаю о моем деле».

Перспективы

Борьба между национальным социализмом и социализмом интернационалистским является исторической константой, которую мы обнаруживаем практически во всех рабочих движениях всех стран. Ярче всего она отразилась в идеологической полемике Маркса и Лассаля. Но и после них она продолжалась с той же силой и продолжается до сих пор. Если, с одной стороны, национальный социализм во многих аспектах вообще сливается с национализмом — показательно, что Жан Жорес в качестве предшественников социализма упоминает Лютера, Канта, Фихте и Гегеля, т. е. тех людей, которых не без основания считают основополагающими теоретиками современного национализма, — то социализм интернационалистский все дальше отдалается от рабочего класса, сливаясь с чистым космополитизмом, «циммервальдизмом», сдвигаясь «вправо», конвергируя с буржуазным миром. Артур Мюллер ван ден Брук определил этот феномен следующей максимой: «Там, где кончается марксизм, начинается социализм». И сегодня во Франции существует то же глубинное противоречие между космополитическим «либерализмом» Миттерана и национальной

ориентацией социалистов линии Жана-Пьера Шевенмана, который утверждает, что «задачей социализма является реализация национальной независимости и историческое возрождение Европы».

С течением времени крах и неснимаемая противоречивость интернационалистского социализма становится все более очевидной. Повсюду сегодня сторонники социализма стараются максимально учитывать национальный фактор. Даже в рамках современного марксизма есть попытки интегрировать «национальную теорию» в рамки ортодоксальной догматики.

Полемика все же не закончена. Многие аспекты этого идеологического спора остаются все еще неопределенными. Но как бы то ни было, сегодня история ясно показывает, что если социализм как учение имеет какое-то будущее — а социальная база для этого все еще наличествует, поскольку капиталистический мир не способен сам по себе снять глубиннейшие противоречия, заложенные в нем, не способен дать адекватного ответа на вызов «социальной несправедливости», нищеты, эксплуатации и т. д., — то это будущее лежит в сфере национального социализма, предлагающего реалистичную и радикальную альтернативу «торгашеской логике» торжествующего, но исторически обреченного буржуа.

Закончим словами Вернера Зомбарта: «Всякий, кто отказывается от химеры единой мировой республики, не может и не должен игнорировать императивы социальной эволюции, ограниченной пределами нации».

ДЕМОКРАТИЯ ПРЕДСТАВИТЕЛЬНАЯ И ДЕМОКРАТИЯ СОУЧАСТИЯ

Представительная демократия, по сути своей либеральная и буржуазная, при которой уполномоченные через избрание лица воплощают народную волю в нормативно-управительные акты, сегодня является наиболее распространенным политическим режимом в странах Запада. В результате демократию и представительство обычно уже рассматривают как синонимы. Между тем история политико-правовых идей показывает, что это совсем не так.

Главные теоретики представительного правления — Гоббс и Локк. Согласно как первому, так и второму, народ по взаимному соглашению делегирует правителям свой суверенитет. Причем у Гоббса такое делегирование вообще носит всеобщий характер. При этом ни о какой демократии речь не идет: напротив, в результате абсолютной властью наделяется монарх («Левиафан»). Для Локка такое делегирование условно: за отказ от суверенитета народ получает взамен гарантии своих фундаментальных прав и индивидуальных свобод. Однако народный суверенитет в период между выборами, находясь как бы в подвешенном состоянии до тех пор, пока правители соблюдают условия договора, оказывается в не меньшей степени отчужденным.

Руссо, со своей стороны, видит в демократических требованиях противоположность любому представительному режиму. По его представлениям, никакого контракта между народом и правителями нет: их отношения проистекают исключительно из закона. Правитель — только орудие воли народа, уполномоченный осуществлять исполнительные функции. Он даже не облечен властью, проистекающей из всеобщего волеизъявления; скорее народ через него управляет сам. Аргументация Руссо очень проста: если существует представительство, то власть уже в руках представителей, а не народа; в этом случае он более не есть суверен. Народ-суверен — «коллективное существо», представлять которое может только он сам. Отказывать ему в суверенитете означает то же самое, что отказывать в свободе, то есть обрекать на саморазрушение. Как только народ избрал своих представителей, «он раб, ничто» (*Об общественном договоре*, III, 15). Сама же свобода, будучи неотменяемым правом, включает в себя всю полноту осуществления, без которой не может быть истинного политического гражданства. Таким образом, народный суверенитет может быть только неделимым и неотчуждаемым. Всякое представительство есть его отвержение.

Если все же предположить, что демократия — это именно режим, основанный на суверенитете народа, не прислушаться к Руссо невозможно.

Что есть демократия? Форма правления, соответствующая принципу идентичности управляемых и управляющих, то есть народной воли и закона. Сама по себе такая идентичность есть отсылка к субстанциальному равенству граждан, то есть к констатации их равного членства в одном и том же политическом сообществе. Сказать, что народ есть не по сущности своей, но по призванию суверен, будет означать, что вся публичная власть и законы происходят только от него. Управленцы суть лишь исполнительные агенты, обязанные соотносить свои действия с целями, опре-

деляемыми общей волей. Их роль должна быть сведена к минимуму: представительный мандат, если не соответствует целям и проектам, выработанным общей волей, теряет всякую силу.

Все это строго противоположно тому, что есть сегодня. В либеральных демократиях предпочтение отдается прямому представительству, точнее, «представительству-воплощению». Представитель, далеко не просто «уполномоченный» выражать волю своих избирателей, одним фактом своего избрания сам *воплощает* эту волю. В результате избрание как таковое оказывается оправданием его действий уже не в соответствии с волей тех, кто его избрал, но со своей собственной — иными словами, он полагает дозволенным распоряжаться собственным голосом по своему усмотрению.

Такая система с самого начала была причиной непрерывной критики парламентаризма, с новой силой возобновленной сегодня в ходе дебатов о «дефиците демократии» и «кризисе представительства».

При представительной системе, когда избиратель путем голосования делегирует тому, кто его представляет, свою политическую волю, центр тяжести власти неколебимо сосредотачивается не у народа, но внутри представительного корпуса и партийных перегруппировок. Политический класс в обстановке всесмещения быстро формирует олигархию профессионалов, защищающую свои собственные интересы. Сегодня же, когда наделенные полномочиями принимать решения часто получают их не через избрание, а через кооптацию или назначение, к ней добавляется олигархия «экспертов», высших функционеров и технократов.

Правовое государство, столь возвеличиваемое — вопреки всем двусмысленностям самого термина — либеральными теоретиками, не становится тем, что способно по своему естеству исправить такое положение. Основанное на совокупности формально-юридических процедур и правил, оно

оказывается безразличным к специфическим задачам политики. Из сферы его заинтересованностей изъяты какие-либо ценности, и в результате образуется пустое пространство, открытое лишь противостоянию интересов. Законы приобретают силу только из факта их легальности, то есть соответствия Конституции и процедуре их принятия. Тем самым сама легитимность сводится к легальности. Такая позитивистско-легалистская концепция легитимности есть как бы приглашение к почитанию институтов как таковых, имеющих цель в самих себе, без того, чтобы народная воля имела возможность их изменять и контролировать их исполнение.

Так, при демократии легитимность власти зависит не только от соответствия закону и даже не от конституционности, но прежде всего от соответствия практики управления целям, утвержденным всеобщей волей. Поэтому справедливость и пригодность законов основана не только на деятельности государства или законотворческой деятельности стоящей у власти партии. Так же точно и легитимность права не может быть гарантирована только лишь конституционным контролем: чтобы право было легитимным, оно должно отвечать возлагаемым на него гражданами ожиданиям и включать в себя цели, ориентированные на всеобщее благо. Наконец, невозможно говорить о легитимности Конституции, когда за учредительной властью не признается возможности изменять ее форму и содержание. Отсюда проистекает, что полномочия учредительной власти не могут быть полностью делегированы или отчуждены — она не просто выше Конституции и конституционных законов, но и сама их порождает.

Очевидно, что полностью перейти к представительному правлению невозможно, ибо сама идея правящего большинства сталкивается в современном обществе с непреодолимыми трудностями. Представительство, являющееся

всего лишь крайним средством, не соединимо на самом деле с демократическим принципом. Оно в значительной степени должно быть скорректировано запуском механизма «демократии соучастия», называемой также прямой или непосредственной демократией. Такая переориентация сегодня представляется необходимостью, вытекающей из общего социального развития.

Кризис институциональных структур и исчезновение основополагающих «великих дискурсов», увеличивающееся разочарование электората в политических партиях классического типа, возобновление работы ассоциаций, появление новых социальных или политических движений (экологических, регионалистских, идентитарных), для которых характерна защита не *интересов* как предметов сделки, но экзистенциальных *ценностей*, создает основы для возможности восстановления истинной гражданской активности.

С другой стороны, кризис государства-нации как феномена, в заметной степени порожденного глобализацией экономической жизни и развертыванием явлений планетарного масштаба, может быть преодолен двумя способами: сверху, через различные попытки воссоздать на сверхнациональном уровне координацию и эффективность принимаемых решений, позволяющих хотя бы частично управлять процессом глобализации; и снизу, через новое обретение значимости малых политических объединений и местных автономий. Обе тенденции, не только не взаимопротивоположные, но и взаимодополняющие, претендуют на обретение способа преодоления дефицита демократии, что и декларируется их сторонниками.

Однако политический пейзаж претерпевает и иные изменения. Справа мы видим распад старого «гегемонистского блока», связанный с тем, что у капитализма более нет средств для альянса со средними классами — по причине завершения его запоздалой модернизации, а также по причине роста издержек производства и транснационализации

капитала, ускоренной кризисом. Но в то же время, пока средние слои пребывают в некоей растерянности, народные массы оказываются все более и более разочарованы правлением левых, которые, отбросив практически все принципы, начинают неуклонно отождествлять свои цели с интересами высшего сегмента средней буржуазии. Иными словами, средние классы более не чувствуют, что их интересы представляют правые партии, а народные массы видят, что их предали и покинули левые.

К этому можно добавить, что стирание старинных разделений, крушение всех моделей, расшатывание великих идеологем модерна, всемогущество рынка, предоставляющего (от случая к случаю) средства к существованию, но не смыслы сущего, вновь поднимают критический вопрос о смысле присутствия человека в мире, его индивидуально-го и коллективного существования, и это тогда, когда экономика создает все больше благ и услуг при все меньшем участии в этом человека и его труда, что ведет к растущему числу увольнений в ситуации и так уже отмеченной безработицей, сокращением занятости, страхом перед будущим, неуверенностью и, в результате, агрессивностью и всяческой взбудораженностью людей.

Все эти факторы требуют радикальных перемен в области демократических практик, не могущих не вести к истинной демократии — демократии соучастия. Такое положение в обществе, становящемся все более «размытым», имеет одно принципиальное преимущество: оно способно уничтожить или скорректировать искривления представительного правления, обеспечить большее соответствие права общей воле и создать легитимность, без которой институциональная легальность — всего лишь симулякр.

Речь при этом идет об уровне больших коллективных институтов (партий, профсоюзов, церквей, вооруженных сил, школ и т. д.), все более входящих в кризис и не способных уже играть традиционную роль социальной интеграции

и посредничества, что могло бы способствовать восстановлению гражданственности. Контроль над властью более не является уделом политических партий, очень часто занимающихся только вербовкой сторонников. Основой демократии сегодня может быть только демократия соучастия.

Такая «базовая демократия» имеет целью не обобщение идущих на всех социальных уровнях дискуссий, но прежде всего определение — через изучение и апробирование — новых, наилучших процедур принятия решений, согласующихся с непосредственными ожиданиями граждан. Она уже не будет сводиться к простой оппозиции «гражданского общества» по отношению к сфере публичной власти, что было бы возвращением к господству частного интереса и возвращением политических инициатив к устаревшим властным формам. Напротив, речь идет о том, чтобы индивидуумы ощутили себя как граждане, а не как субъекты частной сферы настолько, насколько возможно раскрытие и приумножение новых публичных пространств инициативы и ответственности.

Процедура референдума (зависящая от решения правителей или народной инициативы, будет ли его результат факультативным или обязательным) есть лишь одна из форм прямой демократии — причем значение ее мы порой преувеличиваем. Еще раз подчеркнем, что политический принцип демократии состоит не в том, что решения принимаются большинством голосов, а в том, что народ является сувереном. Сам по себе голос — лишь техническое средство «открытия» и «зондирования» мнения. Это означает, что демократию как политический принцип нельзя смешивать с используемыми ею средствами, равно как и сводить к чисто арифметической, количественной идее. Качественная характеристика гражданина не вмещается в его голос. Она прежде всего заключается в открытии всех способов обнаружения согласия или, напротив, отказа от него, способов отвержения или одобрения вообще

чего-либо. Следовательно, речь идет о систематическом исследовании всех возможных форм активного участия в публичной жизни, каковые также суть формы ответственности и автономии личности, потому что именно публичная жизнь обуславливает ежедневное существование каждого из нас.

Однако демократия соучастия имеет не только политическое значение. Она имеет еще и значение социальное. Выдвигая на первый план отношения взаимности, восстанавливая социальные связи, она может способствовать укреплению ослабленной сегодня солидарности, воссозданию разорванной самовозвеличиванием индивидуума социальной ткани, то есть действительно передовому прорыву сквозь всю систему конкуренции и личного интереса. В той мере, в какой демократия соучастия есть производительница элементарной социальности, она сопровождается возрождением живой общинности, воссозданием соседских, профессиональных и иных связей, основанных на солидарности людей.

Такая концепция непосредственной демократии противостоит либеральной легитимации политической апатии, косвенно вдохновляющей уклонение от голосования и в конечном счете ведущей к правлению менеджеров, экспертов и технократов. Ведь в конечном счете демократия зиждется в меньшей степени на форме правления как таковой, но в большей — на участии народа в публичной жизни, так что максимум демократии совпадает с максимумом участия. *Участвовать* означает *составлять часть*, осознавать себя как *часть* по отношению к *целому* и занимать вытекающую из такого осознания активную позицию. «Участие, — говорит Рене Капитан, — есть индивидуальное действие гражданина, выступающее в качестве части народного целого». Через понятие *участие* определения *принадлежности, гражданства и демократии* связаны воедино. Участие санкционирует гражданскую позицию, проистекающую из

принадлежности. Принадлежность оправдывает гражданство и допускает участие.

Французский республиканский девиз известен: «Свобода, равенство, братство». Если либеральные демократии эксплуатируют слово «свобода», если архаические народные демократии владеют «равенством», то органическая демократия соучастия, основанная на активной гражданской позиции и суверенитете народа, могла бы стать лучшим воплощением воли к братству.

ПО ТУ СТОРОНУ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА

Защитить свободы

Введение

Иногда спрашиваешь себя, что же Европа принесла миру такого специфического, присущего только ей? Наилучшим ответом, скорее всего, будет следующий: понятие объективности. Все остальное можно вывести из этого понятия: идею личности и свободы личности, общее благо и то, как оно достигается в частных интересах; правосудие как поиск справедливости (в противоположность мести); научную этику и уважение к эмпирическим данным; философское мышление в той мере, в какой оно отделено от верований и дает мыслителю возможность помыслить мир и самому задать вопрос об истине; дух дистанции и возможность самокритики, способность к диалогу, наконец, само понятие истины.

Универсализм — это деградировавшая объективность. В то время как объективность призвана отойти от частных, универсализм стремится определить частность через произвольно выбранное абстрактное понятие. Вместо того, чтобы вывести необходимо сущее из бытия, он идет противоположным путем. Универсализм стремится судить о вещах не объективно, но исходя из искусственной абстракции, из которой выводится знание о природе вещей. Он представляет собой ошибку субъективной метафизики, которая

сводит благо к «благому для меня» или «благому для нас», истину — к «истинному внешним образом» или «истинному в себе». Европейская традиция всегда боролась с такими проявлениями непосредственной субъективности. Вся история современности, говорит Хайдеггер, есть история развертывания метафизики субъективности.

Субъективизм неизбежно ведет к релятивизму, протекающему из эгалитарного вывода универсализма («все имеет свою ценность»). Релятивизм может быть преодолен только «моим» или «нашим» суждением: моя (наша) точка зрения правильна, только потому что она «моя». Общее благо и справедливость таким образом рушатся на глазах. Идеология прав человека сочетает в себе обе эти ошибки. Она универсальна в той мере, в какой она внедряется без учета национальных различий, традиций, контекста. И она субъективна, потому что определяет права как субъективные атрибуты единственного индивидуума.

«Сакральность прав человека, — пишет Марсель Гоше, — вот главный факт, определяющий политические и идеологические тенденции последних двадцати лет» («Демократия как она есть». Gallimard-tel, 2002, с. 324). Права человека, говорит он далее, являются центром идеологического притяжения всех сил, которые мы наблюдаем сегодня. Они призваны заменить все политические и социальные дискурсы, выражавшиеся прежде с помощью понятий, ныне заезженных или дискредитированных (традиции, нации, прогресса, революции), стать единственным компасом дезориентированной эпохи, минимальной моралью в мире аморализма. Они являются «моральным горизонтом нашего времени», — говорит Робер Бадинтер. Они должны «стать фундаментом любого общества», — добавляет Кофи Аннан. Они «содержат в зародыше концепцию истинного мирового правления», — констатирует Жан Даниэль.

Они являются даже большим, чем все это. Основываясь на предпосылках, объявленных очевидными («мы предпо-

лагаем, что эти истины самоочевидны», — читаем мы в американской Декларации 1776 г.), они позиционируют себя как новый Декалог, новую основу человеческого порядка, обладающую сакральным характером. Права человека могут быть определены как «новая религия человечества» (Надин Гордимер), как «новая мировая секулярная религия» (Эли Визель). Они являются, как пишет Режи Дебре, «последней по времени из гражданских религий мира, душой бездушного мира» («Пусть живет Республика». Odile Jacob, 1986, с. 173).

Очевидность является своего рода догмой: она не подлежит обсуждению. Вот почему обсуждать права человека сегодня кажется столь же неподобающим и скандальным, как в свое время позволить себе сомневаться в существовании Бога. Как и всякая религия, идеология прав человека хочет объявить свои догмы абсолютными, обсуждать которые могут только идиоты, нечестные или злые люди. Представлять права человека как права «человеческие», как права «универсальные» — значит тем самым освободить их от всякой возможности критики, т. е. от права их обсуждать. Те же, кто все-таки осмеливается на это, имплицитно выносятся за пределы человечества. Точно так же, наконец, как верующие считали своим долгом обращать всеми средствами «неверных» и лицемеров в истинную религию, поклонники прав человека считают своей обязанностью распространять свои принципы по всему миру. Теоретически основанная на принципе терпимости, идеология прав человека на деле является носителем наиболее оголтелой нетерпимости, наиболее абсолютного вызова. Декларации прав являются декларациями войны в той же мере, в какой и декларациями любви.

Однако сегодня дискурс прав человека призван не только заменить идеологию после крушения «больших повествований». Стремясь распространить на весь мир единые моральные нормы, он должен вернуть Западу его господ-

ство, вновь позволяющее ему навязывать повсюду единственную модель и объявлять «варварами» всех, кто эту модель отвергает. «Права», как это часто бывает в истории, наделены тем смыслом, который вкладывают в них властители идеологии. На сегодняшний день дискурс прав человека вкупе с расширением рынка формирует идеологический каркас глобализации. «Права человека» являются инструментом господства и должны рассматриваться в этом качестве.

Люди всегда должны бороться с деспотизмом и угнетением. Сомневаться в правах человека означает не призывать к деспотизму, а опасаться, что именно этот концепт может стать средством для его восстановления. Сомневаться — значит задавать вопрос об основаниях этой теории, о номологическом статусе этих прав, о возможностях их инструментализации. Это, наконец, значит предлагать другое решение.

Свобода является главной ценностью. Она есть сама сущность истины. Вот почему нужно вывести ее из клетки универсализма и субъективности. То, что права человека провозглашаются с такой силой в обществе, все более и более дегуманизирующемся, где люди имеют тенденцию становиться объектами, где коммерциализация общественных связей создает феномен нового отчуждения, само по себе внушает опасение. Вопрос о правах человека не может быть разрешен в категориях морали или права. Это вопрос политический, и решен он может быть только политически.

Оправданны ли права человека?

Идеология прав предусматривает, что права человека присущи каждой личности врожденно, с момента «природного состояния», т. е. вне всяких общественных связей. Являясь атрибутами любого человека в той мере, в какой он является человеком, относясь к существу дополитическому и досоциальному, они необходимо индивидуальны.

Индивидуум может осуществлять их согласно собственной воле, они являются неотъемлемой привилегией своего носителя. Являясь достоянием любого человеческого существа, вне зависимости от времени и пространства, обладающие ценностью в любое время и в любом месте, независимо от личностных условий, политических ситуаций и социально-культурной принадлежности, они по определению универсальны и неотчуждаемы. Ни одно государство не может их создавать, изменять или отменять, потому что они предшествуют всякой политической форме и превосходят ее. Общественные власти могут их только признавать, обязавшись их уважать и гарантировать. Из этого исходит идея о том, что человек несводим к своему социальному измерению, которое ему посторонне.

Права человека, по мнению их защитников, не принадлежат определенному историческому периоду, тем не менее они имеют свою историю. Выражение *jura hominum* появляется не ранее 1537 г. Стоит задаться вопросом, в результате какого процесса права человека были продекларированы, а затем признаны и в какой мере они несут (или не несут) в себе преемственность с традиционными нормами права.

Вначале термин «право» означал не совокупность норм поведения (выведенных из морали), но скорее дисциплину, призванную определить наилучшие способы установления справедливости в обществе. Для древних греков справедливость в юридическом смысле слова представляет собой наилучшую пропорцию между благами и тяготами, распределяемыми между людьми. *Jus* классического римского права также стремится обозначить «хорошее распределение», которое должно существовать между людьми, «справедливую часть», которую надобно выделить каждому (*suum cuique tribuere*). Цицерон говорит по поводу закона, что «его целью является поддерживать между гражданами в процессе распределения благ и деяний справедливую пропорцию, основываясь на законах и установлениях»¹.

Юрист — это тот, кто ведет правильное распределение. Юстиция, основанная на справедливости и правильности отношений между людьми, ведет к гармонии в обществе. Таким образом, привилегированная область права — это распределительная юстиция, устанавливающая среди людей правильные отношения друг с другом и всех их по отношению к общему благу. Человеческая натура не рассматривается независимо от социальных отношений, «вовне» их. Она представляет собой часть иерархизированной природы, назначающей ей ее место и функцию.

В этой концепции классического естественного права нет места ни субъективизму, ни универсализму, ни контрактализму. Субъективное право, право, которым обладает личность, «вынося за скобки» всю общественную жизнь, здесь непредставимо. Права в такой концепции являются «долями», которые распределяет людям высшая инстанция. Таким образом, право не рассматривает человека в качестве изолированного существа. Оно не затрагивает человека, взятого в абстракции: абстрактный человек остается за кадром. «Греки, — замечает Жан-Пьер Вернан, — были абсолютно лишены идеи отдельного индивидуума, носителя универсальных и неотчуждаемых прав»². Заметим, что это не помешало им изобрести демократию и поднять ценность свободы на небывалую до них высоту.

Первый разрыв возникает вместе с христианством. Христианская религия провозглашает уникальную ценность каждого человеческого существа, рассматривая ее как ценность в себе. В той мере, в какой человек обладает душой, находящейся в прямом отношении с Богом, он является носителем абсолютной ценности, т. е. такой ценности, которая не зависит ни от персональных качеств, ни от принадлежности к определенному коллективу. Параллельно христианство дает абсолютно индивидуальное определение свободы, в которой оно видит способность существа, наделенного разумом, выбирать сообразно морали средства, наилучшим

образом ведущие к цели (*Radix libertatis sicut subjectum est voluntas, sed sicut causa est ratio*, Фома Аквинский). Это акцентирование свободного выбора имплицитно содержит идею того, что человек может освободиться от своих детерминаций, делать выбор единственно на основе разума и подчинять окружающий мир своей воле. Высшая жизнь вначале происходит из трансформации воли, которая является результатом благодати.

С помощью этих антропологических новаций христианство разверзло настоящую бездну между истоком человека (Богом) и его временным существованием. Оно привязало к относительному человеческому существованию онтологический якорь, содержащийся в душе. Связи между людьми, естественно, всегда считались важными, но они стали вторичными по той простой причине, что общая жизнь людей, их бытие-вместе, уже не смешивалась с человеческим *бытием*. С этой точки зрения, Гегель был прав, сопоставив начало субъективизма с пришествием христианства.

В августицианстве особенно подчеркивается разрыв между принадлежностью человека к Граду Небесному и связями, ставящими его в зависимость от себе подобных. «Христианин перестает быть *частью* политического организма, он становится *всем*, бесконечным, ценностью в себе. Он сам является высшей целью временных целей политики, и его личность превосходит государство. Здесь заключается зародыш современных свобод индивидуума, которые позже станут нашими „правами человека“», — пишет Мишель Вилье³. Провозглашая метафизическое достоинство человека, христианство стремится отвратить человеческую справедливость от чувственного мира.

Одновременно Августин мощно развивает идею о том, что путь вверх пролегает через внутреннее измерение человека: «*Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore hominem habitat veritas*» («Возвратись в самого себя вместо того, чтобы идти вовне. Истина обитает внутри человека»). Внутренний мир

в такой картине замещает мир внешний как местоположение истины. И только с помощью внутреннего мира, местоположения интимной свободы, а также убежища души, можно идти к Богу. Вместе с этой темой в западное мышление входит тенденция к рефлексии, которая позже вырождается в чистую субъективность. Идея о внутреннем мире как местоположении истины в итоге ведет к современной идее о сфере частной жизни, отрезанной от жизни общественной и освобожденной от внешних обязательств, которая является привилегированным местом человеческой личности. Декарт подхватывает августинианскую тему внутреннего мира и ведет ее в новом направлении, выводя источник морали из *cogito*. Но все это началось с выдвижения на первый план внутреннего мира. Приватизация, если можно так выразиться, и возвеличивание частной жизни или жизни добродетельной оказались в результате сведены к жизни ординарной.

Вера в единого Бога позволяет представить всех без различия людей как сыновей Божьих. Человечество принимает моральное значение. Радикализируя идею субъективности, наметившуюся уже в стоицизме, христианское учение провозглашает моральное единство рода человеческого. «Неопровержимо, — пишет Оливье Монжэн, — что эгалитаризм, содержащийся в естественном праве принадлежности к роду человеческому, неотделим от иудеохристианского мышления, от евангельских ценностей»⁴.

Христианская любовь (*agapэ*) ставит акцент на любви к будущему, но по определению не может на этом будущем остановиться. Определяя иерархию райских угод и легитимизируя определенные духовные привилегии, в других смыслах она остановиться не может. Будущее любимо христианином потому, что оно отделяет его от других людей, в то время как факт общего творения Богом делает его одинаковым с ними. Пьер Манан хорошо показал, что для человека существует два способа почувствовать связь с други-

ми людьми. Первый ориентирует благодеяния на тех, кто в них действительно нуждается, например, на тех, кто голодает. Связь между людьми устанавливается на основе сочувствия. Вторая представляет собой нечто совсем другое: «Здесь сопереживание направлено не на видимое и страдающее тело, а на душу, если хотите, а если быть более точным, на *достоинство* человеческой личности»⁵. Христианский универсализм, будучи безграничным, содержит в зародыше последующую идею всеобщего равенства. *Агапэ* объявляет современный идеал всеобщего благодеяния: со всеми людьми надо обращаться с равным уважением, поскольку они обладают равным достоинством. Церковь провозглашает всеобщее братство людей во Христе и их равенство перед Богом, но не содержит специального послания по поводу общественной организации человечества. Фома Аквинский тем не менее под влиянием Аристотеля проводит идею иерархического космоса и относит задачу права к общему благу.

Другим решающим этапом стало зарождение субъективного права. Оно связано с появлением на исходе Средних веков доктрины номинализма, которая, в отличие от доктрины универсализма, отрицала реальное существование в горнем мире общих идей, признавая лишь существование отдельных объектов (этот тезис был впервые озвучен Уильямом Оккамом во время дебатов по поводу собственности ордена францисканцев, изначально дававших обет божественной бедности). Первостепенное внимание начинает уделяться существованию индивидуума. Коллектив теперь рассматривается как среда развития индивидуума, а индивидуальные права легитимизируются.

С другой стороны, номинализм считает естественное право отражением не божественного порядка, но божественной воли. Естественный порядок, определяющий добро и зло, как утверждают номиналисты, мешает Богу творить

добро суверенно и независимо. Если свобода Бога абсолютна, то никакая необходимость не господствует в природе. Это, в свою очередь, позволяет Оккаму говорить о том, что право является не установлением справедливых отношений между объектами, но отражением воли Божьей. Вселенная таким образом лишается бытийно присущих ей разума и смысла.

Затем наступает эпоха испанской схоластики, которая под влиянием политического августинианства пытается свести право и юстицию к нормам, извлеченным из морального закона. В XVI в. под влиянием двух главных представителей школы Саламанки, Франсиско де Витория и Франсиско Суареса, схоластическое богословие переходит от понятия объективного естественного права, основанного на природе вещей, к понятию субъективного естественного права, основанного на индивидуальном разуме. Иезуит Франсиско Суарес, утверждая политическое единство человеческого рода, одновременно декларирует, что общественная и политическая жизнь могут быть объяснены не только из естественной склонности к социальности, но также из волевого акта людей и согласия их воли (та же самая идея была взята на вооружение Пуфендорфом). Франсиско де Витория добавляет, что «законы человеческие — это то, что естественный разум распределил между народами». Право отныне становится индивидуальной способностью, ограниченной моральным законом, моральной способностью к действию. Мишель Вилье замечает: «Вместе с субъективным правом индивидуум становится центром и истоком юридической вселенной»⁶.

Эта эволюция, очень кратко описанная, позволяет понять разницу между классическим естественным правом и современным естественным правом. В то время как истоком первого является космос, который, будучи внешним принципом, защищает объективную перспективу, современное естественное право — это субъективное право, вы-

веденное из субъекта. Принципы, согласно которым это право функционирует, происходят из рациональной природы человека и ни в коей мере не зависят от конкретного общества.

Таким образом, вначале был осуществлен переход от натурализма космологического к натурализму теологическому. Затем оправдание прав стали искать не в том, что люди созданы «по образу Божьему», но в природе их природы. Право теперь стало осмысливаться не исходя из божественного закона, но исходя из человеческой природы, характеризующейся разумом. Это была революция, одновременно философская и теологическая, которая имела немедленные политические последствия.

Первые теоретики прав человека аргументируют их исходя из «природного состояния», как это делал уже испанский иезуит Мариана в XVI в. «Природное право, — пишет Гоббс в 14-й главе своего *Левиафана*, — это свобода, которую каждый использует как он хочет, исходя из собственных возможностей»⁷. Право, добавляет он далее, это «свобода, которую каждый использует исходя из своих естественных способностей, согласно здравому рассудку»⁸. В природном состоянии право — это способность, которую человек использует свободно. Интерес регулирует эту свободу. Для Гоббса, как и для Локка, человек — это рационально подсчитывающее существо, ищущее прежде всего свой интерес, свой прибыльток, свою выгоду. И именно поскольку он ищет эту выгоду, он входит в договорные отношения с другими (для того, чтобы защитить свое право собственности, согласно Локку, или для того, чтобы защититься от всепроникающей природной враждебности, согласно Гоббсу).

Будучи наследником номинализма, Гоббс пишет: «Благим считается тот объект, который соответствует желаниям или аппетиту человека»⁹. Таким образом, мы присутствуем при инверсии правовой формулы: желание и воля каждого

индивидуума определяют его благо, каждый индивидуум является сувереном своего счастья.

«В каком-то смысле, — уточняет Чарлз Тейлор, — разговор о естественном праве не был какой-то особенной новостью. До этого право было сформулировано, когда говорилось о естественном законе, не позволявшем ожидать от жизни невинности. Обе формулы стремятся определить одни и те же вещи, но акцент делается не на определении, а на месте субъекта в этом определении. *Закон* есть то, чему я должен подчиняться. Он, однако, дает мне определенные преимущества, так как обязанность подчинения позволяет мне надеяться на некий иммунитет, защищающий мою жизнь, но акцент здесь все равно делается на подчинении. Наоборот, субъективное *право* акцентирует внимание на том, что его обладатель может и должен делать, чтобы его актуализовать»¹⁰.

Первые права, таким образом, являются прежде всего правами-свободами. Равенство считается неотъемлемым условием их осуществления. Такой приоритет свободы объясняется очень просто. Свобода, будучи выражением бытия для себя, проявлением единственности индивидуума, квалифицирует природу человека независимо от всех социальных связей. Равенство, таким образом, является коррелятом к свободе (если сущностью каждого является свободное и абсолютное желание быть собой, то все идентичны друг другу), но, в противоположность свободе, оно требует минимума социальной жизни для того, чтобы обрести смысл. Как пишет Андре Клер, «оно выполняет роль элемента детерминации и трансформации свободы; с помощью этой детерминации формируется их социальная связь»¹¹.

Если, с этой точки зрения, существование индивидов предшествует их сосуществованию, то необходимо объяснить переход простой многочисленности индивидов в социальный факт. Таким объяснением может быть договор или рыночное соглашение. В отличие от Завета в библей-

ском смысле, социальный контракт — это договор между двумя равными партнерами. Будучи рыночным по своей природе, он исходит из расчета интересов. Для Локка целью всякой политической ассоциации является экономика: «Главная и принципиальная цель, с которой люди объединяются в государства и подчиняются правительствам, является сохранение собственности»¹². Предоставляемые природой права тем не менее воспринимаются по модели права собственности. Понятно, что в XVII и XVIII в. теория прав была главным инструментом, использовавшимся буржуазией для того, чтобы привести свою политическую роль в соответствие со своим экономическим весом.

Одновременно политика теряет свой статус причины для того, чтобы стать следствием. Общественное действие становится не более чем последствием контракта, заключенного между индивидами. Власть более не организатор, но вторичный продукт общества, суперструктура, угрожающая интересам его членов (эта роль суперструктуры присутствует у всех либеральных авторов, не исключая и Маркса). Параллельно политическая связь переосмысливается на основе новой юридической нормы, соответствующей субъективным правам индивидуума. Гражданское общество наконец отождествляется с частной сферой, т. е. с той частью политического социума, где индивидам позволено действовать вполне свободно. Марсель Гоше пишет: «Философской целью современного естественного права будет реформативное изменение политики согласно субъекту в двойном аспекте: политического элемента-гражданина в аспекте индивидуального права, но также в аспекте политической общности, в аспекте коллективного политического субъекта»¹³. Таким образом, совершена тройная революция. Во-первых, понятие воли подчинено понятию порядка. Во-вторых, индивид помещен в центр права и стал его атрибутом. Наконец, право отождествляется со «справедливостью», т. е. приобретает ярко выраженный моральный оттенок. Гоббсом и его

последователями жизнь в обществе рассматривается с точки зрения полезности каждого в мире, в котором природа как объединяющее всех целое не обладает более ни внутренней ценностью, ни значением, ни целеполаганием. Право отныне — это индивидуальная собственность, качество, присущее индивиду, моральная способность, дающая позволение и оправдание. Разум здесь воспринимается как простая способность к расчету. Юридический материал перестает быть справедливым решением (дикайон, *id quod bonum est*), но становится совокупностью санкционированных норм и правил. Государство и право являются с этих пор инструментами, призванными гарантировать индивидуальные права и служить намерениям договаривающихся субъектов. Андре Клер пишет: «Это изменение концепции права, имеющее место на заре современной эпохи, производится силовым, даже насильственным методом. Теперь право понимается как собственность, изначально присущая каждому человеческому существу. Вместо того чтобы быть системой распределения и перераспределения лотов между членами общества (чем оно было во времена распределительной справедливости), право теперь воспринимается как способность, позволяющая индивидууму эффективно самоутверждаться перед лицом другого. Вся философия прав человека является, таким образом, философией субъективности, но субъективности, претендующей на универсальность, несмотря на то что изначально она была признана индивидуальной и уникальной»¹⁴. Если права человека имеют связь с концептом «права», то не в изначальном смысле этого концепта. Классическое естественное право подверглось замещению современным естественным правом, которое аргументировано радикально иным теоретическим базисом и имеет в перспективе только одномерность и недостаточность юридического позитивизма. В действительности права человека, как показывают их теологические корни, являются правами, сформированными моралью. Однако эта мораль не

имеет ничего общего с моралью древних (греков и римлян), так как она регламентирует не благое бытие, а справедливое делание. Мораль более не интересуется ценностью в себе, тем, чем мы должны восхищаться и что должны любить. Она интересуется тем, что оправданно с точки зрения смысла.

Эта мораль происходит из библейского понятия «справедливости». Она предлагает свою концепцию справедливости, которая, принадлежа к царству целей, вызывает специфическую политическую активность. Бертран де Жувенель уже констатировал по поводу выражения «современное естественное право»: «Ключевое слово, которое не фигурирует в названии этого термина — это слово „мораль“. Оно заменено размытым „естественным“. Когда говорят о естественном праве, подразумевают, что его фундамент заключается в морали»¹⁵. Права человека образуют юридическую оболочку морального осмысления «справедливости». Они выражают юридический образ восприятия этой морали. Именно в этом смысле Арнольд Гелен сказал, что распространение дискурса о правах человека исходит из «тирании моральной гипертрофированности»¹⁶.

Мечта об объединенном человечестве, подчиненном одним нормам и живущим по одному Закону, формирует основу этого дискурса. Идеология прав человека рассматривает объединенное человечество одновременно как фактически данное и как идеал, как сущее и как должное существовать, иными словами как истину в потенции, которая одновременно уже полностью реализовалась. В такой перспективе различия воспринимаются как «различия в рамках одного и того же». Другие различия отбрасываются. Ключевая идея здесь заключается в том, что все люди обладают одинаковыми правами, потому что все они одинаковы. В последнем приближении идеология прав человека стремится подчинить всех людей правилам одних и тех же законов, потому что она вытекает из философии одинаковости.

Церковь и права человека

Теологические корни идеологии прав человека были описаны множеством раз. Тем не менее долгое время, как писал Жак Маритен, «идеология прав человека, имеющая христианские корни, воспринималась с христианской точки зрения как революционная»¹⁷. Причина этого хорошо известна. Она заключается в агрессивном рационалистическом характере современной формулировки прав, в том специфическом климате антирелигиозных гонений, которыми сопровождалось ее провозглашение в ходе Французской революции. Впрочем, с доктринальной точки зрения, католическая критика не может принять упразднение любой трансцендентности, имплицитно содержащейся в субъективистской трактовке прав. Это упразднение ведет к приписыванию человеку целого ряда божественных прерогатив, а субъективизм трактовки выливается в дурную бесконечность релятивизма¹⁸.

23 апреля 1791 года папа Пий VI проклял Декларацию прав человека, заявив, что ее статьи «противоречат религии и обществу». Подобные анафемы продолжались все следующее столетие. Так, в 1832 г. папа Григорий XVI назвал права человека «настоящим безумием». Похожий подход содержится и в энциклике *Quanta cura* 1864 г.

Положение начало меняться начиная с энциклики *Rerum novarum* 1891 г. Эти изменения проходили под влиянием Луиджи Тапарелли д'Азельо, который в своем «Теоретическом эссе о естественном праве» 1855 г. попытался дать богословское наполнение концепции естественного права. Одновременно с конца XIX в. понятие прав человека начало входить в социальную доктрину Церкви.

После Второй мировой войны положение начало меняться с небывалой скоростью. В 1963 г. папа Иоанн XXIII в энциклике *Pasem in terris* заявил, что хотел бы видеть во Всеобщей декларации прав человека «шаг на пути к установлению верного политико-юридического устройства ми-

рового сообщества». Принятая 2 декабря 1965 г. на Втором Ватиканском соборе папская конституция *Gaudium et spes* провозглашает: «Церковь, силой вверенного ей Евангелия, благословляет права человека, а также признает и уважает динамизм нашего времени, который придает этим правам новый порыв».

Тремя годами позднее Павел VI заявляет: «Говорить о правах человека — значит утверждать общее благо человечества». В 1974 г. он же на открытии Генеральной Ассамблеи ООН говорит: «Святой Престол предоставляет свою полную моральную поддержку идеалу, содержащемуся во Всеобщей декларации прав человека, и тем силам, которые способствуют углублению заявленных там прав». В 1979 г. папа Иоанн Павел II назвал Всеобщую декларацию «важной вехой на трудном пути рода человеческого»¹⁹.

Католические традиционалисты, понятное дело, рассматривают этот поворот как знак, в череде прочих, «прельщения» Церкви современными идеями²⁰. Такой взгляд, конечно, содержит частичку истины, но реальность гораздо сложнее. Признавая права человека, Церковь вскрывает важную часть своей генеалогии.

Она не подписывается под идеями, которые представляются ее клиру спорными и годящимися только для формирования ее современного образа. Она хочет вернуть христианскую версию этих прав. Как пишет Франсуа Валансаон: «Церковь не за права человека и не против них. Она благосклонна к ним, когда они хорошо и справедливо проинтерпретированы, и враждебна, когда они трактуются плохо и несправедливо»²¹.

В поисках основы

Когда ЮНЕСКО решила в 1947 г. издать новую Всеобщую декларацию прав человека, ту самую, которая была торжественно утверждена 10 декабря 1948 г., ее руководители устроили сначала широкий предварительный опрос.

Международный комитет под председательством Элеоноры Рузвельт должен был определить философскую базу этих прав. Для этого был проведен опрос 150 интеллектуалов из всех стран мира. Этот демарш закончился провалом. Комитет так и не смог свести воедино непримиримые противоречия, содержащиеся в ответах. В итоге Всеобщая декларация была принята без учета мнения интеллектуальных светил, так и не пришедших к согласию, а результаты опроса так и не были опубликованы.

Уже упоминавшийся нами Жак Маритен писал, в частности: «Что касается прав человека, то можно прийти к практическому согласию в их трактовке, но теоретическое согласие между различными умами по этому вопросу вряд ли может быть достигнуто». Очевидно, насколько сложно говорить о правах человека без ясной концепции человека-носителя этих прав. По этому поводу еще никогда не было достигнуто консенсуса. Таким образом, изначальная ошибка состоит в том, что попытались утвердить и оправдать то, что еще нуждается в доработке и определении. «Декларация, — констатирует Франсуа Флахо, — пытается оправдать то, о чем никогда никого не спрашивали. А это уже пахнет навязыванием авторитета»²².

Рене Кассен говорит о том, что «права человека основываются на акте веры в то, что будущее и судьба человека будут лучше». Однако подобный «акт веры» оправдывается наличием целей. «Если мы полагаем эти цели в качестве норм, — пишет Жюльен Фройнд, — мы устанавливаем их догматическим путем как ценные и достойные для размышления, а не пользуясь аподиктическим или научным подходом»²³. Из этого следует, что концепция человека, о правах которого мы здесь говорим, устанавливается на основе мнения, а не науки. Все верования (мы не рассматриваем здесь религиозные) имеют ценность только для того, кто в них верит. Они имеют выборочную ценность. Это подразумевает, что нельзя предписывать их кому-либо, кроме

того, кто сам добровольно их себе предписывает. «Всякая рефлексия о правах человека, — пишет далее Жюльен Фройнд, — не может обойти вниманием тот факт, что они установлены догматически, а не научно»²⁴. Франсуа де Смет добавляет: «Права человека никогда не избавятся от привкуса идеологии. В этом качестве они подвержены критике»²⁵.

Само понятие человека, которое охватывают эти права, не так очевидно, как кажется. Так, изначально эти права не предоставлялись женщинам и многим другим категориям населения²⁶. Достойно упоминания, что две первые декларации прав человека появились в странах, которые позже других отменили у себя рабство. Многие авторы американской Декларации прав 1776 г. сами были крупными работодателями.

До сих пор не существует философского или доктринального консенсуса по поводу определения прав. «Некий туман окутывает понятие прав человека», — признает юрист Жан Риверо²⁷. И действительно, какую ценность несут в себе права: изначально присущую, абсолютную или инструментальную? Должно ли право осуществляться без учета всех остальных обстоятельств или оно может быть оспорено? Является ли право властью или привилегией? Кто разрешает пользоваться этими правами и кто обеспечивает им иммунитет? Много вопросов и ни одного ответа.

Многочисленные критики прав приписывали им не только туманный, но и противоречивый характер. Так, Ипполит Тэн писал по поводу Декларации 1789 г.: «Большинство статей являются метафизическими догмами, абстрактными определениями, аксиомами более или менее буквалистскими, т. е. более или менее лживыми. Они достаточно пусты и противоречивы, наполнены многочисленным смыслами, которые зачастую противоположны друг другу. Эти статьи предназначены скорее для утяжеления аппарата, чем для эффективного употребления, они составляют декор, бесполезный, напыщенный и громоздкий»²⁸. Подобные оценки можно встретить и у других авторов Контрреволюции.

То, что всегда существовали разногласия по поводу значения и содержания прав человека, неоспоримо. Так, например, статья 2 Декларации прав 1789 г. устанавливает «право на сопротивление угнетению», рассматривая его как священное и неоспоримое²⁹. В противоположность этому Кант оспаривал правомочность этой статьи и доходил до того, что проповедовал обязательное подчинение диктатуре. Этот тезис он мотивировал тем, что любое право может основываться только на законе, в то время как любой закон предписывает подчинение исполнительной власти государства (здесь естественное право оборачивается правом позитивным)³⁰. Декларация 1789 г., вполне в согласии с Локком, рассматривает право собственности как «священное и неоспоримое», но Декларация 1948 г. остерегается возобновлять эту формулировку. Большинство защитников прав человека разделяют Государство и народ, что необходимо для защиты прав меньшинств, но такой теоретик государства и права, как Ганс Кельсен, категорически выступает против такого разделения. Принцип неправомочности обратной силы закона, возведенный в 1789 г. в ранг непреложного, был оставлен в наше время, когда стали преследовать за «преступления против человечности». Декларация 1776 г. в числе других неотъемлемых прав заявляет «право на выражение взглядов», но Декларация 1789 г., принятая на другой родине прав человека, во Франции, такого права не содержит, мотивируя это тем, что есть такие взгляды, которые недостойны выражения. В США разрешено продавать свою кровь, тогда как французские законы запрещают любые контракты по продаже органов человеческого тела и их производных. Этот список можно продолжить.

Права человека также часто противоречат друг другу. Это нередко случается, когда вступают в противоречие позитивные и негативные свободы. Например, право на труд вступает в противоречие с правом на собственность и правом на свободное предпринимательство.

Французский закон 1975 г. защищает право на аборт, однако свод законов по биоэтике, одобренный Национальной Ассамблеей 23 июня 1994 г., запрещает эксперименты над эмбрионом, основываясь на «уважении к человеческому существу с момента начала жизни». Если эмбрион не является человеческим существом, непонятно, почему над ним нельзя экспериментировать, если же он таковым является, непонятно, почему его можно убивать абортom.

Как в таких условиях отделить истинные права человека от ложных, как помешать им превратиться в общее место, в нечто меняющее свой смысл и вечно приспособляющееся к обстоятельствам? Жан Риверо замечает в свою очередь, что «главным парадоксом развития прав человека на протяжении двух последних веков является, несомненно, противоречие между исчезновением их идеологических корней и поступательным расширением их содержания и значимости на универсальной шкале»³¹. Другими словами, чем больше распространяется дискурс прав человека, тем более растет неясность относительно их природы и их основ.

Вопрос об основах прав человека приобрел в наше время особую остроту. Действительно, только в недавнее время, по выражению Марселя Гоше, «права человека сошли с книг в реальность для того, чтобы эффективно делать историю»³². Начиная с XIX в. распространение теории прав человека было замедлено, если не приостановлено, триумфальным шествием историцистских теорий, а затем революционных доктрин. Мыслить в терминах исторического движения, в терминах прогресса, значило релятивизировать значение права. Одновременно пришествие исторических времен дискредитировало вневременную абстрактность «естественного состояния», из которого вытекала концепция прав человека. Очень логично, что триумфальное шествие прав человека совпало по времени с падением тоталитарных режимов, провалом революционных ожиданий и кризисом

всех представлений о будущем, в особенности идеи прогресса.

Исторически права человека начиная с 70-х гг. противопоставлялись советской системе. После краха последней (падение Берлинской стены в 1989 г. судьбоносно совпало с двухсотлетием принятия Декларации прав человека) они стали использоваться как для диффамации любых режимов и политических практик, особенно в странах Третьего мира, так и для установления новых политических моделей, национальных и международных. Европейский союз отводит им в своей конституции первостепенное значение³³. Это совпадает по времени с усилиями таких авторов, как Ролз, Хабермас, Дворкин, дать политическому сообществу «правовое основание»³⁴.

В своей канонической версии, у Гоббса, как и у Локка, теория прав «исходит из рационализации мифического начала. Она исходит из того, что прошлое — это естественное вневременное состояние, по ту сторону истории, и проецирует в это прошлое образование идеального политического тела»³⁵. Можно охарактеризовать эту попытку как когнитивно-описательную. Согласно такому взгляду, люди заслужили обладать этими правами только на том основании, что они являются людьми. Индивид владеет правами исходя из своего природного состояния, не соотносясь с внешними обстоятельствами.

Подобное обоснование ярко проявляется в двух базовых текстах, посвященных правам человека. Американская Декларация независимости провозглашает, что «все люди сотворены равными» и наделены (endowed) Создателем неотъемлемыми правами. Декларация 1948 г. в первой статье объявляет, что «все люди рождаются равными в своих правах и достоинстве и наделенными разумом и сознанием». Таким образом, права человека являются неотъемлемыми и неоспоримыми, потому что они природны и врожденны.

Сегодня многочисленные защитники прав человека до сих пор придерживаются подобной логики. Фрэнсис Фукуяма утверждает: «Всякая серьезная дискуссия о правах человека должна основываться в последней инстанции на видении целей и смысла человеческого существования, которые, в свою очередь, почти всегда исходят из человеческой природы»³⁶. Согласно ему, «только существование единой человеческой природы, разделяемой всеми жителями Земли, может служить, по крайней мере в теории, основанием, на котором должны базироваться универсальные права человека»³⁷. Вот почему он является сторонником «языка прав» (rights talk) как «наиболее общего и наиболее простого для понимания всеми жителями планеты». Он добавляет, что дискурс прав человека ценен потому, что все люди имеют одни и те же предпочтения и что «они в конечном счете одинаковы»³⁸. Эту логику мы находим у консерваторов Эрика Мака, Тибора Р. Мэхена³⁹, Дугласа Мак-Уйла, Дугласа Расмуссена и даже в либертарианском объективизме Эйн Рэнда.

Подобная попытка сталкивается с очень большими трудностями, начиная с того, что не существует консенсуса по поводу «природы человека». Даже само понятие природы в ходе истории наделялось самыми противоречивыми определениями. Для древних природа человека состоит в следовании общему благу. Для современников она заключается в праве преследовать не важно какие цели, даже если такие цели противоречат этому самому праву. Впрочем, даже если было бы доказано существование человеческой природы, это абсолютно ничего не дало бы для уяснения тех прав, о которых толкует доктрина прав человека.

Гегель уже писал о том, что «природа» человека не доказывает равенство людей между собой: «Необходимо сказать, что по природе люди скорее неравны»⁴⁰. Науки о жизни не могут проигнорировать эту точку зрения. Изучение биологии, претерпевшее немалый прогресс на протяжении

последних десятилетий, показывает, что природа людей эгалитарна в очень малой степени, а также что не коллектив основывается на индивидах, но скорее природа индивида в немалой степени обусловлена коллективом. Дарвин и Аристотель вполне солидарны в этом вопросе: человек, прежде всего, животное социальное. Робин Фокс в своем эссе делает скандальный вывод: внимательное изучение биологии позволяет сделать заключение о том, что «естественной природой» человека можно оправдать вещи, в корне противоречащие правам человека, — убийство, месть, nepotизм, принудительный брак, изнасилование: «Законами природы обусловлено прежде всего то обстоятельство, что группа генетически родственных индивидов ищет права всеми возможными способами увеличить репродуктивные возможности своих членов»⁴¹. Он делает вывод, что «естественные права», о которых говорит идеология прав человека, или входят в коренное противоречие с тем, что мы воочию наблюдаем в природе, или вообще не касаются биологических реалий. Похожий вывод мы находим и у Пауля Эрлиха⁴². Гораздо более радикальный Бодлер пишет: «Природа не может посоветовать ничего, кроме преступления».

Другая трудность состоит в выводе, который можно сделать из самой констатации факта. Англосаксонские либеральные авторы Дэвид Хьюм, Г. Е. Мур, Р. М. Хэйр и некоторые другие не устают повторять об ошибке натурализма (*naturalistic fallacy*). Состоит она, по их мнению, в том, что из бытия нельзя сделать вывод о цели бытия: природа не позволяет извлечь из себя оправдание морали и права. Эта идея является чрезвычайно спорной по причинам, о которых мы не будем здесь говорить. Однако, с либеральной точки зрения, данный вывод входит в противоречие с необходимостью поиска естественных прав человека в человеческой природе. Таким образом, если человек в природном состоянии никогда не обладал теми качествами,

которые ему приписывает идеология прав, если из бытия нельзя сделать вывод о цели бытия, если из констатации факта логически не следует предписание, то непонятно, почему констатация «прав» ведет к необходимости их сохранения. Приблизительно такую аргументацию против прав человека приводил Джереми Бентам: существует разрыв между фактом и концепцией, даже если человек в «естественном состоянии» обладает качествами, которые приписывают ему идеологи прав, из этого вовсе не следует необходимость каких-то предписаний⁴³. Похожие взгляды мы встречаем у Карла Поппера и Ганса Кельсена. В этом же направлении мыслил и Эрнест ван ден Хааг⁴⁴.

Идея «природного состояния», предшествующего всякой социальной жизни, кажется сегодня все менее и менее приемлемой. Некоторые защитники прав человека признают это открыто. Например, Юрген Хабермас пишет: «Теория прав человека должна быть освобождена от всякого метафизического фундамента, от гипотезы о том, что индивидуум существует в естественном состоянии, до всякой социализации, что он вступает в мир с врожденными правами»⁴⁵. Эти авторы пытаются сделать из «естественного индивида» необходимую рациональную гипотезу или полезную нарративную фикцию. Уже Руссо писал о том, что «естественный человек, может быть, никогда и не существовал», но признает, что «он необходим нам для правильного понимания» (*Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité*). Природное состояние становится «необходимой фикцией», позволяющей представить, в чем заключались человеческие условия до всякой формы подчинения, т. е. до любых общественных отношений. Из этого делают вывод, что «люди рождаются свободными и равными». Очевидно, что это чистая спекуляция. «Совершенно понятно, — пишет Раймон Арон, — что выражение „родиться свободным“ не означает равным счетом ничего»⁴⁶.

Дискурс о возвращении человеку естественных прав сегодня гораздо более проблематичен, чем в эпоху Просвещения. «Если и есть возвращение прав, то это право неприродное», — отмечает Марсель Гюше⁴⁷. Если природа человека радикально отличается от того образа, который ей приписывали в XVIII в., то на чем же основываются «естественные» права? Если начало общества не соответствует выходу из «природного состояния», то как сочетать его с теорией прав, вытекающей из этого состояния? Некоторые авторы, как, например, Джеймс Уотсон, полагают, что пора прекратить рассуждения в терминах «прав» человека и перейти к разговорам в понятиях человеческих «нужд» или «интересов». Однако такой демарш, стремящийся заменить моральный подход подходом утилитаристским, неизбежно упирается в тупик. Тупик заключается в невозможности достижения консенсуса по поводу ценности «интересов» или иерархии «нужд», учитывая противоречивость и конфликтность этих понятий. К тому же интересы по определению включают в себе возможность торговли, тогда как ценности и права — нет (право человека быть свободным не сводится к интересу «иметь свободу»). Наконец, утилитаризм в принципе не может обосновать права человека, так как допускает, что можно пожертвовать определенными людьми для увеличения «благополучия» людей более важных⁴⁸.

Более амбициозную альтернативу выдвигает кантовская философия, предлагающая мораль, основанную на свободе воли. Подлинный моральный выбор, утверждает Кант, подразумевает свободу воли, т. е. самоопределившееся моральное решение, освобожденное от любой природной детерминации. Называя справедливым всякое действие, которое «стремится со-утвердить свободу каждого вместе со свободой другого согласно моральному закону»⁴⁹, Кант делает из свободы единственное «изначальное право, которое принадлежит человеку исходя из его человечности». При таком подходе основанием права действительно можно считать

права человека, однако они вытекают не из «естественного состояния», но из достоинства (*Wurde*) человека. Уважать достоинство человека — значит уважать моральный закон, который он носит в себе. «Человечность есть достоинство, — пишет Кант, — так как человек не может быть использован каким-либо другим человеком (ни другими, ни самим собой) как простое средство, но одновременно всегда должен рассматриваться как цель. Это возвышает его над всеми остальными существами этого мира, которых вполне оправданно использовать»⁵⁰.

Это означает радикальное изменение перспективы по отношению к предыдущим теоретикам прав. Пьер Манан напоминает: «Вначале права человека полагались естественными правами, записанными в его простейшей природе. В противоположность этому, человеческое достоинство, по Канту, состоит в принятии радикальной дистанции по отношению к нуждам и желаниям природы»⁵¹. Моральная теория Канта в результате — это теория антионтологическая, т. е. не зависящая от субстанциальной предпосылки, затрагивающей человеческую природу или цели, из этой природы вытекающие. Разум у Канта определяется не субстанциально, но функционально. Это подразумевает, например, что рациональная природа денег сама нуждается в рационализации, т. е. в обдумывании. Правильность результата такого обдумывания не устанавливается только из соответствия внешнему порядку. Разум, проистекающий единственно из воли, устанавливает рациональный статус денег. Эта концепция Канта является продолжением картезианской теории «чистого и раздельного мышления», в свою очередь вытекающей из августинианской концепции внутреннего. Высшая проблема, стоящая перед разумом, заключается, согласно Канту, в его универсализации.

Таким образом, права не только не исходят из природы человека, они ей в определенном смысле противоположны. Действовать морально значит действовать по обязанности,

а не по природной склонности. Моральный закон не налагается внешне, он предписывается человеческим разумом. Естественный порядок не определяет более наши цели и наши нормы, мы должны продуцировать моральный закон внутри самих себя. Вот почему Кант рекомендует не следовать более природе, но создать образ вещей на основе рационального мышления. Свобода для Канта является не тенденцией или атрибутом человеческой природы, но самой сущностью человеческой воли — способностью абсолютизированной, вырванной из любой обусловленности, позволяющей избежать любого детерминизма, способностью, единственным признаком которой является принадлежность к моральному универсуму абстрактного гуманизма. (Эта идея довольно близка к кальвинистской доктрине: человеческая душа изначально греховна, и задача морали — освободить ее от всякого естественного желания и жизненного порыва. Мы находим ее уже у Платона.) Такое абстрагирование прав человека выносит природу за скобки. В предельном выражении свобода здесь означает способность освободиться от природы, эмансипироваться от ее детерминации, поскольку любая детерминация имеет в качестве своего противовеса свободу воли.

Эта теория, которую мы встречаем у Джона Ролза⁵² и многих других либеральных авторов, основывается на хорошо известном подходе: если принципы заданы априори, то каким образом они могут вытекать из эмпирической реальности? И каким образом совместить вынесение природы за скобки с новыми открытиями в биологических науках, все мощнее заявляющих о правах человеческого естества⁵³?

Гегель уже подчеркивал, что кантовский универсализм, понятый как социальная этика (*Sittlichkeit*), т. е. совокупность моральных обязательств человека перед обществом, к которому он принадлежит, — обязательств, не основанных на существующих обычаях и установившихся практиках, — неспособен задать норму для конкретного действия.

Ему, неспособному фиксировать содержание обязанностей и проводить различие между морально хорошими действиями, не удастся преодолеть формальный субъективизм. Моральная автономия оборачивается пустотой: идеал полного освобождения от обусловленности приводит к бессодержательной свободе, свободе для самой себя. Однако тот же идеал оборачивается этноцентризмом: «Декларация прав является также утверждением ценностей» (Чарлз Тейлор). Либеральная этика вообще характеризуется поиском аксиологически нейтрального формального принципа, способного создать всеобщий критерий. Такая нейтральность всегда искусственна.

Что касается разума, то он также не может вечно неподвижно покоиться на своем собственном фундаменте. Как показал А. Макинтайр, разум не является нейтральным, но неизбежно связан с культурным и историческим контекстом⁵⁴. Кантовский разум верит в возможность познания универсального закона, т. е. полагает себя внешним по отношению к миру, тогда как на самом деле сам является продуктом этого мира. Всегда связанный со своими частными инкарнациями, он неотделим от множества традиций.

Понятие достоинства не менее двусмысленно. Мы знаем, что современные теоретики прав, даже не ссылающиеся напрямую на Канта, широко употребляют это слово⁵⁵. Слово «достоинство», отсутствующее в Декларации 1789 г., фигурирует в преамбуле ко Всеобщей декларации 1948 г., утверждающей, что «достоинство неотъемлемо присуще всем членам человеческой семьи». Это достоинство является собственностью абстрактного человечества. Петер Бергер пишет: «Такое достоинство отсылает к человечеству, освобожденному от правил и норм, заданных обществом»⁵⁶. Известно, что речь о достоинстве всех начинается тогда, когда утрачивается понятие о чести конкретных личностей.

В своем нынешнем употреблении этот термин обладает определенным религиозным оттенком. Действительно,

слово «достоинство» не связано ни с юридическим, ни с политическим языком, но с языком моральным. В библейской традиции достоинство имеет вполне определенный смысл: оно ставит человека выше всего остального творения, налагает на него отдельный статус. Оно прилагается к нему как к единственному обладателю души, стоящему радикально выше всех остальных живущих тварей⁵⁷. Оно также эгалитарно, поскольку ни один человек не может рассматриваться как более или менее достойный, чем другой. Из этого следует, что достоинство не имеет ничего общего с качествами или доблестями, присущими каждому индивидуально, но является общим атрибутом всех. Такое равенство находится в прямой связи с существованием единого Бога: все люди являются братьями, потому что у них один Отец (Малахия, 2:10) или потому что они сотворены «по образу Божьему» (Бытие, 9:6). Как сказано в Мишне: «Человек был сотворен по одному образцу, чтобы никто не сказал другому: мой отец выше твоего» (Санхедрин, 4:5). Подобный подход основан более на любви, чем на справедливости: достоинство является тем титулом, благодаря которому человек может претендовать на то, чтобы находиться в центре творения, быть господином неодушевленного мира.

У Декарта утверждение человеческого достоинства разворачивается исходя из валоризации внутреннего как места самоопределения человека, места могущества его автономного разума. Для современников достоинство прежде всего атрибут. Однако это не атрибут, полученный от Бога, но атрибут, которым человек обладает исходя из своей природы. Наконец, для Канта достоинство напрямую связано с моральным уважением. Пьер Манан пишет: «Можно сказать, что кантовская концепция является радикализацией и даже трансформацией христианской концепции, которую отстаивал св. Фома. Если для св. Фомы достоинство состоит в свободном подчинении человека божественному и естественному закону, то для Канта оно трансформируется в не-

обходимость подчиняться закону, который человек вырабатывает для себя сам»⁵⁸. Достоинство, какой бы смысл в него ни вкладывали, становится проблематичным, когда оно позиционируется как абсолют. Можно быть достойным чего-либо, достойным тех или иных вещей, но как быть «достойным для себя»? В Древнем Риме *dignitas* было неразрывно связано со сравнением, необходимым для определения качеств того, кто заслуживал той или иной привилегии, был ее достоин. Цицерон говорит: «*Dignitas est alcuus honesta et cultu et honore et verecundia digna autocritas*»⁵⁹. С этой точки зрения, достоинство не может быть чем-то таким, что в равной степени было распределено между всеми⁶⁰. Напротив, современное достоинство — это атрибут, который не может увеличиваться или уменьшаться, поскольку является общим достоянием. Достойный человек более не противопоставляется недостойному, и выражение «человеческое достоинство», таким образом, становится плеоназмом, так как сам факт принадлежности к роду человеческому уже делает тебя достойным. В то же время, если человека нужно уважать исходя из его достоинства, а само достоинство основывается на его праве на уважение, то наше мышление движется по замкнутому кругу⁶¹. Одновременно, если все достойны в равной мере, то объяснение неравенства между людьми необходимо искать в чем-то другом.

Современные наследники Канта⁶², сознающие невозможность оправдания прав человека исходя из человеческой природы, оставляют познавательный подход ради подхода описательного. Но тогда права уже не являются правами. Они становятся моральными благопожеланиями, «человеческими идеалами», которые смогут стать правами только в чаемом обществе будущего. Тогда они теряют всю свою действительную силу, так как идеалы не могут гарантировать какие-либо права⁶³.

Другой способ обосновать права человека состоит в том, чтобы легитимизировать их исходя из принадлежности

к человеческому роду. В таком случае человечество, как в Библии, предстает «единой семьей», все члены которой являются «братьями». Принимающие такой подход отмечают, что все люди находятся в связи между собой, так как принадлежат к роду человеческому. Они утверждают, что на основе этой родственности необходимо признать за людьми равные права. Андре Клер предлагает выводить права человека не из свободы или равенства, но из «третьего права» братства. Однако таким образом сразу же перечеркивается индивидуалистический подход к классической теории права: «Если помыслить братство в связи с отцовством, то сразу же возникает новая проблематика, которая является уже не проблематикой прав человека в обычном субъективном аспекте, но проблематикой укорененности в роде или традиции»⁶⁴.

Такой подход интересен, но он сталкивается с непреодолимыми трудностями. Прежде всего он противоречит краеугольному камню доктрины, согласно которому права человека являются изначально правами индивидуальными, их субъектом является индивидуум, взятый вне связи со своей историей, принадлежностью или генеалогией. Из принадлежности к роду человеческому гораздо легче вывести права коллектива, чем права индивида. К этой трудности примешивается и другая: братство всегда определялось не как право, но как задача, поставленная в нормативном аспекте поведения по отношению к другому. Говорить о том, что все люди братья, — значит говорить о том, что они должны вести себя соответствующим образом. Идеологический катехизис прав человека утверждает, что права, о которых идет речь, это прежде всего права человека в себе, т. е. человека, освобожденного от любой принадлежности. Из этого следует, что моральный статус (права) никогда не может быть функцией принадлежности к группе. Человечество со всей очевидностью представляет собой группу. Тогда почему моральная ценность признается только за этой группой, но не за меньшими подгруппами уже внутри

самого человечества? Дженни Тейхманн, принадлежащая к авторам, выводящим права человека из принадлежности к человеческому роду, пишет: «Для живых существ естественно предпочитать членов своего вида. Не составляет здесь исключения и человек»⁶⁵. Но почему предпочтение, оказываемое на уровне вида, не может быть распространено на другие уровни? На это можно, конечно, ответить, что уровень вида наиболее объемлен, что он включает в себя все остальные спецификации. Однако это не объясняет, почему все остальные принадлежности объявлены нелегитимными в пользу той, которая их обобщает. Не объясняет это и почему то, что справедливо на одном уровне, недействительно для другого.

Биологическое определение человека как члена человеческого рода столь же конвенционально и спорно, как и остальные. Оно основывается исключительно на критерии взаимодополняемости. В то же время эволюция узаконивания аборта пытается заставить мир признать, что эмбрион является человеком лишь потенциально, но не актуально. Здесь проглядывает идея о недостаточности определения человека только биологическими факторами. Можно пойти дальше и заявить, что люди являются людьми не только на основании видового отличия от других живых существ, но и на основе отличительных черт и способностей. Трудность здесь заключается в том, что, о какой бы способности или черте мы ни говорили, почти невероятно отыскать ее у каждого. Если мы, скажем, определяем принадлежность к человеческому роду наличием самосознания или правоспособностью (дееспособностью), то это сразу же ставит под вопрос статус маленьких детей, дряхлых старцев и клинических идиотов.

Этим двойным противоречием успешно пользуются защитники «прав животных», которые, например, наделяют правами человека больших обезьян. Называя «расистской» доктрину, согласно которой только люди считаются обла-

дателями прав, они утверждают, что нет ничего морального в том, чтобы приписывать отдельный моральный статус живым существам на основе только их принадлежности к человеческому виду. Они, наоборот, считают, что большие обезьяны принадлежат к «моральному сообществу» в той мере, в какой обладают, пусть и в рудиментарном состоянии, такими характеристиками, как первичное самосознание, моральное чувство, простейший язык, рассудок, которые остаются чуждыми «нестандартным» людям (клиническим идиотам, маразматикам, некоторым сумасшедшим и т. д.). Другими словами, они поворачивают против сторонников прав человека их же аргумент, который приводится последними для отмены внутривидовых принадлежностей.

Сильвио Баккарини пишет: «Приписывать особую ценность или особые права членам человеческого вида только потому, что они такими членами являются, — морально уязвимая позиция, граничащая с сексизмом, расизмом и этноцентризмом»⁶⁶. «Может ли генетическое родство, — добавляет Паола Кавальери, — основанное на принадлежности к определенной расе, оправдать особый статус, приписываемый представителям этой расы? Очевидно отрицательный ответ на этот вопрос ставит под сомнение и гуманизм, основанный на критерии родства»⁶⁷.

Классический ответ на этот тип аргументов, основывающихся на деконструкции понятия человечества, состоит в том, что животные могут быть объектом прав (мы несем по отношению к ним определенные обязанности), но не их субъектами. Другой ответ состоит в том, чтобы углубить само понятие человеческой специфики. Третий в том, чтобы обвинить защитников прав животных в абсурде: зачем останавливаться на больших обезьянах, почему не признать права за кошками, коровами, насекомыми, паразитами? Однако ни один из них не затрагивает сути проблемы термина «прав».

Папа Иоанн Павел II в энциклике *Evangelium vitae* говорит о том, что все люди, и только люди, являются носителями прав, так как только они способны признавать Создателя и поклоняться Ему. Помимо того, что эта идея базируется на веровании, которое не каждый обязан разделять, она сталкивается со все той же трудностью, о которой мы писали выше. Новорожденные, глубокие старцы с болезнью Альцгеймера и клинические идиоты, очевидно, не могут ни признавать, ни поклоняться.

Некоторые авторы также считают основу прав человека неизбежно религиозной. Например, Майкл Перри пишет, что «нет ни одной позитивной причины отстаивать права человека, если не признать человеческую жизнь священной»⁶⁸. Такое утверждение повергает в ступор убежденных атеистов. Ален Рено не без основания высмеивал тех теоретиков, кто, провозгласив «смерть человека», выступает в защиту его прав: как можно отстаивать права исчезнувшего существа? Не менее забавна комедия, разыгрываемая теми, кто начинает вещать о «священном», изгнав предварительно все формы сакрального из социального бытия.

В противоположность этому некоторые думают, что излишне искать для прав человека какую-либо основу, метафизическую или моральную. Так, Михаил Игнатьев пишет о том, что бесполезно как искать обоснование прав в человеческой природе, так и говорить о сакральности человеческой жизни⁶⁹. Достаточно принимать в расчет то, что индивиды считают справедливым. Исполнительный директор «Эмнести интернэшнл» Уильям Ф. Шульц также утверждает, что права человека подразумевают только то, что подразумевают под правами все люди⁷⁰. А. Дж. Милн в том же духе пытается обосновать права человека «минимальным стандартом» моральных требований, которые предписывает общественная жизнь⁷¹. Рик Джонстон пишет, что «права человека „ценятся“ не потому, что они „истинны“, но потому что большинство людей полагают их лучшими, нежели

остальные»⁷². Эти скромные предположения малоубедительны. Считать, что права человека значат лишь то, что вкладывают в это понятие люди, — значит придавать им чисто процедурный характер. Риск здесь состоит в том, что права человека неизбежно «расплывутся» и в зависимости от субъективного мнения каждого. Это может привести к превращению естественных прав человека в позитивные права или пустые идеалы. В то же время позитивные права, применяемые в частном конкретном случае, являются более спорными, чем естественные права.

Гвидо Калоджеро считает, что идеей основы прав человека можно пожертвовать ради аргументированного оправдания. Однако он признает, что такая позиция более уязвима, так как ставит «истинность» прав человека в зависимость от способностей их защитников к аргументации⁷³. Она также может поставить их в неловкое положение перед лицом новых аргументов. Оправдание прав человека отныне сводится только к поиску аргументированного консенсуса между субъектами. Оно, таким образом, носит временный характер и может рассматриваться только с точки зрения коммуникативной этики Юргена Хабермаса⁷⁴.

Наконец, Норберто Боббио утверждает, что философское обоснование прав человека невозможно и даже бесполезно⁷⁵. Он оправдывает это мнение тем, что права человека не составляют четкий и монолитный ансамбль, но их содержание в ходе истории варьировалось. Он также признает, что определенные права человека могут противоречить друг другу и что теория прав сталкивается с апорией обоснования. В соответствии с этой апорией никакой консенсус не может быть достигнут исходя из начальных тезисов. Такое мнение близко к Хаиму Перельману.

Итак, привлекаем ли мы человеческую природу или разум, достоинство человека или его принадлежность к человечеству, обоснование прав человека сталкивается с не-

преодолимыми препятствиями. Однако если права человека не основываются на истине, то их содержание очень ограничено. Они являются не более чем «следствиями без предпосылок», как говорил Спиноза. В конце концов их теория сводится к разговору о том, что лучше не подчиняться угнетению, что свобода более ценна, чем тирания, что нехорошо делать зло людям, что личностей нужно рассматривать как личности, а не как объекты, и к другим неоспоримым вещам. Нужно ли было предпринимать такой окольный путь, чтобы доказывать банальности?

Права человека и разнообразие культур

Права человека не будут универсальны, если туда не будет включено право сомневаться в их универсальности.

*Джулиано Феррара.
Il Foglio, 22.11.2002 г.*

Теория прав человека подается как теория, имеющая ценность во все времена и во всех местах, т. е. универсальная. Универсальность, воспринимаемая каждым индивидом, позиционированным как субъект, представляет здесь меру приложимости к любой эмпирической реальности. При таком взгляде говорить о том, что права «универсальны», — значит говорить, что они абсолютно истинны. Между тем все знают, что идеология прав является продуктом мысли эпохи Просвещения и что появилась она на философском горизонте западного модерна. Вопрос здесь заключается в том, не отвергает ли предельно конкретное происхождение этой идеологии ее претензии на универсальность? Любая Декларация прав точно датирована. Не вытекает ли из этого противоречие между конкретным сочетанием исторических обстоятельств, предшествовавших ее выработке, и ее претензией на универсальность?

Ясно, что, с точки зрения всех исторически сложившихся культур, теория прав представляет собой скорее исключение, нежели правило. Именно так можно рассматривать ее и с точки зрения европейской культуры, так как сложилась эта идеология в конкретный и относительно поздний период ее существования. Если права были всегда присущи человеческой природе, то можно только удивляться, почему столь малая часть человечества и столь поздно догадалась об их существовании. Как понять, что универсальный характер прав человека стал «очевиден» только в конкретном обществе? И можно ли представить себе, чтобы это общество провозглашало их универсальный характер, не признавая в то же время исторической монополии на них, т. е. своего превосходства по отношению к тем обществам, которые признали их позднее?

Само понятие универсальности также сопряжено с проблемами. О каком типе универсальности говорится, когда идет речь об универсальности прав? Об универсальности географической, философской или моральной? Всеобщность прав наталкивается на вопрос, заданный еще Раймундо Паниккаром: «Имеет ли еще смысл задаваться вопросом об универсальности прав человека, если сам ответ на вопрос об универсальности далеко не универсален»⁷⁶.

Одно дело говорить о том, что все люди являются обладателями одинаковых прав, и другое — настаивать на том, что эти права повсюду должны быть признаны в той форме, которую придает им идеология прав. Поневоле задаешься вопросом, кто располагает достаточным авторитетом для установления этой точки зрения и какова природа этого авторитета? Другими словами, кто решает, что дело должно обстоять таким образом, а не иначе?

Всякий универсализм стремится к игнорированию или стиранию различий. Теория прав в своей канонической формулировке очень мало предрасположена к признанию культурного разнообразия. Это происходит по двум причи-

нам: во-первых, из-за изначального индивидуализма и в высшей степени абстрактного характера того субъекта, который, согласно этой идеологии, является носителем прав, и, во-вторых, из-за исторических традиций (или, по крайней мере, одной традиции) западной культуры. Прекрасной иллюстрацией к этому является один пример из эпохи Французской революции. Во время революции была признана необходимость «отказать евреям в праве быть нацией, рассматривать их как полноправных индивидов» (Клермон-Тоннер), т. е. сопроводить эмансипацию евреев их отказом от общинной организации. С этого времени дискурс прав человека находится в конфронтации с человеческим разнообразием, выражающимся в плюрализме культурных традиций, политических систем, религиозных ценностей. Может ли этот дискурс размыть традиционные ценности или он будет их учитывать, но тогда не будет ли он сам размыт ими? Совместим ли он с различиями или постоянно будет стараться их разрушить?

Все эти вопросы, положившие начало весьма значительной литературе⁷⁷, сводятся в конце концов к простой альтернативе: или права действительно несут в себе универсальный смысл, но тогда его надо показать, или им нужно отказать в универсальности, но тогда рушится вся система. Действительно, если понятие прав человека имеет специфически западное наполнение, тогда их универсализация в планетарном масштабе представляет собой еще одну попытку установления господства и рассматривать ее надо как проявление колониального синдрома.

Первая сложность появляется уже на уровне словаря. В эпоху Средневековья ни в одном из европейских языков, не говоря уже об индийском, китайском, еврейском или японском, невозможно найти слово, соответствующее термину «право» в значении субъективного атрибута, отличного от «права» в значении юридического поля. То есть вплоть до сравнительно позднего периода не существовало слова для обозначения прав, присущих человеку лишь в силу его

человечности. Алистер Макинтайр считает, что в этом заключается причина сомневаться в их подлинности⁷⁸.

Само понятие права далеко не универсально. Индийский язык, например, имеет для него лишь приблизительные эквиваленты: *юкта* и *угита* (собственное), *ньяята* (справедливое), а также *дхарма* (закон, обязанность). В китайском «право» переводится сочетанием двух слов — *гуань ли*, означающих «власть» и «интерес». В арабском языке слово *хакк* (право) первоначально означало истину⁷⁹.

Теория прав человека постулирует существование универсальной человеческой природы, независимой от времени и пространства, познаваемой с помощью рассудка. Из этого общего постулата она выводит частную интерпретацию, ведущую к отделению человека от окружающего мира в тройном аспекте: разделению между человеком и другими живыми существами (поскольку только он является обладателем прав), разделению между человеком и обществом (человек изначально является индивидом, общественный факт не имеет никакого значения для познания его природы), между человеком и космосом (человеческая природа ничем не обязана всеобщему порядку вещей). Подобное тройное разделение не существует в большинстве незападных культур, если, разумеется, говорить о тех, которые признают существование человеческой природы. Камнем преткновения здесь является прежде всего индивидуализм. В большинстве западных культур, как, впрочем, и в западной культуре на ее раннем этапе, человек никогда не был представлен как индивид в себе. Он никогда не воспринимался как монада, оторванная от всего, с чем он был связан. Причем под связями понимались не только его близкие, но и все сообщество живущих, равно как и весь мир (космос). Понятия порядка, справедливости и гармонии вырабатывались не на основе индивида или того уникального места, которое занимает человек в мире, а на основе группы, традиции, общественных связей да и всего мира, взятого в его

целостности. Не имеет никакого смысла говорить о свободе индивида в холистских культурах, отказывающихся признавать в человеческом существе самодостаточный атом. В таких культурах отсутствует понятие субъективных прав и в то же время присутствуют права, основанные на взаимных обязательствах и близости. Индивид здесь не мог давать оценку своим правам, но лишь искать в мире и прежде всего в обществе, к которому он принадлежал, оптимальные условия для раскрытия своего потенциала и материального процветания.

Азиатское мышление, например, основывается в первую очередь на иерархии обязанностей. Базовое понятие морали в китайской культуре является концептом обязанностей по отношению к другому, а не прав, которые им можно противопоставить, так как «мир обязанностей логически предшествует миру прав»⁸⁰. В конфуцианской культуре, устанавливающей гармонию человеческих существ друг с другом и с миром, индивид не может обладать правами, высшими по отношению к правам общества, к которому он принадлежит. Люди связаны между собой посредством общих обязанностей и взаимных обязательств. Мир обязанностей шире мира прав. Каждому праву теоретически соответствует обязанность, что не подразумевает обратного: у нас есть обязанности по отношению к определенным людям, от которых нам нечего ожидать, так же как и по отношению к животным и природе, которые нам тоже ничего не должны⁸¹.

В Индии индуизм представляет Вселенную как пространство, в котором люди переживают многочисленные циклы существования в разных телах. В даосизме дао мира рассматривается как универсальный путь, управляющий движением людей и вещей. В тропической Африке социальные связи сближают как живых, так и мертвых. На Ближнем Востоке понятия уважения и чести определяют взаимные обязательства людей внутри большой семьи или клана⁸². Все

эти данные плохо увязываются с теорией прав. «Права человека являются западными ценностями, не разделяемыми большинством других цивилизаций, если не считать, конечно, подражательного дискурса», — пишет София Маппа⁸³.

Говорить о том, что индивид вторичен по отношению к группе — не значит постулировать его «растворенность» в ней. Это означает, что его единственность устанавливается в соотношении с социумом, который также конституирует его бытие. Это вовсе не означает, что не существует естественного желания избежать деспотизма, принуждения или плохого обращения. Между индивидом и группой может существовать напряженность. Это универсальный факт. Однако вовсе не универсальной является вера в то, что наилучшим способом сохранения свободы было бы позиционирование абстрактного индивида, лишённого видовых характеристик и оборвавшего все свои природные и культурные связи. Конфликты существуют во всех культурах, но в большинстве из них превалирует не конфликтное видение мира (индивид против группы), но видение космическое (мир, базирующийся на порядке и естественной гармонии вещей). Каждый индивид играет свою роль в ансамбле, к которому он принадлежит, а роль политической власти заключается в том, чтобы обеспечивать как можно лучше это сосуществование и эту гармонию, в идеале вечно. Власть универсальна, но ее формы таковыми не являются. Точно так же желание свободы универсально, но способы его удовлетворения могут очень широко варьироваться.

Проблема является особенно острой, когда социальные практики, отвергнутые во имя прав человека, являются не навязанными, но традиционными для тех или иных народов (что не означает, что они не могут быть подвержены критике). Как может доктрина о свободной диспозиции людей по отношению друг к другу им противостоять? Если люди вольны делать все, что им вздумается, до тех пор, пока

их свобода не ущемляет свободу других, то почему народы, обладающие обычаями, кажущимися нам предосудительными или шокирующими, не могут им следовать до тех пор, пока они не навязывают эти обычаи другим?

Классическим примером является клитородектомия (женское обрезание), практикующаяся во многих странах тропической Африки, а также в некоторых мусульманских странах. Разумеется, это увечающая практика, но ее сложно отделить от общественного и культурного контекста, в котором она является морально благой и социально необходимой. Необрезанная женщина не может выйти замуж и иметь детей, вот почему сами матери настаивают на обрезании своих дочерей. Вопрос заключается в том, во имя чего можно запретить обычай, который не был никем навязан. Единственный разумный ответ заключается в том, чтобы выслушать тех, кого непосредственно затронул этот обычай, т. е. выслушать критику *заинтересованной* стороны⁸⁴.

Другой пример можно привести из области мусульманского канонического права. Как известно, женщину, уличенную в прелюбодеянии, согласно законам шариата, побивают камнями, что вызывает гнев у защитников прав человека. Можно спросить, чем же вызван этот гнев: столь жестоким видом экзекуции, фактом смертной казни за адюльтер (или вообще правомерностью наказания за это нарушение морали) или вообще применением смертной казни? Первый мотив кажется чересчур эмоциональным⁸⁵. По поводу второго можно дискутировать (действительно, во имя чего можно запрещать носителям определенной культуры рассматривать измену в качестве преступления и определять меру тяжести наказания за него). Относительно третьего можно констатировать, что в мире существует множество государств-нарушителей этого фундаментального человеческого права, включая Соединенные Штаты.

«Претендовать на универсальную ценность прав человека в том виде, в каком они сегодня сформулированы, —

пишет Раймундо Паниккар, — значит утверждать, что большинство народов мира вовлечены в той же степени, что и западные нации, в процесс перехода от мифологической *Gemeinschaft* (общины) к „современности“, какой ее знает индустриальный западный мир, организованной на рациональной и договорной основе. Это более чем спорное утверждение»⁸⁶. С другой стороны, «провозглашать концепцию прав человека — значит вводить внутрь других цивилизаций троянского коня, т. е. обязывать людей других культур принимать тот способ существования, мышления и чувствования, при котором права человека привлекаются для решения возникающих конфликтных вопросов»⁸⁷.

Принять разнообразие культур — значит прийти к полному признанию Другого. Но как возможно признать Другого, если его ценности и практики противоположны тем, которые ты пытаешься вдолбить ему в голову? Защитники идеологии прав являются в общем-то сторонниками плюрализма. Однако как согласовать права человека с многообразием культурных традиций и религиозных верований? Если уважение к индивидуальным правам проходит через неуважение к отдельным культурам и народам, то можно ли сказать, что все люди равны, но равные между собой люди создают неравноценные культуры?

Со всей очевидностью навязывание прав человека представляет собой аккультурацию, которая может привести к искоренению или смещению коллективных культурных идентичностей, играющих большую роль в формировании идентичности индивидуальной. Классическая идея о том, что права человека защищают индивида от группы, к которой он принадлежит, и создают убежище от законов, практик и обычаев этих групп, подтверждается с трудом. Те, кто осуждает то или иное «нарушение прав человека», отдают ли себе отчет в том, в какой мере практика, которую они критикуют, является формирующей для культуры, в которой она наблюдается? Готовы ли те, кто сетует на наруше-

ние своих прав, платить за уважение к этим правам разрушением собственной культуры? И не они ли ранее желали, чтобы их права признавались в контексте их собственной культуры?

Поль Пиккон пишет: «Индивиды не могут быть защищены правами человека до тех пор, пока сущность этих прав не будет инкорпорирована в юридическую систему общества, к которому они принадлежат, и не будет признана большинством членов этого общества»⁸⁸. Справедливое замечание. Права человека по определению могут быть призваны туда, где они уже признаны, в страны и культуры, усвоившие их принципы, т. е. туда, где уже нет нужды их призывать. Однако если права человека эффективны только там, где они уже усвоены, то их резкое заимствование в других обществах может привести только к смещению культур. «Парадокс прав человека, — добавляет Пиккон, — состоит в том, что их развертывание ведет к эрозии и разрушению условий (традиций и обычаев), без которых их применение практически невозможно»⁸⁹.

Понятие прав народов было выработано для того, чтобы примирить идеологию прав с культурным разнообразием. Теоретическая разработка этой новой категории прав началась после Второй мировой войны, под влиянием пробуждения национализма, приведшего к деколонизации, а также работ этнологов, таких как Клод Леви-Стросс. Последний в противовес сторонникам социального эволюционизма (Льюис Морган) осудил недостатки аккультурации и перенес акцент на культурную специфику и особое уважение прав этнических меньшинств. К нашему времени появление множества новых идентичностей, бывшее реакцией на упадок идентичностей этнических и нарастающий склероз национальных государств, сняло эту тему с повестки дня. Для выдающегося защитника прав человека Лелио Бассо «настоящими субъектами истории являются народы, которые также субъекты права»⁹⁰. Всеобщая Декларация

прав народов была принята в Алжире 4 июля 1976 г., в двухсотлетнюю годовщину принятия американской Декларации прав. Она констатирует, что «каждый народ имеет право на уважение своей национальной и культурной идентичности» (ст. 2), что каждый народ «определяет свой политический статус абсолютно свободным путем» (ст. 5), что он «обладает исключительным правом на свои богатства и природные ресурсы» (ст. 8), что он имеет право «устанавливать экономическую и социальную систему по своему выбору» (ст. 11), «право разговаривать на своем языке, сохранять и развивать свою культуру» (ст. 13), а также «право отвергать навязываемую чужую культуру» (ст. 16)⁹¹.

Простое перечисление этих прав, в большинстве случаев остающихся лишь на бумаге, достаточно для раскрытия того, насколько проблематично их согласование с идеологией прав человека. Например, право на поддержание коллективной идентичности может вступать в непримиримое противоречие с некоторыми индивидуальными правами. Право на коллективную безопасность также ведет к существенным ограничениям многих индивидуальных прав. Если же говорить в более общем ракурсе, то, как писал Норберт Руланд, «очевидно, что признание прав человека создает препятствие для осуществления прав коллективов и этнических групп»⁹². Что же касается права народов на самоопределение, послужившего основой для деколонизации, то это право противоречит признанной формуле «гуманитарного» вмешательства⁹³.

Оптимисты думают, что коллективные и индивидуальные права приходят к спонтанной гармонии, так как они комплиментарны. Различаются эти права лишь в плане иерархии. Эдмон Жув утверждает, что «права человека и права народов не противоречат друг другу»⁹⁴. Другие, более многочисленные авторы указывают, что противоречия неизбежны, но делают из этого противоположные выводы. «Многие из них, — пишет Лео Матарассо, — думают, что по-

нятие прав человека является абстракцией, призванной заменить одно угнетение другим угнетением, они признают только права индивидов. Другие, наоборот, полагают, что права человека привлекаются для того, чтобы оправдать наступление на права народов»⁹⁵.

Такое же различие мнений мы встречаем по поводу универсального или, наоборот, исключительно западного характера прав человека. Большинство сторонников прав человека полагают в согласии с Аленом Рено, что «отсылка к всеобщим ценностям не подразумевает презрения к частным»⁹⁶, и горячо защищают на этом основании универсальный характер прав. «Права человека, — заявляет Джон Ролз, — не являются ни результатом какой-либо частной философии, ни одним из многих способов видения мира. Они не связаны исключительно с культурной традицией Запада, хотя и были первоначально сформулированы в лоне этой традиции. Права человека вытекают непосредственно из понятия справедливости»⁹⁷. Исходя из этого имплицитно подразумевается, что существует лишь одно определение справедливости. Уильям Шютц добавляет: «Верно, что права человека исходят из философии Просвещения, однако большинство стран мира виртуально их уже приняли»⁹⁸. Если это верно, то почему для навязывания прав приходится столь часто прибегать к оружию?

Вероятно, мы обязаны случаю тем, что Запад раньше других культур сформулировал чаяния, которые во всем мире существовали в непроявленном состоянии. Этот исторический приоритет не подразумевает частного морального превосходства. Люди Запада всего лишь были несколько «впереди» в то время, когда другие «запаздывали». Это классическая схема идеологии прогресса.

Дискуссия об универсальности прав человека вызывает к жизни многочисленные «экуменические» диалоги, в ходе которых их участники тужатся доказать, что все религии содержат в различных формах одни и те же «истины».

Мышление стремится показать, что права универсальны и практически всегда являются одними и теми же. Оно констатирует, что во всем мире существует желание блага и свободы, и доказывает, что идеология прав является ответом на этот вечный человеческий запрос⁹⁹. Подобный вывод представляется абсолютно ошибочным. Никто никогда не отрицал, что все люди обладают некоторыми общими желаниями и что существует консенсус по поводу того, какие вещи считать определенно плохими или определенно хорошими. Повсюду в мире люди предпочитают быть здоровыми, нежели больными, свободными, нежели угнетенными, не желают быть избитыми, замученными, схваченными по произволу властей, подвергнутыми репрессиям и т. д. Однако из того, что многие блага являются общечеловеческими, не следует, что дискурс прав является ценным, и еще менее того следует, что он является универсальным. Другими словами, универсальное желание соответствовать определенным требованиям не подразумевает универсального языка, выражающего это желание. Эти два плана не смешиваются между собой, и второе утверждение более чем спорно.

Способ сочетания разных ценностей между собой не является трансцендентным по отношению к разнообразию культур, так как общие ценности получают в лоне различных культур разную окраску. Как неоднократно подчеркивал Чарлз Тейлор, утверждать о том, что какая-то ценность хороша, — значит показать, что она рассматривается как хорошая в рамках той культуры, в которой она укоренена. Что до разума, далекого от того, чтобы быть аксиологически нейтральным, то всякая попытка ассоциировать его с той или иной «универсальной» ценностью неумолимо привязывает его к той культуре, где эта ценность в чести. На вопрос «является ли концепция прав человека универсальной концепцией?» Раймундо Паниккар честно отвечает: «Отвечу со всей категоричностью: нет. По трем причинам:

а) никакая концепция не универсальна сама по себе. Она ценна там, где ее воспринимают. Если мы желаем распространить ее ценность за пределы ее собственного контекста, то нужно оправдать подобную экстраполяцию. Впрочем, любая концепция тяготеет к монополии. Принять возможность существования универсальных концепций — значит выработать строго рациональную концепцию истины. Но даже если эта позиция соответствует теоретической истине, из нее отнюдь не вытекает неизбежность существования универсальных концепций. Происходит это по причине существования множества дискурсивных миров, которое породил за свою историю род человеческий; б) постулаты, которые обосновывают нашу проблематику, не приняты всеми даже в огромном пространстве западной культуры; с) даже для тех, кто проникнут духом транскультурализма, проблема предстает как исключительно западная, так как большинство постулатов и предпосылок, необходимых для ее понимания, отсутствуют в других культурах»¹⁰⁰.

По этой причине некоторые авторы вынуждены признать, что права человека являются «западной конструкцией с ограниченным применением»¹⁰¹, трудно приживающейся в культурах, чуждых западной традиции либерального индивидуализма. Сам Раймон Арон признавал: «Всякая декларация прав появляется как идеализированное выражение концепции общественного и политического порядка, которую стремится реализовать определенный класс или определенная цивилизация. Этим же объясняются и противоречия Всеобщей декларации 1948 г. Она выработана всей предыдущей практикой западной цивилизации, в то время как другие цивилизации игнорируют не коллективные нормы или индивидуальные права, но универсальную претензию на выражение тех и других»¹⁰².

Критика универсализма прав во имя культурного плюрализма не нова. Гердер и Савиньи в Германии, так же как и Генри Мэйн в Англии, показали, что юридические уста-

новления становятся непонятны без учета культурных различий. Похожие мысли мы находим и у Ханны Арендт, писавшей, что «абстрактное восприятие прав человека рискует при наделении правами всего человечества без конкретных привязок привести к лишению идентичности тех, кто в результате мировых конфликтов постоянно становится жертвами лишения почвы».

Исходя из этих же предпосылок Алистер Макинтайр делает три замечания по поводу идеологии прав человека. Первое заключается в том, что понятие права, на котором основана эта идеология, можно отыскать далеко не везде, из чего следует, что оно внутренне не присуще общественной жизни. Второе замечание состоит в том, что дискурс прав, претендующих на провозглашение прав человека, исходящих из вневременной природы последнего, в то же время привязан ко вполне определенному историческому периоду. Это делает его универсальность маловероятной. Третье заключается в том, что всякая попытка оправдать веру в эти права ошибочна. Подчеркивая, что обладать этими правами и пользоваться ими можно только в обществе, обладающем определенными чертами и установками, Макинтайр пишет: «Эти установки появляются только в определенные исторические периоды и при определенных общественных обстоятельствах. Они вовсе не являются универсальными человеческими характеристиками»¹⁰³. Он заключает, что права человека, так же как ведьмы и единороги, могут существовать только в определенную историческую эпоху, в другую же являются фикцией¹⁰⁴.

Теория прав человека в той мере, в какой она претендовала с самого начала на универсальную истину, представляет собой реакцию на релятивизм. Здесь содержится определенный парадокс, так как эта теория исходит из того самого доктринального либерализма, который легитимизировал релятивизм, провозгласив равное право каждого индивида преследовать независимо выбранные им цели. Противоре-

чие это проявляется прежде всего у тех, кто исходя из релятивистской позиции провозглашает мультикультурализм и в то же время осуждает ту или иную традицию за «нарушение прав человека». Однако, избегая релятивизма, идеология прав человека рискует впасть в этноцентризм. Это констатировал бывший французский министр иностранных дел Юбер Ведрин, говоря, что рассмотрение идеологии прав человека «в качестве Священного Писания» ведет к тому, что «западные ценности становятся ценностями универсальными и неизменными, не подверженными дискуссии даже в нюансах, а всякое сомнение на их счет, если оно даже является прагматичным, рассматривается как предосудительное»¹⁰⁵. Раймундо Паниккар пишет: «Утверждать, что без эксплицитного признания прав человека жизнь становится хаотичной и лишенной смысла, — значит обнаруживать ментальность, схожую с той, которая провозглашает, что без веры в единого Бога, как она понимается в авраамической традиции, человеческая жизнь распадается в тотальном беспорядке. Отсюда остается один шаг до того, чтобы рассматривать, например, атеистов, буддистов и анимистов как случаи отклонения от нормы. В том же ключе: или права человека, или хаос»¹⁰⁶.

Избежать такого поворота чрезвычайно трудно. Доктрина или культура, считающая себя носителем «универсального послания», склонна рассматривать свои частные, присущие только ей истины как всеобщие. Она дисквалифицирует ценности других, воспринимая их как ошибочные, иррациональные, несовершенные или оставшиеся в прошлом. Из лучших побуждений она проповедует нетерпимость. «Любая универсалистская доктрина, — пишет Леви-Стросс, — неизбежно эволюционирует к „единственно правильным“ формулам»¹⁰⁷.

В эпоху, когда человеческое и культурное разнообразие является единственной вещью, вызывающей озабоченность рыночной идеологии, доминирующей на планете,

доктрина прав смыкается со старыми дискурсами господства и аккультурации. Сопровождая планетарную экспансию рынка, она служит для нее «гуманитарной» оболочкой. Отныне Запад уверенно устанавливает в мире свои общественные и культурные практики не во имя «истинной веры», «цивилизации» или «прогресса» и даже не по причине «бремени белого человека»¹⁰⁸, но в защиту морали, воплощенной в праве. В этом смысле утверждение универсальности прав человека представляет не что иное, как убеждение в том, что частные ценности современной западной цивилизации являются всеобщими ценностями, которые надо навязывать повсюду. Дискурс прав в очередной раз позволяет западной цивилизации проводить моральный суд над родом человеческим. «Идентифицируя защиту прав человека и защиту западных ценностей, новая привлекательная и более тонкая идеология замещает манихейское противопоставление Запад—Восток, родившееся в ходе холодной войны, и манихейское противопоставление Север—Юг и позволяет западной свободе восстановить девственность», — пишут Рене Галиссо и Мишель Требич¹⁰⁹. София Маппа, в свою очередь, отмечает: «Западный мир должен навязать себя остальному универсуму, как будто естественная объективность обеспечивает ему превосходство над другими. Согласно этой идее, все общественные системы Земли являются вариантами западной системы, и их специфические черты должны неизбежно исчезнуть перед наступлением последней в планетарном масштабе. Для того чтобы западная модель завоевала планету, необходимо, чтобы другие общества сознательно отказались от своих картин мира, ценностей, институтов, социальных практик и глубоко укорененных культурных символов»¹¹⁰.

Нужно ли идти дальше? В этом можно серьезно сомневаться. Как пишет Франсуа Флахо: «Если западный мир хочет покорить планету на основе прав человека, он должен привить ему антропологические и теологические предпо-

сылки, без которых появление этого концепта не было бы возможным (и особенно специфическое употребление термина „право“ в выражении „права человека“). Если же он не собирается основывать дискурс прав на этих предпосылках, он должен признать, что формулировка этих „прав“ исходит из его собственной традиции и имеет универсальную значимость только в той мере, в какой она взывает к моральному чувству всех людей доброй воли»¹¹¹. Раймон Арон говорил: «Можно поставить следующую дилемму: или права достигают определенной степени универсальности, так как они терпимо относятся в концептуальной форме к существованию не важно какого института, или они охраняют что-то особенное и тогда теряют свою претензию на универсальность»¹¹². И для того, чтобы закончить: «Права, которые называют универсальными, заслуживают такого определения только при условии, если сформулированы они столь расплывчатым языком, что утеряти всякое конкретное содержание»¹¹³.

Франсуа де Смет резюмировал эту дилемму в следующих словах: «Если мы движемся к международному праву подвижному, десубстанциализированному, гибкому вплоть до принятия всех культур и, вероятно, неэффективному, следует ли нам защищать нашу позицию, согласно которой наша культура индивидуальных прав и автономии индивида перед лицом коллектива превосходит другие. Превосходство же это устанавливается нами самими произвольно, исходя из наших собственных предпосылок»¹¹⁴.

Сомнение в теории прав не означает в то же время одобрения любой политической, общественной или культурной практики на том только основании, что она существует. Признание за народами и культурами свободы налагать на себя те законы, которые они желают, или сохранять установившиеся обычаи и практики не ведет автоматически к их восхвалению. Свобода суждения пребывает вечно, но выводы, которые делаются из этой свободы, переменчивы.

Дурное употребление этой свободы индивидом или группой должно вести к осуждению этого употребления, но не самой свободы.

Здесь не говорится о том, что нужно принять релятивистскую позицию (эта позиция для нас неприемлема), но скорее позицию плюралистскую. Существует разнообразие культур, и эти культуры по-разному отвечают на чаяния, которые на них возложены. Некоторые из этих ответов совершенно справедливо кажутся нам спорными. Совершенно нормально осуждать их и отказываться самим принимать эти ответы. Также необходимо отметить, что любое общество может эволюционировать в оптимальном направлении только на основе своих собственных культурных предпочтений и практик. Они тоже могут казаться противоречивыми. Нужно признать, что не существует никакой надмирной инстанции, которая могла бы с позиций превосходства эти противоречия преодолеть.

Между прочим, Раймундо Паниккар очень хорошо показал, что в любой культуре можно отыскать «гомеоморфные эквиваленты» концепту прав человека. Однако эти эквиваленты, понятие *дхармы* в Индии, понятие *ли* (ритуала) в Китае, не являются ни аналогами, ни синонимами, ни даже противоположностями, но собственными вариантами ответа другой культуры на тот же самый вопрос.

Когда Жозеф де Местр в часто цитируемом отрывке утверждал, что встречал в жизни людей всех видов, но никогда не встречал «человека в себе», он тем самым не отрицал существования человеческой природы. Он только утверждал, что не существует состояния, в котором эта природа дана в чистом виде, независимо от частного культурного контекста. Принадлежность к человечеству всегда опосредована культурой или коллективом. Было бы ошибкой делать из этого заключение, что человеческой природы не существует. Из того, что объективная реальность неотделима от определенного контекста или интерпретации,

не следует, что не существует другого контекста, что невозможна иная интерпретация. «Справедливость природы существует, — констатирует Эрик Вайль, — но она повсюду различна. Она не одна и та же в традиционном обществе, в политическом образовании тиранического типа и в государстве современного образца. Заключать, что природа (общества) существует только у нас, было бы абсурдно. Не менее абсурдным было бы утверждать, что проблема справедливости ставится только у нас: она ставилась и ставится повсюду»¹¹⁵.

В своей книге «Хрупкое человечество»¹¹⁶ Мириам Револь д'Алонн предложила новую феноменологию человеческого бытия в мире. Оно заключается не в позиционировании другого в сфере субъективности, но в со-относительной перспективе, которая определяет человеческий разум как способность обмениваться опытом. По ее мнению, человечество является не функциональной категорией, но «пространством для жизни и соучастия в мире»¹¹⁷. Отсюда можно сделать вывод, что человечество существует не на основе определенного набора данных, но исходя из общего соучастия.

За пределами прав человека: политика, свобода, демократия

Все критики идеологии прав человека, от Огюстена Кошена до Жозефа де Местра, от Эдмунда Берка до Карла Маркса, от Ханны Арендт до Мишеля Вилье, обвиняют ее в универсализме и абстрактном эгалитаризме. Все они отмечали, что, избавляя человека от всех присущих ему характеристик, эта идеология рискует впасть в нивелировку и однообразие. Если признается, что права человека должны, в первую очередь, гарантировать автономию индивидов, то здесь очевидно противоречие.

Абстрагирование прав человека рискует сделать их недействительными. Существует определенное противоречие в том, чтобы одновременно проповедовать абсолютную ценность индивида и равенство индивидов в смысле их изначальной идентичности. Если все люди ценятся, если они фундаментально одни и те же, если «все люди такие же, как другие», если среди них трудно выделить уникальную личность, значит, они взаимозаменяемы. Различие между ними, таким образом, конституируется не их индивидуальными качествами, но их бóльшим или меньшим количеством. Другими словами, абстрактное равенство необходимо противоречит провозглашаемой единичности субъектов. Никто не может быть одновременно уникальным и абсолютно тождественным другим. Обратно, невозможно утверждать уникальную ценность индивида, провозглашая в то же время индифферентность его личных характеристик, т. е. то, что отличает его от других. Мир, в котором все ценятся одинаково, является не миром, в котором «ничего не стоит жизни (человека)», но миром, в котором жизнь не стоит ничего.

Эта проблематика была хорошо раскрыта Алексисом де Токвилем, показавшим связь между восхождением эгалитаризма и увеличением риска уравниловки в общественной жизни¹¹⁸. Эта мысль была подхвачена Ханной Арендт, показавшей, что позиционировать человека как чистую абстракцию — значит увеличивать его уязвимость. Она пишет: «Парадокс в том, что права человека представляют уникальную личность как человеческое существо в общем виде. Это существо в отсутствие общего мира, в котором оно может самовыражаться и в который оно может вмешиваться, теряет всякую значимость»¹¹⁹.

Резюмируя тезисы Ханны Арендт, Андре Клер подчеркивает, что «утверждение не абстрактных всеобщих прав, а прав конкретного человека обеспечивается элементарным уважением к человеческим существам как к личностям.

Абсолютно не понимают доктрину прав человека те, кто настаивает на абстрактном равенстве, так как не существует действенных прав без признания различий между людьми. В этом заключается острое мысли: права человека могут быть только *единицами* правами. Понятно, что это подразумевает относительность этих прав в зависимости от их действительности, привязанной к исторической обстановке. Однако данный тезис носит и метафизический характер, вызванный онтологическим различием: принцип права не заключен ни в человеке, ни в универсальной субъективности, но является элементом мира. Это онтологическое различие, не понятое теми, кто утверждает абстрактное равенство, только и придает значительность правам человека. Это отнюдь не означает абсолютного права каждого на различие, но заставляет думать, что лишь права, укорененные в традициях и признанные в общинах, имеют действительность»¹²⁰.

Нечего и говорить, что общество, сильнее всего настаивающее на автономии индивида, ведет к наибольшей несамостоятельности коллектива. Эти два феномена идут рука об руку, и не потому ли Государство, ставшее Государством-Провидением, единственное оказалось способно исправлять разрушительные эффекты, порожденные усилением индивидуализма? Итак, вмешательство Государства во все сферы, противоречащее автономии отдельных волей, призвано обеспечить ответственность субъектов права.

Марсель Гоше отмечает: «Эмансипация индивидов от изначальных ограничений ведет к такому типу общества, в котором связи между людьми неизбежно ослабевают, что ведет к необходимости повышения роли стоящего над ними авторитета. Это в свою очередь подразумевает расширение роли государства. Все более расширяющиеся возможности индивидуальных действующих лиц ничуть не мешают, а, наоборот, содействуют усилению административного аппарата, берущего на себя функции коллективного регулятора. Чем более превалируют права человека

по отношению к обществу, тем более увеличивается организующая роль бюрократического государства, призванного создать условия для активного воплощения этих прав и обеспечения условий для них»¹²¹.

Что же происходит сегодня в «царстве прав человека»? В обыденной жизни вопрос об их основах уже никто не задает. Наши современники уже не основывают права на человеческой природе, с тех пор как им стало известно, что «естественная жизнь» не предшествовала жизни в обществе. К тому же природа, как уже нами было сказано выше, ориентирует человека в совсем другом направлении, чем идеология прав. Однако они не стали и кантианцами. Они, скорее, пытаются обосновать права понятием достоинства, избавляя его от всякой привязки к моральному закону. «Уважать достоинство человеческого существа, — отмечает Пьер Манан, — сегодня все более означает не испытывать уважения к моральному закону, которое это существо сохраняет, но скорее уважать свободу выбора в реализации своих прав, на что бы она ни была нацелена»¹²².

Современная тенденция состоит в том, чтобы конвертировать в права любое жизненное проявление, любое желание или интерес. Индивиды в пределах получают право удовлетворять любое свое требование, если они смогут его сформулировать. Рекламирывать эти права сегодня — значит изыскивать пути для максимизации своего интереса. Образ потребителя прав смыкается с экономическим идеалом человека, озабоченного увеличением своей полезности. Ги Рустан отмечает: «*Homo œconomicus*, изыскивающий свой интерес, аналогичен в мире политики индивиду, определяющемуся через свои права»¹²³. Вот почему индивид все более и более вращается в политическое общество, построенное по модели саморегулирующегося рынка. Отныне права, сведенные к простому каталогу желаний и все более размножающиеся, грозят заслонить настоящий смысл жизни. Эта инфляция прав соответствует тому, что Майкл Зандель

назвал «процедурной республикой», и утверждению фигуры «независимого индивидуалиста» (Фред Зигель)¹²⁴.

Предвидит ли общество, которое «уважает права человека», в котором право предоставлено всем формам желания, всем предпочтениям и ориентациям, что они не будут пересекаться друг с другом? Ведет ли признание прав человека к тому, чтобы признать все склонности законными?

Банализация прав во всяком случае ведет к их обесцениванию. «Этот бесконечный плюрализм, — пишет Симона Гойяр-Фабр, — ведет к трагической покинутости: покинутости юридической, потому что концепт права растворяется в бесконечном росте неуемных запросов; покинутости онтологической, так как факт умаления личной ответственности в пользу ответственности коллективной ведет к безответственности; покинутости аксиологической, так как перепроизводство прав и вседозволенность ведут к чрезмерности и нарастанию эксцессов, а потребитель этих прав захватывается нигилистическим вихрем»¹²⁵.

Другим последствием утверждения индивида и его прав является необыкновенное усиление юридической сферы, которую отныне считают саму по себе способной регулировать политическую жизнь и умирять социальные бури. Токвиль говорил, что в США не существует ни одного политического вопроса, который бы не перерос в вопрос юридический. Эта ситуация постепенно распространилась на все страны Запада, в которых полномочия судей постоянно расширяются, а общественные связи все более выражаются в юридических терминах. «Политическое пространство становится местом, где индивиды, воспринятые как рациональные деятели, движимые исключительно личным интересом, позволяющим им даже преступать мораль, подчиняют свои запросы юридической процедуре, которую они считают единственно справедливой»¹²⁶.

Проблема в том, что декларации прав в той мере, в какой они хотят все охватить, являются более расплывчатыми,

чем национальные законы. Трудность состоит в том, чтобы выразить их в позитивном праве, не подорвав консенсуса в отношении их. Этот парадокс хорошо подметил Пьер Манан: «Если основывать будущее на правах человека и искать в них единственного гаранта справедливости, то неизбежно столкнешься с вопросом, как об этой справедливости судить. Роль арбитра, которому наши режимы хотят доверить контроль легитимности, будет неизбежно возрастать. Третья власть, открывшая, что она может выступать в роли арбитра, будет этим правом пользоваться и злоупотреблять. Она склоняется к деспотизму»¹²⁷.

Международное право, установившееся после Вестфальского мира (1648), в наше время поколеблено идеологией прав человека, оправдывающей право (или обязанность) «гуманитарной интервенции», превентивной войны, которая часто перерастает в войну агрессивную. Это право «гуманитарной интервенции», открыто нарушающее хартию ООН, не имеет никакого прецедента в международном праве¹²⁸. Оно подразумевает, что любое государство, каким бы оно ни было, может вмешиваться во внутренние дела другого государства для «защиты прав человека». Оправдывая военно-политический интервенционизм, теоретически закончившийся вместе с эпохой деколонизации, оно позволяет группе стран, претендующей на то, чтобы действовать от имени мирового сообщества, навязывать повсюду свой собственный способ видения проблем без учета сложившихся культурных предпочтений и политических практик, выработанных или одобренных демократическим путем. Эта доктрина, по-видимому, включает в себе риск бесконечных войн, *jus ad bellum* вместо *jus in bello*.

Идея правосудия без границ может, конечно, кого-то соблазнить. В то же время нельзя не заметить, что она сталкивается с непреодолимыми препятствиями. Право не может стоять выше политики. Оно может существовать в лоне политического общества или быть результатом импульсов

нескольких политических объединений. Из этого следует, что, пока не существует мирового правительства, идея гуманитарного вмешательства будет носить характер симулякра.

Любое правосудие нуждается в политическом могуществе, обеспечивающем ему возможность исполнения решений. В отсутствие мирового правительства роль международной полиции могут играть только вооруженные силы, настолько мощные, что никто не сможет им противостоять. Это означает добровольно отдаться гегемонии сверхдержав, так как армии всегда находятся на службе у отдельных государств, и было бы наивно полагать, что последние не будут решать с их помощью собственные задачи, облекшись в покровы морали и права. В такой ситуации получается, что только слабых можно покарать за нарушение прав, так как могущественные государства, если только они не начнут сами себя наказывать, не имеют причин для беспокойства¹²⁹. В то же время справедливость, не являющаяся одинаковой для всех, не заслуживает этого имени.

Приводя слова Прудона «Тот, кто говорит о человечестве, хочет смошенничать», Карл Шмитт писал: «Концепт человечества является идеологическим инструментом, особенно полезным для империалистической экспансии, и в своей этической и гуманитарной форме он является оболочкой для экономического империализма»¹³⁰. Во всяком случае, человечество не является политическим концептом. Термин «международная политика прав человека» является понятийным противоречием. Идея о том, что добро в политике может вести только к добру, игнорирует то, что Макс Вебер назвал парадоксом последствий. История показывает, что самые благие намерения могут иметь катастрофические результаты. Она показывает также, что право на интервенцию не решило еще ни одной проблемы, но, наоборот, увеличило их, что можно наблюдать на примере Афганистана, Косова и Ирака. Демократия и свободы не навязываются извне за одно мгновение. Их появление является результа-

том долгой локальной эволюции, а не форсированной трансформации. Более того, на смену локальным суверенитетам, атакуемым и теснимым дискурсом прав человека, приходит не более справедливый и умиротворенный мир, но экономические суверенитеты, порождаемые транснациональными компаниями и финансовыми рынками. Они в свою очередь порождают неравенство и социальную напряженность. «Идеология прав человека, — констатирует Ален Берто, — приводит не к освобождению народов, но скорее к созданию государственной полиции»¹³¹.

Великая французская революция, провозгласившая права человека, приступила для их осуществления к террору. С 1792 по 1802 г. Франция во имя свободы была вовлечена в политику оккупации, аннексии и завоеваний. Жюльен Фройнд писал: «Не исключено, что, так же как сейчас люди ведут войну для установления наилучшего мира, они будут делать это для столь же возвышенных целей, включая права человека»¹³². Сейчас именно это и происходит. Бернар Кушнер, совсем недавно призывавший «находиться на стороне тех, на кого падают бомбы, а не тех, кто их сбрасывает», сейчас провозглашает: «Превентивная война не кажется мне очень хорошим понятием, но она близка к тому вмешательству, которое является и нашим правом и нашей обязанностью»¹³³. Однако право на вмешательство не только оправдывает превентивную войну. Оно придает войнам, которые вызывает, моральный характер, представляя их как «справедливые войны». Это, в свою очередь, ведет к криминализации врага, делает из него образ Зла. Тот, кто ведет войну во имя человечества, вполне закономерно выносит своего врага за его пределы. «Справедливая война» является по определению войной тотальной.

Доктрина прав человека определяет права как атрибуты, имманентно присущие человеческой природе, а значит, позиционирует индивида как существо самодостаточное. Карл Шмитт подчеркивал: «Фундаментальные права являются

либеральными правами индивидуальной личности»¹³⁴. Права человека являются правами изолированного индивида, неангажированного субъекта, не зависящего от себе подобных, а значит, они могут выступать только противоположностью по отношению к обязанностям. Этот индивидуализм изначален, что показывает уже Декларация 1789 г., игнорирующая свободу ассоциаций, а в более широком охвате — все формы коллективного права. Ее создатели, между прочим, прославились тем, что запрещали создание объединений на профессиональной основе (закон Ле Шапелье, декрет Алларда). Коллективные права всегда признавались, но права человека являются в последней инстанции правами, касающимися единственного индивида, даже если они могут осуществляться лишь коллективно. «Современный гуманизм является абстрактным субъективизмом. Он представляет людей в качестве раз и навсегда сложившихся индивидов, универсальных носителей одних и тех же атрибутов, формируемых совершенно одинаково на базе одной лишь голой рациональности», — писал Жан-Луи Вюльерм¹³⁵. Такой индивидуализм или атомизм подразумевает контрактуализм: если изначально даны только изолированные индивиды, то образование общества можно объяснить лишь с помощью понятия договора, юридической процедуры, характерной для частного права. Таким образом, ранее всего был рынок, который один может легитимизировать появление общества исходя из базового принципа индивидуальной независимости, «самого анти-общественного из всех принципов»¹³⁶. В то же время, согласно такому взгляду, общественный договор не меняет природы индивидов. Общество остается простой суммой индивидуальных атомов, наделенных общей волей и движимых только поиском наилучшего удовлетворения своего интереса. Каждый игрок на этом поле сам определяет свои цели и принадлежит к обществу только на инструментальной базе. Другими словами, только индивид существует реально,

тогда как общество является абстракцией, вымыслом или избыточной реальностью.

Политика для теоретиков права не несет в себе ничего естественного. Она является искусственной надстройкой над природным состоянием. Для того чтобы быть легитимной, эта надстройка должна находиться на службе у индивида и никогда не определять себя как функцию коллективного образования. «Целью любого политического объединения, — читаем мы в ст. 2 Декларации прав человека 1789 г., — является сохранение естественных и ненарушимых прав человека». В рамках самого общества человек определяется отныне не как гражданин, а прежде всего как член «гражданского общества» (частной сферы). Последнее же определяется как часть общества, которое только по собственному желанию может быть вовлечено в политическую жизнь (публичную сферу). Вот почему теория прав отдает приоритет частным правам индивида. Как писал Марсель Гоше: «Проблемой является не какая-то неопределенная версия прав человека, но версия четко оформленная, которая противопоставляет права личности обязанностям гражданина»¹³⁷.

Вначале теория прав человека восставала против вполне определенной формы политического устройства — против деспотизма. Сейчас ее критика разворачивается против любого проявления политического. Ключевая идея этой доктрины состоит в латентном противостоянии между индивидом и общиной или коллективом, к которым он принадлежит. Индивиду всегда угрожает то, что превосходит его индивидуальный уровень, а защиту от этой угрозы он может найти в усилении своих личных прерогатив. С такой точки зрения, ни общество, ни семья, ни власти, ни социальные отношения, ни даже сама культура не в состоянии обеспечить индивиду надежное покровительство. Отсюда вытекает необходимость обезопасить индивидуальные действия ненарушимой и «сакральной» сферой.

Нелишним будет заметить, что провозглашение прав имело с самого начала антиполитический смысл. Как отмечал Карл Шмитт, оно означало, что «сфера прав личности является в принципе *неограниченной*, тогда как сфера полномочий Государства принципиально ограничена»¹³⁸. Параллельно идеология прав человека создает радикальное новшество: свободу индивида, независимую от его соучастия в политических делах, свободу индивида, отдельную от свободы общества, к которому он принадлежит. В античности эта идея была бы воспринята как «абсурдная, аморальная и недостойная свободного человека» (Карл Шмитт). Наконец, если права в принципе неограничены, то обязанности могут быть только ограниченными. Во-первых, потому, что, вытекая из общественной жизни, они не могут быть противовесом правам, имманентно заключенным в человеческой природе. Во-вторых, с точки зрения теории прав, невозможно представить себе неограниченные обязанности по отношению к сущностям и институтам, потенциально угрожающим индивиду. При таком взгляде некоторые вопросы остаются за бортом. Например, вопрос о том, может ли коллектив обладать правами по отношению к составляющим его индивидам и при каких обстоятельствах. Всякое ограничение прав политической властью при таком подходе может быть лишь исключением. Хорошим примером того, как утверждение суверенности индивида неизбежно парализует политическую организацию общества, служат попытки Французской революции примирить права человека и гражданина (это напоминает старую церковную дилемму о примирении души и тела).

Статья 2 Декларации 1791 г. говорит о том, что права гражданина предназначены исключительно для защиты и сохранения прав человека. Подобное утверждение повторялось в Декларации 1793 г. Этим утверждением революционное право, очевидно, пыталось примирить субъективное и объективное право, естественное право и право пози-

тивное, спецификацию гражданства и принадлежность к человечеству. Одновременно в эпоху Революции естественный человек воспринимался исключительно в качестве гражданина. Одной из причин этого было то, что революционная власть была преемницей власти предыдущей (монархической), в то время как американские декларации прав появлялись в совершенно другом контексте и были попытками конституирования совершенно новой политической реальности¹³⁹. Руссо, со своей стороны, уже обозначил примат гражданина: «Нужно выбирать, кого мы хотим создать: человека или гражданина. Нельзя одновременно быть и тем, и другим»¹⁴⁰. Сами редакторы революционных текстов придерживались гражданской концепции прав, которая уживалась у них с сильным законоцентризмом. Все это усиливалось их желанием обозначить приоритет прав нации. Универсальные права индивида неизбежно приносились в жертву суверенитету нации. «Нация, — пишет Мона Озуф, — не рассматривалась как сочетание равных и свободных индивидов, но наделялась с первых дней Революции абсолютным приоритетом»¹⁴¹. Человек определялся как естественный субъект, которому для признания субъектом права нужно было стать объектом позитивного законодательства. Этим обеспечивался примат прав гражданина, позволявший революционной власти обеспечивать политическое объединение людей.

Рассматривая определение прав человека и гражданина в Декларации 1789 г., Карл Маркс отметил, что объединение этих сфер в либеральном и буржуазном праве риторически возможно, но практически противоречиво. Это связано с тем, что либеральное право разделяет человека на двоякое и наделяет его внутри каждой сферы целями, которые невозможно ни примирить, ни тем более свести воедино.

Так же как за правом на труд Маркс увидел могущество капитала, он понял, что за абстрактным понятием «человека» в идеологии прав скрывается игра частных интересов.

Вот почему он отвергает формализм прав человека и их использование в интересах правящего класса, способного с помощью этих законов определить, до каких пределов может простираться свобода каждого. «Ни одно из прав человека, — пишет Маркс, — не простирается за пределы человека-эгоиста, за пределы человека как члена гражданского общества, т. е. индивида, замкнутого на самом себе, на своем частном интересе и частном капризе, человека, отдельного от общества»¹⁴². Утверждать, что целью всякого политического объединения является охрана прав человека, делать из прав гражданина простое средство для сохранения прав человека — значит ставить гражданина на службу человеку-эгоисту: «В качестве человека в чистом виде, подлинного человека берется не человек как гражданин, но человек как буржуа... Реальный человек признается только в аспекте индивидуального эгоиста, а подлинный человек в качестве абстрактного гражданина»¹⁴³.

Тезис Маркса подвергся критике Клода Лефорта, который утверждал, что абстрактный, формальный и антиисторический характер прав человека, наоборот, является их преимуществом, так как позволяет прибегать к ним в любой ситуации. Лефорт говорит о том, что права человека принадлежат человеку без определенных личных качеств и способны сами определять его: «Права человека сводят право к основе, которая дает ему внутреннее измерение и оболочку, препятствующие всем попыткам власти овладеть им»¹⁴⁴. Однако Лефорт не объясняет, каким образом эти права, которыми никакая «власть» не способна овладеть, могут быть защищены и применены при вынесении за скобки всего политического, в том числе и этой самой власти.

Все это ставит более общую проблему осуществления прав. Права человека вытекают из современного естественного права, а не из права позитивного. Естественное право, в отличие от последнего, не располагает никакими средствами принуждения. Это право «разоруженное». Современное

естественное право является им в большей степени, чем античное право, так как не признает социальной природы человека. Права, рассматриваемые как неотчуждаемые атрибуты человека, т. е. права, уважения к которым человек может требовать в силу одного только факта, что он является человеком, «не обладают сами по себе юридическим измерением» (Симона Гойяр-Фабр). Для того чтобы его приобрести, они должны утвердиться позитивным правом, которое может функционировать только внутри общества. В этом заключается первый парадокс. Режи Дебрэ выразил его в следующих словах: «Тот, кто хочет быть простым индивидом и наслаждаться полнотой свободы, забывает, что не существует прав человека без юридической формы государства»¹⁴⁵.

Второй парадокс заключается в том, что, если права человека и имеют превосходство над позитивным правом, их сторонники забывают, что практическая ценность этих прав зависит от способности политических властей их обеспечивать. Бенхам уже обозначил эту апорию контрактализма. Она состоит в том, что права гражданина обосновываются правами человека, в то время как вторые могут эффективно существовать только на основе первых. Жюльен Фройнд отмечает: «С одной стороны, требуют уважения к этим правам на том же основании, на каком уважением пользуется позитивное право. С другой стороны, дают понять, что ценность этих прав не должна зависеть от обычных юридических инстанций, так как они претендуют на универсальность»¹⁴⁶.

В более общем ключе можно говорить об отношениях политики и права. Идеология прав человека отстаивает превосходство естественного права для того, чтобы ограничить прерогативы политики. В то же время право, будучи само по себе бессильным, всегда предполагает наличие другой инстанции для своего осуществления. Как писал Марсель Гоше: «Правовая точка зрения не позволяет дать представление о пространстве, в котором царит право. Таким обра-

зом, нужно перейти на политическую точку зрения. Это вызвано ограниченностью правового мышления»¹⁴⁷.

Напряженность между правами человека и правами гражданина, т. е. члена определенного политического сообщества, проявляется и в дебатах вокруг так называемых «прав второго порядка», т. е. прав коллективных или общественных.

Эти права второго порядка (право на труд, право на образование, право на медицинское обслуживание и т. д.) имеют иную природу, нежели индивидуальные права. Иногда они квалифицируются как «права-равенства» по отношению к «правам-свободам» или как *rights of recipience* по отношению к *rights of action*¹⁴⁸. Они являются гарантиями для члена общества пользоваться положительными возможностями государства. Это не столько естественные атрибуты, сколько качества определенного общества в определенную историческую эпоху, позволяющие его членам пользоваться плодами его развития. Они не только «предполагают наличие организованного гражданского общества, которое служит гарантом их эффективности»¹⁴⁹, но и предполагают наличие общества в той мере, в какой они основаны на понятии солидарности. Их невозможно вывести из дополитической природы индивида. Наконец, в противоположность правам первого порядка, в принципе неограниченным, они имеют предел, так как основаны на требованиях по отношению к другому (к обществу), а значит, и зависят от возможностей другого.

В то время как теория индивидуальных прав стремится ограничить возможности государства, коллективные права именно на государственной власти основывают свою привилегию. Они стремятся не ограничить государство и вынести его за скобки, но, наоборот, вовлечь и призвать его как гаранта и поставщика необходимых услуг. Жан-Франсуа Кервеган пишет: «Признание общественных прав, имеющих характер требований, подразумевает важное место, которое

должно быть отведено общественной власти, поскольку она одна способна гарантировать гражданам пользование этими правами, несмотря на противодействие частных интересов, стремящихся нанести общественным правам ущерб»¹⁵⁰.

Такова причина враждебности либеральных кругов по отношению к коллективным правам, которые они характеризуют в лучшем случае как «прекрасные идеалы»¹⁵¹, т. е. как прекраснодушные мечтания без единого шанса на реализацию! Если некоторые из этих прав можно свести к индивидуальным, то существуют и индивидуальные права, которые немыслимы без прав коллективов. Например, право индивида говорить на своем языке неотделимо от существования группы, для которой этот язык является родным, а значит, коллективное право (на существование) здесь определяет индивидуальное. Вот почему Хайек решительно отбрасывает общественные права, на том основании, что они восходят к распределительной справедливости. Он пишет: «Всякая политика, имеющая своим идеалом распределительную справедливость, неизбежно ведет к разрушению права»¹⁵².

Было бы напрасно вслед за Клодом Лефортом¹⁵³ изыскивать способы «засыпать ров» между индивидуальными и коллективными правами, так как разница между первыми и вторыми — в природе, а не в степени. Это различие простирается за пределы классической антиномии между свободой и равенством, понятым как справедливость¹⁵⁴. С одной стороны, индивидуальные права могут послужить препятствием для реализации прав коллективных (впрочем, верно и обратное). Вот почему либералы и социалисты часто обвиняют друг друга: первые в нарушении индивидуальных прав, вторые — в нарушении коллективных. С другой стороны, большое количество общественных благ невозможно «поделить», т. е. их можно правильно воспринимать только при холистском взгляде на общество. Установление коллек-

тивных прав подразумевает важность признания такого понятия, как «соучастие», и ведет к признанию общественных групп субъектами права, в чем им решительно отказывает классическая теория прав человека. Либералы черпают отсюда аргументы для критики общественных прав. Можно, однако, сделать и противоположный вывод. Общественные права вызывают больше доверия, чем те, которые почерпнуты из абстрактной индивидуальной «природы», особенно если они осуществляются во имя распределительной справедливости.

В общественном мнении борьба за права человека часто представляется как борьба за демократию. В 1990 г. тогдашний Генеральный секретарь ООН Хавьер Перес де Куэльяр заявил, что «полная демократизация Европы является еще одним подтверждением универсального характера Декларации прав человека»¹⁵⁵. То же самое утверждали Фрэнсис Фукуяма и другие авторы. В данном ракурсе демократия и права человека воспринимаются как вечные спутники, чуть ли не как синонимы.

Подобное мнение много раз подвергалось сомнению. Жюльен Фройнд отмечал, что прямая связь между демократией и правами человека «не очевидна». Жан-Франсуа Кервеган пишет, что она «проблематична»¹⁵⁶. По мнению Мириам Револь д'Аллонн, данная связь не подразумевается сама собой¹⁵⁷.

Этому есть несколько причин. Первая заключается в том, что демократия — это политическая доктрина, а идеология прав человека — юридическая и моральная. Между ними нет прямой связи. Демократия как политический режим стремится ограничить все, что недемократично и, шире, непolitично. Теория прав, напротив, стремится ограничить prerogatives политики. Как мы видели на примере прав человека и прав гражданина, первые и вторые апеллируют к разным субъектам. Права человека не хотят знать никого, кроме абстрактного индивида, права гражданина

не признают никого, кроме гражданина. Если отвлечься от юридической риторики, права гражданина (всеобщее равное избирательное право, равенство людей перед законом, равный доступ к общественным должностям) фундаментально отличны от прав человека. Они являются не врожденными атрибутами, но приданными возможностями, характерными только для данного общественного строя (демократии) и только в рамках специфического соучастия (данного политического сообщества). Теория прав человека предоставляет право голоса всем людям на том только основании, что они являются людьми («один человек — один голос»). Демократия предоставляет право голоса всем гражданам, но отказывает в нем негражданам. Карл Шмитт пишет: «Демократические права гражданина не предусматривают индивида во внесударственном состоянии „свободы“, но исключительно гражданина, живущего в Государстве. Они имеют сущностно политический характер»¹⁵⁸.

Демократический режим черпает свою легитимность из народного согласия, выражающегося через голосование. Фактически суверенитет при демократическом режиме принадлежит народу. Дискурс прав человека, напротив, позиционирует себя как моральное благо и универсальную ценность, которая должна быть внедрена повсюду в силу своей универсальности. Его ценность не зависит от демократического одобрения и даже может ему противоречить. «Проблематика прав человека, — пишет Револь д'Аллонн, — имеет индивидуальную основу, „естественную“ природу индивида, и, таким образом, входит в противоречие с суверенитетом»¹⁵⁹. Это противоречие может выражаться в двух аспектах. С одной стороны, так же как международное право под влиянием идеологии прав человека предусматривает право на вмешательство, а значит, ограничивает суверенитет государств, внутреннее право уже в рамках самих государств может ограничивать суверенитет народа. С другой стороны, данная теория обуславливает, что простое всеобщее голосо-

вание не является легитимным, если оно утверждает постулаты, ей противоречащие. Ги Хааршер объясняет, что в перспективе прав человека «демократический принцип может функционировать только в строгих границах, определенных философией прав человека: с точки зрения философии конституционализма, единственно легитимным является подход, при котором индивид защищает свои права от угрожающего им вмешательства большинства»¹⁶⁰.

Результаты демократического голосования, не соответствующие правам человека, тотчас объявляются иррациональными и незаконными. При такой точке зрения с порога отвергается «популизм». Когда встает вопрос о правах человека, сразу же идут в ход утверждения о том, что народ часто думает «плохо». Жан-Франсуа Кервеган пишет: «Признание и провозглашение прав человека подразумевает, что суверенитет, каким бы он ни был, монархическим или народным, должен быть ограничен прочными пределами»¹⁶¹. В то же время всякое ограничение народного суверенитета представляет собой атаку на демократию. Оно отвергает обязанность граждан подчиняться только избранным ими правительствам. Оно подразумевает, что высшим авторитетом для граждан всех стран мира являются не избранные ими демократические правительства, а международные инстанции и суды, выступающие от имени истины. В то же время легитимность этих инстанций находится под большим вопросом. Народный суверенитет обуславливается целым рядом ограничений, а это знаменует прямое возвращение к политической и общественной гетерономии (двоевластию)¹⁶².

Знаменательно, что сегодня выдвигается гораздо больше претензий к правительствам, «нарушающим права человека», чем к авторитарным правительствам, не выполняющим демократические нормы. Трехсторонняя комиссия, созданная в 1973 г., главными теоретиками которой были Збигнев Бжезинский и Сэмюэль Хантингтон, выдвинула

тезис об ограничении демократии в странах Третьего мира для того, чтобы компенсировать рост политической нестабильности, вызванной планетарной экспансией рынка. Эдмон Жув пишет: «Для того чтобы ответить двум требованиям — ограничению демократии и выживанию капитализма, был найден новый ингредиент — права человека»¹⁶³.

Определение демократии как «режима, уважающего права человека», т. е. сводящего ее к либеральной демократии, немыслимо с интеллектуальной точки зрения¹⁶⁴, но политически рентабельно, так как позволяет оспорить любое демократическое решение, не соответствующее идеологии прав человека. Жан-Фабьен Спитц констатирует противоречивость подобного демарша. Он пишет, что «говорить о том, что права человека зависят от разума и природы, и устраивать дискуссию по их поводу с людьми, лишенными разума, — значит разрушать их рациональную основу»¹⁶⁵.

«Невозможно ничего точно сказать о политике прав человека, так как неизвестно, в какой мере эти права являются политическими», — писал Клод Лефорт. В одной из статей, опубликованных в 1980-х гг., Марсель Гоше прямо утверждал, что «права человека политикой не являются»¹⁶⁶. По этому поводу было сказано: «Наибольшая опасность, которая кроется в возвращении к правам человека, — это оказаться в тупике противопоставления индивида обществу, впасть в старую иллюзию, что общество можно строить на основании желаний индивида и исходя из требований индивида. Невозможно отделить поиск индивидуальной автономии от стремления к автономии общественной»¹⁶⁷. «Права человека, — заключает он, — не являются политикой в той мере, в какой они не дают нам представления об обществе, составной частью которого они являются. Они могут стать политикой только при условии, что дают средства к преодолению отчуждающей динамики индивидуализма и служат ей противовесом»¹⁶⁸.

Двадцатью годами позже Гоше опубликовал новую статью по данной проблематике¹⁶⁹. В ней он не ограничивается утверждением о том, что «политика прав человека» ведет к коллективной беспомощности. Он показывает также, что, принимая эту политику, демократия «подрывает основы, на которой она базируется, и лишает себя необходимых инструментов». Он объясняет, что идеология прав человека ведет к преобладанию правового элемента в ущерб элементам политическому и общественно-историческому: «Мы являемся свидетелями реванша права и, соответственно, коллапса политического и общественно-исторического»¹⁷⁰. Эта идеология утверждается во имя строго *индивидуальных* прав. «Если и есть опасность на горизонте, то заключается она в ослаблении коллектива перед лицом утверждения индивидов»¹⁷¹. Всякая демократическая политика должна признать, что общество, представляющее себя как простую сумму индивидуальных составляющих, не имеет общей политической воли. Вот почему «политика прав человека в своей основе не является политикой демократической. Она стремится к обществу, глобальный образ которого ускользает от его членов. Такое общество может, конечно, стремиться к бесконечному увеличению прерогатив составляющих его индивидов, но чем более оно в этом преуспевает, тем менее управляемым и познаваемым оно становится. Политика прав человека оборачивается спиной к подлинному народовластию и не может иначе»¹⁷².

Как уточняет далее Марсель Гоше, «демократия должна быть правлением коллектива в своей совокупности, а не только в своих частях. Она является и должна являться самоуправлением политического сообщества, без которого прерогативы прав его членов и составляющих являются иллюзорными понятиями. Демократия прав является урезанной демократией. Она забывает о политическом сообществе, на уровне которого только и возможно развертывание демократии. Установление индивидуального субъекта

права во всей полноте своих прерогатив ведет к сокрытию коллективного субъекта демократии»¹⁷³.

Пьер Манан отмечает: «Существуют два главных способа представить себе метаполитическое человечество, человечество, которое преодолело политическое измерение. Это может быть либо человечество, организованное на основе права, либо человечество, живущее по законам морали»¹⁷⁴. Идеология прав соединяет и то, и другое. Вот почему она уделяет недостаточное внимание политике. Однако она пренебрегает политикой и потому, что ее субъектом является человек, взятый «в природном состоянии», человек дообщественный. Ханна Арендт отмечала: «Философия и теология всегда имеют дело с единственным, определенным человеком или с двумя абсолютно идентичными людьми. Вот почему они не сумели выработать целостную концепцию политики»¹⁷⁵.

Понятие индивида, на котором основывается дискурс прав человека, означает на самом деле абсолютную бедность, так как единственным качеством индивида оказывается его индивидуальность. Согласно доктрине прав, именно позиционирование человека в качестве индивида придает ему сущность. На самом деле человек, лишенный всех конкретных характеристик, является не более чем «человеком в себе». Он более ничего собой не представляет, так как «теряет качества, позволяющие другим рассматривать его как себе подобного»¹⁷⁶. Мириам Револь д'Аллонн пишет: «Провал идеологии прав человека перед лицом исторической и политической реальности свидетельствует об ошибках концепции натурализма, неизбежно оборачивающегося своей противоположностью. То, что остается от человека после лишения его политических качеств, оказывается не постоянным субстратом человеческой природы, но чистой неопределенностью, лишенной смысла»¹⁷⁷.

Первые теоретики прав человека ошибались, ссылаясь на человеческую природу. Эта идея оказалась несостоятель-

ной. Сегодня мы знаем, что человек является общественным существом, что сосуществованию людей не предшествовало их отдельное существование. Общество изначально являлось горизонтом человеческого присутствия в мире. Как не существует невоплощенных душ, так не существует и индивидов вне определенного общественно-исторического контекста. Принадлежность к человечеству никогда не является непосредственной, но опосредованной. Человек принадлежит к человечеству через определенный коллектив или культуру. Человек не может самоопределяться как простой индивид, так как он необходимо живет в обществе, ценности, нормы и символы которого он должен разделять. Совокупность этих отношений и практик, одним словом все, что составляет среду обитания человека, не является чем-то избыточным, но, напротив, *создает* человеческую личность.

Человек нуждается в обществе для того, чтобы жить, и для того, чтобы жить хорошо. Однако «знаменитые слова Аристотеля о том, что человек это политическое животное, не означают просто, что человек создан для того, чтобы жить в обществе; они означают также, что естественной потребностью человека является вести политическую жизнь и активно участвовать в жизни политического сообщества»¹⁷⁸. «Мы называем справедливым, — писал Аристотель, — то, что создает и сохраняет благо и его составляющие для политического сообщества»¹⁷⁹.

Не так-то просто, однако, помыслить и организовать политическое тело в строгих рамках индивидуализма. «Общество невозможно разложить на простые индивиды, так же как поверхность не состоит из простых линий, а линия — из точек», — писал уже Огюст Конт¹⁸⁰. Раймундо Паниккар добавляет к этому: «Индивид является изолированным узлом, личность же — ткань вокруг этого узла, фрагмент ткани, составляющей реальность. Неоспоримо, что ткань без узлов распадается, но узлы также не могут существо-

вать без ткани»¹⁸¹. Из этого следует, что всякий политический проект в той или иной форме воплощает в себе холистский подход. В холизме общество предшествует индивиду, так как «целое всегда предшествует части» (Аристотель). Но части, объединенные целым, не сводятся к целому. В этом заключается разница между холизмом и коллективизмом. Это глубинная разница, так как в коллективизме общественные сущности имеют абсолютную власть над индивидом, тогда как в холизме способности человека зависят от его общественных отношений. Эта зависимость обладает не каузальной природой, но конститутивной и взаимной. Общее благо не является ни собственным благом целого, ни простой суммой частных благ; это общее благо частей и целого.

Таким образом, очевидно, что защита и продвижение прав являются политическим приоритетом, что, нападая на политику и беспрерывно изыскивая способы урезать ее прерогативы, теория прав подрывает собственную эффективность. Человек может обладать правами только в политическом контексте, в мире, живущем по законам политического соучастия, поскольку любое право зависит от общественно-исторических условий, в которых оно утверждается¹⁸². Когда формальные права лишены содержания (право на труд неэффективно, когда невозможно найти работу, а право на образование остается пустым звуком в отсутствие сильной публичной власти, способной профинансировать бесплатное образование), индивид не может быть подлинным субъектом права. Права могут быть только предикатами гражданской принадлежности. Мириам Револь д'Аллонн отмечает: «Если человек вливается в человечество, становясь гражданином, т. е. добиваясь политического статуса, и соответственно теряет человеческие качества одновременно с этим статусом, то права человека подразумевают обязанность быть гражданином»¹⁸³. Люди не могут завоевать прав иначе как в среде определенного политического сооб-

щества, в контексте, который обеспечивается определенной властью. Приходится признать, что права выражают различие между людьми, а не их идентичность¹⁸⁴.

Однако целесообразно пойти дальше и спросить о самой возможности продолжать разговор на языке прав. Теория прав человека неразрывно связана с либеральной идеологией. Всякая попытка переформулировать ее в рамках иной идеологии терпит неудачу. Более правильным было бы говорить не о правах, а об *обязанностях* правителей и о *свободе* или *возможностях* напоминать им об этих обязанностях, когда они о них забывают.

Вопрос, разумеется, заключается не в том, чтобы перестать защищать свободы в противовес правам человека и еще меньше в том, чтобы критиковать идеологию прав человека для защиты деспотизма. Напротив, речь идет о том, что борьба против всех видов тирании и угнетения является сугубо политическим вопросом. Другими словами, речь идет о том, чтобы покинуть поле юриспруденции и моральной философии для отстаивания тезиса об ограничении политической власти. Полномочия политической власти должны быть ограничены не потому, что индивид пользуется какими-то исключительными моральными правами, а потому, что деспотизм есть наихудшая форма правления. Легитимность сопротивления угнетению исходит не из врожденного права, но из необходимости утверждения такой власти, которая уважала бы свободы членов общества. Другими словами, люди должны быть свободны, потому что общество, предоставляющее им такую возможность, является наилучшим и морально предпочтительным.

Отсюда проистекает необходимость придать новую ценность гражданству как соучастию в политической жизни, а не как инструменту для обретения прав. «Принятие минимальных атрибутов демократического политического порядка — равенства прав и обязанностей каждого, — пишет Жан-Франсуа Кервеган, — ведет к разрушению антрополо-

гического, метафизического и морального фундамента прав человека в пользу их политического обоснования. Права человека исходят из гражданского равенства индивидов-граждан, а не из неких „природных“ законов, так как в мире нет ничего менее эгалитарного, чем природа»¹⁸⁵.

Одновременно это ведет к реабилитации понятия «соучастие» в политическом действии, так как без него свобода, равенство и справедливость останутся пустыми абстракциями. Соучастие на деле не ограничивает индивида и не угрожает его сущности, но, напротив, дает ему «возможность стать значимой политической единицей». Револь д'Аллонн добавляет: «Для того чтобы осмыслить политику и гражданство, необходимо рассматривать их не только как вторичные условия для реализации субъективных прав, но и как фундаментальную предпосылку для совместной жизни (бытия-вместе). Однако необходимо также пересмотреть концепцию об индивидуалистской основе общества и переосмыслить субъективную единственность как единственность соучастия, а еще лучше как множественную единственность. Последнюю нельзя обосновать на индивидуальной почве, но только на почве отношений с общим миром. Так как если „право иметь права“ основывается на соучастии в организованном политическом сообществе, то последнее не сводится к простой ассоциации индивидов. Неотъемлемая единственность человеческого существа основывается не на самодостаточном фундаменте, но на связях, которые делают возможной его индивидуацию»¹⁸⁶.

Надо, наконец, отказаться от необходимости противоречия между индивидуальной свободой и общественной жизнью и дать новое определение свободе, соответствующее «свободе древних», как ее квалифицировал Бенжамен Констан, или «позитивной свободе», как ее определял Исая Берлин. Такая свобода в противоположность «негативной свободе» современников неразрывно связана с ак-

тивным участием в политической жизни, в отличие от негативной свободы, делающей фетиш из привилегии от такого участия уклоняться.

Свобода не является только личной возможностью. Она обязательно должна осуществляться на социальном поле. Вот почему представляется неудовлетворительным определение, содержащееся в ст. 4 Декларации 1789 г.: «Свобода заключается в возможности делать все, что не причиняет вреда другому». С одной стороны, индивидуальная автономия и свободное выражение возможностей и достоинств не являются субъективными правами, но соответствуют насущной социальной и политической необходимости. Например, общественное образование несколько не является результатом «права на образование», благодаря которому оно было бы возможным, но осознанием того, что оно является общественным благом. С другой стороны, индивидуальная свобода никогда не является полной в несвободном обществе. «Целью древних было разделение власти между всеми гражданами одной и той же родины», — писал Бенжамен Констан¹⁸⁷. Из этого следует, что свобода является проблемой политической, а не проблемой «прав». Такая свобода предшествует юстиции и определяет ее, а не является ее результатом. Добавим, что наилучшим способом защитить свободы было бы делегировать высшей власти только те задачи, которые не могут быть выполнены на низшем или местном уровне. Это могло бы послужить и более строгой концепции права, заключающейся не в предоставлении власти определять, какое право принадлежит гражданам, но в возвращении им тех прав (индивидуальных или коллективных), которые были отняты у них Государством.

Историки часто видят в английской «Великой хартии вольностей», принятой 15 июня 1215 г., первый текст, закрепивший права человека. Такая точка зрения является анахронизмом. Эта хартия, как и предшествующая ей испанская Великая хартия, принятая в 1188 г. королем

Леона Альфонсо, является документом, призванным определить политические свободы. Карл Шмитт подчеркивает, что она была «с исторической точки зрения, одним из многочисленных примеров средневековых соглашений между государем и феодалными сеньорами»¹⁸⁸. Здесь фактически речь идет о договоре общественного права, гарантировавшем феодалной знати определенное количество свобод и очертившем круг их обязанностей по отношению к монарху. Они находятся в одном ряду с *Habeas corpus act* 1679 г. (гарантировавшем свободу от произвольных арестов) и «Биллем о правах» 1688 г., которые, по мнению Карла Шмитта, «знаменовали развитие прав английских баронов и английских граждан в ходе исторической эволюции, но не имели ничего общего с современными фундаментальными правами»¹⁸⁹.

Однако во всяком случае свобода — это концепт европейского происхождения. Впервые она была осознана как благо в Древней Греции. Превыше же всего это благо ценилось на севере Европы. Тацит в своих трудах отмечал, что короли у германцев выбираются всеми членами племени и имеют несравненно меньшие полномочия, чем народные собрания. Он добавляет, что германцы не признают обязательных налогов и вносят только добровольные пожертвования. Высокое положение женщины у германцев, о котором сообщает римский историк, также свидетельствует о том, насколько свободным был человек на севере Европы уже в эти отдаленные времена.

Во Франции, где королевская должность перестала быть выборной только начиная с Людовика IX, идеал свободы продолжал жить на всем протяжении Средних веков. Выдающийся историк Фюстель де Куланж писал: «Король всегда был окружен своими крупнейшими вассалами, а те в свою очередь — своими феодалами. Без одобрения вассалов сеньор не мог провести ни одной сколько-нибудь значительной меры... Король не мог ни издать новый закон, ни изменить существующий, ни ввести новый налог без

одобрения своей страны. Если присмотреться к учреждениям этого режима и увидеть их содержание и смысл, становится ясно, что они были направлены против деспотизма. Какими бы разными ни были политические и социальные силы, действовавшие в период феодализма, всех их объединяло одно — неприятие абсолютной власти. Я не знаю, какой иной порядок мог лучше содействовать этой цели. Феодализм был объединением свободных людей»¹⁹⁰.

Конец феодального порядка ознаменовался распадом этой системы под влиянием римского авторитаризма и усилением роли централизованного Государства. Наследственная королевская власть понемногу приступила к юридическо-административной централизации в ущерб промежуточным властям и региональным ассамблеям. В то время как общинная революция отдала власть в руки нарождающейся буржуазии, региональные парламенты перестали быть властными ассамблеями и стали простыми собраниями королевских чиновников. Монархия, становясь абсолютной, опиралась на буржуазию, чтобы подавить последние остатки сопротивления аристократии.

Однако во Франции всегда находились теоретики, отвергавшие централизм, юридическо-административную рационализацию и абсолютизм. Иногда этот протест обосновывался «фундаментальными законами королевства», иногда древними кельтскими и германскими вольностями. Свободная система «была найдена в лесах», говорил Монтескье, чтобы подчеркнуть аристократическое и германское происхождение идеи свободы. С конца XVII в. в общественной мысли Франции зародилось поддерживавшее этот тезис «германистское» течение (Анри де Буленвилье, Ле Лабуруер, Луи-Адриен ле Паж), противостоявшее течению «романистов» (аббат Дюбо, маркиз д'Аржантон, Жакоб-Николя Моро). В противоположность Альтузиусу и другим монархомахам, противникам теории Жана Бодена, эти теоретики утверждали, что королевская власть в про-

шлом никогда не была абсолютной. Анри де Буленвилье¹⁹¹ защищал доктрину народного суверенитета и тезис об изначальной нации, у которой собственность была общей. Позднее этот тезис был подхвачен Огюстеном Тьерри.

Другим очень интересным течением было направление «гражданского республиканства» или «гражданского гуманизма», основные положения которого в наши дни отстаиваются Джоном Пококом, Квентином Скиннером и Филиппом Пети. Эти авторы основываются на идеях римских защитников республики Тита Ливия и Саллюстия, древнегреческих республиканцев Аристотеля и Полибия, а также Макиавелли и других флорентийских и венецианских гуманистов, Монтескье, Руссо и Джефферсона¹⁹².

В Англии новоримская теория гражданской свободы появилась в XVII в. Ее сторонники — Генри Паркер, Джон Мильтон, Алджернон Сидни и особенно Джеймс Харрингтон — трактовали свободу преимущественно с политической точки зрения, настаивая на суверенитете парламента и народа, за что на них нападал Томас Гоббс. Гражданская свобода для них была неразрывно связана с классическим идеалом *civitas libera*, вновь ожившим в эпоху Ренессанса в Италии под именем республиканской *liberta*. Особенно защищал ее Макиавелли в своем «Рассуждении „О римской истории“ Тита Ливия» (1514–1519). Когда эти авторы говорят о «гражданских правах и свободах», они имеют в виду отнюдь не права индивида, но общую свободу (*common freedom*), свободное правление (*free government*) и *commonwealth*. Прославляя «гражданские доблести», неороманисты в то же время реабилитируют политику в той мере, в какой политика помогает воплощению этих доблестей. Первопричина этих доблестей кроется в нравах, традициях и социальных практиках. Основная мысль этих авторов заключалась в том, что человек может быть свободным только в свободном государстве. Они отвергают тезис о том, что объединительная сила угрожает индивидуальным свобо-

дам, и подчеркивают, что совместная жизнь в условиях взаимозависимости уже представляет собой форму ограничения. Квентин Скиннер писал: «Свободное государство является политическим сообществом, в котором действия политического тела предопределяются совокупной волей членов этого тела»¹⁹³. В таком государстве законы должны приниматься по общему согласию всех членов политического тела, что подразумевает их активное участие в политической жизни, а также отказ от абсолютной монархии и тирании.

В такой перспективе свобода вовсе не означает привилегированный способ бытия в частной сфере, которой угрожает политическая власть. Быть свободным в такой системе — значит участвовать в решениях, касающихся важных общественных и политических вопросов, а также вносить вклад в поддержание коллективных свобод. Свобода, таким образом, становится формой социальной связи: я не могу быть свободным, если таковыми не являются остальные члены моего сообщества. Из этого следует, что не существует неразделенной свободы и что правила, которым подчиняются члены политического сообщества, являются их общим достоянием. Закон в такой ситуации перестает быть врагом свободы, так как вмешательство общественных властей призвано помочь ее реализации. Коллектив управляется самим собой не благодаря праву, но по причине соучастия всех. Жан-Фабьен Шпиц пишет: «Основной отличительной чертой политической философии республиканцев является утверждение о том, что права устанавливаются не философским разумом, размышляющим над природой, но общим обдумыванием, призванным стереть черты естественной враждебности и прийти к нормам, которые кажутся легитимными всем. Закон отныне является не выражением наибольшего количества частных интересов, но разделенным убеждением»¹⁹⁴. Республика, таким образом, состоит

из граждан, которые «задают вопрос не только об установлениях, наиболее выгодных для осуществления их частных интересов, но и о наиболее легитимном и морально приемлемом порядке коллективного существования»¹⁹⁵.

Ж.-Ф. Шпиц уточняет: «Республиканцы отказываются воспринимать права как инструменты для выполнения насущных потребностей, укорененных в природе и проецируемых вовне человеческой волей. Напротив, они желают воспринимать права как результат демократического обсуждения, основывающегося на образе жизни, который мы хотим коллективно вести, и на принципах, вокруг которых объединяются граждане республики. Республиканцы считают глубоко ошибочным полагать, что есть права необщественные, предшествующие всякому политическому существованию. Права не являются качествами, присущими индивидам вовне политического общества, но качествами, принадлежащими только гражданам. Права не являются козырями, с помощью которых граждане могут бить карты коллектива, но принципами, на которых строится общество»¹⁹⁶.

Теория гражданского республиканства в некоторых пунктах близка к доктрине коммунотаризма, основным представителем которого является Филипп Пети.

Продолжая гегелевскую критику Канта, коммунотаристская идеология осуществляет критику прав, привлекая концепцию сущности блага. Коммунотаристы вводят справедливость в широкий круг благ, необходимых для ведения хорошей и праведной жизни (подход, противоположный идеологии прав). Утверждая, что дискурс прав человека игнорирует не только культурное разнообразие, но и социальную базу личной идентичности, коммунотаристы показывают, что права, принадлежащие субъекту, разорвавшему все общественные связи, лишены смысла. Это происходит потому, что именно факт принадлежности к коллективу создает мыслительный горизонт, делающий возможным суще-

ствование прав. Если не существует общего социального блага, то и права индивидов становятся иллюзией¹⁹⁷.

Большая часть коммунотаристов тем не менее признает индивидуальные права, но сомневается в той формулировке, которую им дают либералы. Критика либеральной концепции прав включает у них в себя два направления. Первое состоит в том, чтобы показать, что либерализм, настаивающий на примате индивидуальных прав, игнорирует общинное измерение человеческой жизни, необходимое как для выработки личности, так и для ведения праведной жизни. Второе констатирует, что доказательства превосходства индивидуальных прав строятся на ошибочных предпосылках. Коммунотаристы сомневаются в автономном характере теории прав человека и считают, что она должна основываться на более общей теории морального действия или добродетели, главным объектом интереса которой является благое бытие, а не справедливое делание¹⁹⁸.

Итак, не существует недостатка в источниках теории необходимости свободы — будь то античное мышление, общественная идеология Средневековья, теория гражданского республиканства или коммунотаризм, — позволяющих обосновать эту самую свободу, не прибегая к либеральной идеологии. Оставляя за бортом дискурс прав человека, можно повторить прекрасную формулу Пьера Шоню о «способности самостоятельно говорить *мы*, не прибегая к абсолютному *я*».

¹ De oratore. I, 42, 88.

² Le Monde, 08.06.1993.

³ Philosophie du droit, v.1, Dalloz, 1982, p.131.

⁴ Droits de l'homme, une généalogie complexe // Projet, Paris, 09–10.1988, p. 53.

⁵ L'empire de la morale // Commentaire, Paris, automne 2001, p. 503.

- ⁶ La formation de la pensée juridique moderne. Montchretien, 1975, p. 603.
- ⁷ Le Leviathan. Sirey, 1971, p. 128.
- ⁸ De cive, 1991, p. 91.
- ⁹ Le Leviathan, op. cit., p. 48.
- ¹⁰ Les sources du moi. La formation d'identité moderne. Seuil, 1991, p. 28–29.
- ¹¹ Droit, communauté et humanité. Serf, 2000, p. 91.
- ¹² Second traité du gouvernement civil. Paris, J. Vrin, 1985, p. 159.
- ¹³ Les taches de la philosophie politique // La Revue de MAUSS. Paris, 1-er sem. 2002, p. 282.
- ¹⁴ Op. cit., p. 62.
- ¹⁵ L'idée du droit naturel // Le droit naturel. PUF, 1959, p. 162.
- ¹⁶ Moral und hypermoral. Eine pluralistische ethik. Frankfurt am Main: Altenaum, 1969, chap. 10–11. Похожую аргументацию использует Карл Магнус Гинценбергер (Civil wars: from Latin America to Bosnia. N. Y.: Oxford Press).
- ¹⁷ Les droits de l'homme. Desclée de Brouwer, 1989, p. 81–82.
- ¹⁸ Louis de Vaucelle. Les droits de l'homme. Le Pierre d'achoppement // Projet, Paris, 1988, p. 115–128.
- ¹⁹ René Coste. L'église et les droits de l'homme. Desclée de Brouwer, 1982; M. Simoulin. L'église et les droits de l'homme // Vue de haut, n. special, 1988, Fideliter, Descourolles.
- ²⁰ Jean Madiran. Droits de l'homme — DHSD. Maule, Edition de present, 1989.
- ²¹ Les droits de l'homme: analyse et critique // La Nefe, Monfort d'Amori, 02.1999, p. 26.
- ²² Le sentiment d'exister. Ce soi qui ne va pas de soi. Descartes et Cie. Paris, 1993, p. 453. Некоторые протоколы этих дебатов были опубликованы ЮНЕСКО в 1949 г. (Comments and interpretations).
- ²³ Politique et impolitique. Sirey, 1987, p. 192.
- ²⁴ Ibid., p. 189.
- ²⁵ Les droits de l'homme. Origines et aléas d'une idéologie moderne. Cerf, 2002, p. 7.
- ²⁶ О распространении действия прав человека на женщин см. прежде всего: Xavier Martin. L'homme des droits de l'homme et sa compagne. Dominique Martin Morin, Bouere, 2001.

²⁷ Cours constitutionnelles européennes et droits fondamentaux. Ed. Universitaire d'Aix-en-Provence, 1982, p. 552.

²⁸ Les origines de la France contemporaine. La revolution. Paris: Hachette, 1878, v. 1, p. 274.

²⁹ Не очень понятно, почему это право исходит из индивидуальной природы человека, а не из «репрессивной политики» политически установленного общества.

³⁰ «Здесь заключается общее место: это верно теоретически, но может быть абсолютно неприменимо на практике». См.: Œuvres philosophiques. Gallimard-Pléiades, 1986, vol. 3, p. 265.

³¹ Les droits de l'homme: les droits individuelles ou droits collectives? Actes de colloque du Strasbourg, 13.03–14.03.1979. Paris, Librairie générale du travail et de la science, 1979.

³² Les taches de la philosophie politique // La revue de MAUSS, Paris, 1-er sem. 2002, p. 276.

³³ В Маастрихтском договоре 1992 г. говорится о том, что «Европейский союз уважает фундаментальные права человека, содержащиеся в Европейской конвенции защиты прав человека, заключенной в Риме 04.11.1950 г.». Амстердамский договор идет еще дальше, утверждая, что Евросоюз «основан главным образом на уважении к правам человека и фундаментальным свободам». Европейское сообщество (но не Союз, не имеющий статуса юридического лица) имело, между прочим, намерение принять Европейскую конвенцию прав человека. Однако на данное решение было наложено вето Европейского суда в Люксембурге, в котором говорилось: «На данный момент не просматривается достаточных юридических оснований для принятия подобной конвенции». Такое решение было, в частности, обусловлено нежеланием ставить общеевропейские институты в жесткую зависимость от Суда по правам человека в Страсбурге. Страны Сообщества ограничились принятием в 2000 г. Европейской хартии прав человека, включающей в себя 54 права. Спорными являются не только правомерность включения в данный список тех или иных прав, но и механизм их осуществления. Ведь органы Сообщества не правомочны влиять на решения национального правосудия в конкретной европейской стране.

³⁴ Les fondaments des droits de l'homme. Actes d'entretiens de l'Aquila, 13.09–14.09.1964. Nuova Italia, Firenze, 1966.

- ³⁵ Marcel Gauchet. Art. cit., p. 288.
- ³⁶ Natural rights and Natural History // National Interest, N. Y., p. 19.
- ³⁷ Ibid., p. 24.
- ³⁸ Ibid., p. 30.
- ³⁹ Individuals and their rights. Open Court, La Salle Illinois, 1991, p. 40.
- ⁴⁰ Encyclopedie des sciences politiques, § 539. Paris: J.Vrin, 1988, p. 314.
- ⁴¹ Human Nature and Human rights // National Interest, N. Y., hiver 2000–2001.
- ⁴² Human Natures. Genes, Cultures and Human Prospects. Washington: Island Press, 2002.
- ⁴³ Société ouverte et ses ennemis. Seuil, 1979. Поппер считает, что брать пример у природы — значит неминуемо двигаться к холизму.
- ⁴⁴ Against natural rights // Policy Review, hiver 1983.
- ⁴⁵ Le debat interculturel sur les droits de l'homme // L'intégration republicaine. Fayard, 1998, p. 252.
- ⁴⁶ Pensée sociologique et les droits de l'homme // Études sociologiques. PUF, 1998, p. 229.
- ⁴⁷ Art. cit., p. 282.
- ⁴⁸ По поводу критики прав человека основателем утилитаризма Джереми Бентамом см.: Jeremy Wadron. Nonsense upon stilts. Bentham, Burke and Marx about rights of a man. London: Methuen, 1987.
- ⁴⁹ Métaphysique des mœurs. Vol. 2 Doctrine du droit, doctrine de la vertu. Flammarion, 1994, p. 9.
- ⁵⁰ Ibid., p. 333.
- ⁵¹ L'empire de la morale // Commentaire, Paris, 2000, p. 245.
- ⁵² Как и многие другие сторонники деонтологической морали (Дворкин, Аккерман), Ролз позволяет себе ряд заключений, прямо отсылающих к человеческой природе (так, придерживаясь теории об «изначальном незнании», он приписывает «естественному человеку» склонность отказываться от риска).
- ⁵³ Под влиянием Канта и эмпиризма «чистого листа» многие авторы вообще отрицают существование человеческой природы.

См. на эту тему: S. Pinker. The Blank State. The modern denial of human nature. N. Y.: Viking Press, 2002. В этой книге, которая уже наделала много шума в англосаксонских странах, Пинкер призывает реабилитировать человеческую природу, ставшую своеобразным «табу модерна».

⁵⁴ Quelle justice? Quelle rationalité? PUF, 1993.

⁵⁵ Myres McDougall, Harold Lasswell, Lung Shu-tchen. Human rights and world public order. New Haven: Yale University Press, 1980.

⁵⁶ On the Obsolescence of the notion of Honour // Revisions. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1983.

⁵⁷ Alain Goldmann. Les sources bibliques des droits de l'homme // Y-a t'il une morale judeo-chrétienne? // Press, Paris, 1994, p. 155–164.

⁵⁸ Art. cit., p. 343.

⁵⁹ De l'invention, 2, 166.

⁶⁰ Отдаленные отголоски этих воззрений мы находим в христианской теологии, различающей «совершенное достоинство» христиан и «несовершенное достоинство» некрещеных.

⁶¹ Jacques Maritain. Droits de l'homme. Esclée de Brouwer, 1989, p. 69–72.

⁶² A. I. Melden. Rights and persons. Oxford: Oxford University Press, 1972.

⁶³ S. S. Rama Rao Rappu. Human Rights and Human Obligations // Philosophy and social action, 10–11.1982, p. 22.

⁶⁴ Droits, communauté et humanité. Cerf, 2000, p. 67.

⁶⁵ Social Ethics. The student's guide. Oxford, 1996, p. 44.

⁶⁶ Synthesis philosophica, Zagreb, 01–02.2000, p. 107.

⁶⁷ Les droits de l'homme pour les grands singes non-humaines? // Le Débat, Paris, 01–02.2000, p. 127–128; Peter Singer and Paola Cavalieri. The great ape's project. Equality beyond humanity. N. Y.: St Martin's Press, 1994.

⁶⁸ The idea of Human Rights. Four Inquiries. N. Y.: Oxford University Press, 1998, p. 11–47.

⁶⁹ Human Rights as Politics and Idolatry. Princeton University Press, 2001.

⁷⁰ In our own best interest. How defending of human rights benefit us all. N. Y.: Beacon Press, 2002.

⁷¹ Human Rights and Human Diversity. An Essay on Philosophy of Human Rights. London: Macmillan, 1986.

⁷² Liberalism, absolutism and human rights // Telos. N. Y., spring 1999, p. 121–134.

⁷³ Il fondamento dei diritti d'uomo // La Cultura, 1964, p. 507.

⁷⁴ Для Хабермаса подобный деятель конституируется языком, т. е. коммуникационным обменом. Прогресс такого обмена достигается достижением консенсуса как средства повышения понимания. См.: *Théorie d'agir communicationnelle*. Paris: Fayard, 1989. Мораль для этого автора является «не содержанием прав человека, а неким средством придания им большей ценности по сравнению с политико-юридическим концептом национальных государств».

⁷⁵ Per una teoria generale della politica. Einaudi, Torino, 1999, p. 421–466.

⁷⁶ La notion des droits de l'homme, est-elle un concept occidental? // La Revue de MAUSS, 10–12.1999, p. 521–538.

⁷⁷ По поводу того, как сочетать права индивидуальные и права коллективные, а также права народов и уважение к разнообразию культур, см.: A. J. Milne. Human Rights and Human Diversity. An Essay on philosophy of human rights. London: Macmillan Press, 1986; Ludger Kunhardt. Der Universalität die Menschenrechte. Studie zur ideengeschichtlichen Bestimmung des politische Begriff. Munich, Gunter Olzog, 1987; Wolfgang Schmale. Human Rights and Cultural Diversity. Cape, Goldbach, 1993; Eva Brems. Human Rights. Universality and Diversity. Martin Nijhoff, Hague, 2001.

⁷⁸ Après la vertu. Essais de la théorie morale. PUF, 1997, p. 69.

⁷⁹ Georges Bousquet. Précis du droit musulman. Armand Collin, 1963.

⁸⁰ S. S. Rama Rao Rappu. Human Rights and Human Obligations. An East-West Perspective // Philosophy and Social action, 10–12. 1982, p. 29.

⁸¹ Chung Shu-Lo. Human Rights in Chinese Tradition // Symposium UNESCO. London: Allan Wingate, 1950; Jhon C. H. Wu. Chinese legal and political tradition // The Chinese Mind. Honolulu: Hawaii University Press, 1967.

⁸² Ann Elisabeth Mayer. *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1990.

⁸³ *La démocratie planétaire: une rêve occidentale?* Sepia, Saint-Maur de Fausse, 1999, p. 9. София Маппа добавляет, что отказ от индивидуализма в странах Третьего мира «вскрывает тяготение целого ряда обществ к политеизму и полигамии. Дорогой для Запада идеал одного Бога и одной любви здесь никогда не будет принят».

⁸⁴ Здесь надо отметить, что клитородектомия не практикуется ни у населения Антильских островов, ни у афроамериканцев США. У последних обрезание распространено исключительно среди мужчин.

⁸⁵ Побивание камнями женщины, уличенной в прелюбодеянии, не было исключительно мусульманской практикой. Оно широко практиковалось в Израиле (Левит, 20:10; Второзаконие, 22:22–24), в том числе и во времена Иисуса (Иоанн, 8:3–6).

⁸⁶ Art. cit., p. 98.

⁸⁷ Ibid., p. 100.

⁸⁸ Ten Counter-Theses on New Class Ideology. Yet another reply to Rick Touchstone // *Telos*, N. Y., summer 2001, p. 149.

⁸⁹ Ibid., p. 150.

⁹⁰ Цит.: Edmond Jouve. *Les droits des peuples*. PUF, 1986.

⁹¹ «Зеленая декларация» прав человека была разработана в Ливии под руководством полковника Каддафи и принята в 1977 г. На сессии ОАЕ 28.06.1981 г. в Найроби была принята Африканская декларация прав человека. Несколькими месяцами позже, 19.09.1981 г., под патронажем ЮНЕСКО была разработана и принята Исламская декларация прав человека, основывающаяся на Коране и включающая в себя, в частности, свободное вероисповедание других религий.

⁹² *Anthropologie juridique: aux confins de droit* // *Science humaine*, Paris, 05.1992, p. 33.

⁹³ Вопрос о правах народов сталкивается с классической трудностью: отсутствием определения народа, а точнее, его отличия от государства, необходимого для защиты прав этнических меньшинств. На эту тему см.: Alain Genet. *Droits de l'homme, droits de peuple*. PUF, 1983.

⁹⁴ Op. cit., p. 108.

⁹⁵ Жак Жюльяр дошел в своих рассуждениях до того, что заявил: «Права народов могут поколебать права человека» (Le Tiersmonde et la gauche. Seuil, 1979). Категорически выступает против прав народов ярый сторонник аккультурации Абу Селим. В своем запале он решительно нападает на Леви-Стросса. Он пишет: «Основа прав человека заключена в рациональной природе человека. Их непреходящая ценность заключается в непрерывном поиске разумом человека свободы для себя и для других как наилучшего модуса существования» (Culture et droits de l'homme. Hachette-Pluriel, 1992, p. 25).

⁹⁶ Droits de l'homme // Express, 30.09.1988, p. 55.

⁹⁷ Le Monde, 23.11.1993.

⁹⁸ Power, principles and human rights // National Interest, N. Y., summer 2002, p. 117.

⁹⁹ Are human rights universal? Relativist challenge and related matters // Human Rights Quarterly, 08.1997, p. 461–509.

¹⁰⁰ Art. cit., p. 99.

¹⁰¹ Peter Schwab and Adamantia Pollis (Art. cit.).

¹⁰² Pensée sociologique et droits de l'homme. Gallimard, 1992, p. 118.

¹⁰³ Ibid., p. 68.

¹⁰⁴ Ibid., p. 70.

¹⁰⁵ Refondre la politique étrangère française // Le Monde diplomatique, 12.2000.

¹⁰⁶ Art. cit., p. 97.

¹⁰⁷ Le regard éloigné. Plon, 1983, p. 378.

¹⁰⁸ «Я не одобряю безоговорочно тезиса о „праве на вмешательство“, — писал Юбер Ведрин в то время, — поскольку оно слишком напоминает „задачу цивилизации“ французских колонизаторов XIX в. и бремя белого человека Киплинга» (Art. cit., p. 5).

¹⁰⁹ Les droits de l'homme et le nouvel occidentalisme // N. special de *l'Homme et la société*, 1987, p. 7.

¹¹⁰ Ibid., p. 9–10.

¹¹¹ Le sentiment d'exister. Ce soi qui ne va pas de soi. Descartes et Cie, 2002, p. 454–455.

- ¹¹² Op. cit., p. 228.
- ¹¹³ Op. cit., p. 232.
- ¹¹⁴ Les droits de l'homme. Les origines et aléas d'idéologie moderne. Cerf, 2001, p. 141.
- ¹¹⁵ Du droit naturel // Essais et conférences, Paris, 1977, p. 148.
- ¹¹⁶ Aubier, 2002, p. 39.
- ¹¹⁷ Ibid.
- ¹¹⁸ De la démocratie en Amérique. UGE, 1969, 4-e part, chap. 6, p. 360–364.
- ¹¹⁹ L'impérialisme. Fayard, 1982, p. 292. В этом произведении Ханна Арендт основывает критику теории прав человека на неприятии тоталитаризма. Последний заключается, по ее мнению, в социальной атомизации индивидов и их насильственном уравнивании.
- ¹²⁰ Droits, communauté et humanité. Cerf, 2000, p. 93. Абстрактный характер этой формулы («права человека») особенно отчетливо обозначен во французском (*droits de l'homme*), менее отчетливо в немецком (*Menschenrechte*, «права людей») и совсем не отчетливо в английском, итальянском и испанском языках, где права человека называются «человеческими правами» (*human rights, diritti umani, derechos humanos*).
- ¹²¹ La démocratie contre elle-même. Gallimard-tel, 2002, p. 20–21.
- ¹²² L'empire de la morale // Commentaire, automne 2001, p. 507.
- ¹²³ Démocratie: le risque du marché. Esclée de Brouwer, 2002, p. 545.
- ¹²⁴ Об инфляции понятия прав см.: M. Ost et K. van de Kerchove. Le système juridique: entre ordre et désordre. PUF, 1988, p. 121.
- ¹²⁵ Les principes philosophiques du droit politique moderne. PUF, 1997, p. 274.
- ¹²⁶ Les enjeux de la politique. Découverte-Mauss, 1994, p. 151.
- ¹²⁷ Art. cit.
- ¹²⁸ В то же время этот процесс предуготовлялся всем развитием международного права начиная с 1917 г. С этого времени международное право все более отдаляется от *jus publicum europaicum*. Именно в это время американским президентом Вудро Вильсоном было введено в оборот понятие «справедливой войны», чуть ли не равновеликой по значению Крестовым походам. См. об этом: Carl Schmitt. Le Nomos de la Terre dans «jus publicum europaicum». Paris: PUF, 2000.

¹²⁹ Tzvetan Todorov. *Illusion de justice universelle* // *Le Monde débats*. Paris, 05.2001, p. 27. Характерно, что, когда великие державы понимают, что всеобщие правовые нормы могут быть применены и к ним тоже, они дают «задний ход». Например, США заботятся о соблюдении прав человека во всем мире, но им и в голову не приходит, что кто-то может проверить ситуацию с этими правами внутри их собственных границ. Американское правительство без колебаний передало международному трибуналу в Гааге Милошевича, но оно не допускает и мысли, что кто-то может также распорядиться с его членами.

¹³⁰ *La notion de politique*. Flammarion-Champ, 1992, p. 96.

¹³¹ *Contre l'État, la politique* // *La Dispute*, 1999, p. 154.

¹³² *Politique et impolitique*. Sirey, 1987, p. 230–231.

¹³³ *Le Monde*, 15.09.2002.

¹³⁴ Чарлз Тейлор резюмирует, что культура прав есть культура трижды индивидуалистическая: «Она придает ценность автономии; она уделяет большое внимание саморефлексии, особенно в области чувств; наконец, реализация той концепции добродетельной жизни, которая ею постулируется, невозможна без личного участия. Отсюда выходит, что она формулирует на своем юридическом языке концепцию субъективных прав. Однако, будучи эгалитарной, она делает эти субъективные права универсальными» (*Les sources du moi. La formation d'identité moderne*. Seuil, 1998, p. 389–390).

¹³⁵ *Questions de politique* // *Nature, droit, politique*. Michel Villey, philosophe du droit. Aix-en-Provence, 1985, p. 170.

¹³⁶ Pierre Manent. *La naissance de la politique moderne*. Payot, 1977, p. 11.

¹³⁷ *La religion et la démocratie. Parcours de la laïcité*. Gallimard, 1998, p. 81.

¹³⁸ *Théorie de la constitution* (Op. cit., p. 296).

¹³⁹ Marcel Gauchet. *La révolution des droits de l'homme*. Gallimard, 1988.

¹⁴⁰ *Emile, ou L'éducation*. Garnier, 1964, liv. 1, p. 9.

¹⁴¹ *Préface à Ladan Boroumand* // *La guerre des principes. Les assemblées révolutionnaires face aux droits de l'homme et à la souveraineté*

de la nation. Édition de l'École des hautes études en science sociale, Paris, 1994.

¹⁴² À propos de la question juive // Philosophie. Gallimard-Folio, 1983, p. 96. Начиная с «Размышлений о еврейском вопросе» и заканчивая последними работами, Маркс никогда более не возвращался к этому предмету. Впрочем, он критиковал права не только за формализм, но и за то, что они являлись именно «правами», так как, по его мнению, политику невозможно мыслить в категориях права.

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ Droits de l'homme et politique // L'invention démocratique. Fayard, 1987, p. 66.

¹⁴⁵ L'État séducteur. Les révolutions médiologiques au pouvoir. Gallimard, 1993, p. 161.

¹⁴⁶ Op. cit., p. 191. Фройнд замечает по этому поводу, что права человека не могут считаться «естественными», поскольку вступают в силу только после принятия Декларации прав. «Таким образом, вопрос о природе прав человека остается невыясненным», — замечает автор.

¹⁴⁷ Les taches de la philosophie politique // La Revue de MAUSS, 1er sem. 2002, p. 292.

¹⁴⁸ D. D. Raphael. Problems of political philosophy. London: Macmillan, 1970.

¹⁴⁹ Jean-François Kervégan. Démocratie et droits de l'homme // L'ignorance du peuple. Essais sur la démocratie. PUF, 1998, p. 76.

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ «Возвышенные идеалы», как писал Морис Крэнстон в «Human Rights today» (London: Ampersand, 1962).

¹⁵² La route de la servitude. Paris: Librairie de Medecis, 1946.

¹⁵³ Essais sur la politique. Seuil, 1986.

¹⁵⁴ Макс Хоркхаймер пишет: «Чем больше справедливости, тем меньше свободы. Общество, стремящееся к равенству, склонно запрещать многие вещи... Но с появлением свободы появляются и люди, способность которых разворачивать свои силы и возможности превосходит способности других. Так что чем больше свободы, тем меньше справедливости» (Théorie critique. Payot, 1978, p. 358).

- ¹⁵⁵ Le Croix, Paris, 01.03.2002.
- ¹⁵⁶ Art. cit., p. 42.
- ¹⁵⁷ Le déperissement de la politique. Généalogie d'une lieu commune. Flammarion-Champs, 2002, p. 382.
- ¹⁵⁸ Théorie de la constitution (Op. cit., p. 324).
- ¹⁵⁹ Op. cit., p. 284.
- ¹⁶⁰ Philosophie des droits de l'homme. Bruxelles: Editions d'Université de Bruxelles, 1987, p. 15.
- ¹⁶¹ Art. cit., p. 43.
- ¹⁶² Robert Bork. The limits of international law // National Interest, N. Y., winter 1989–1990, p. 10.
- ¹⁶³ Le droit des peuples. PUF, 1986, p. 52.
- ¹⁶⁴ По поводу доктринальной несочетаемости либерализма и демократии см.: Карл Шмитт «Конституционная теория». Поль Пиккон пишет: «Демократические и либеральные ценности несочетаемы: последние легитимны лишь тогда, когда они навязаны сверху центральным правительством, претендующим на всеобъемлющее знание» (Ten counter-theses on the new class ideology. Yet another reply to Rick Jhonstone // N. Y., Telos, spring 2001, p. 153).
- ¹⁶⁵ Républicanisme et droits de l'homme // Le Débat, Paris, 11–12.1997, p. 56.
- ¹⁶⁶ Les droits de l'homme ne sont pas une politique // Le Débat, 07–08.1980, p. 1–26.
- ¹⁶⁷ Ibid., p. 17–18.
- ¹⁶⁸ Ibid., p. 26.
- ¹⁶⁹ Quand les droits de l'homme deviennent politique // Le Débat, 05–08.2000.
- ¹⁷⁰ Ibid., p. 335.
- ¹⁷¹ Ibid., p. 378.
- ¹⁷² Ibid., p. 381.
- ¹⁷³ Les taches de la philosophie politique (Art. cit.).
- ¹⁷⁴ Art. cit., p. 501.
- ¹⁷⁵ Qu'est que la politique? Seuil, 1995, p. 58.
- ¹⁷⁶ Hannah Arendt. L'impérialisme (Op. cit.).
- ¹⁷⁷ Op. cit., p. 283.
- ¹⁷⁸ Jacques Maritain. Les droits de l'homme. Paris: Desclée de Brouwer, 1989, p. 64.

- ¹⁷⁹ *Éthique à Nicomaque*. V. 3, 1129b, 17–18.
- ¹⁸⁰ *Système de politique positive*. Vol. 2. Paris, L. Mathias, 1851–54, p. 121.
- ¹⁸¹ La notion des droits de l'homme est-elle le concept occidental? // *Diogène*, Paris, 10–12.1980, p. 100.
- ¹⁸² Michael Walzer. *Sphères de justice*. Seuil, 1987. В данной книге описано, почему справедливость несовместима с эгалитаризмом. Происходит это по той простой причине, что справедливость может быть установлена только по отношению к определенному сообществу.
- ¹⁸³ *Art. cit.*, p. 91.
- ¹⁸⁴ Hannah Arendt. *Essais sur la révolution*. Gallimard, 1967, p. 215–216.
- ¹⁸⁵ *Op. cit.*, p. 51.
- ¹⁸⁶ *Op. cit.*, p. 294–295.
- ¹⁸⁷ *Cours de politique constitutionnelle*. Vol. 1. Paris: Didier, 1836, p. 539.
- ¹⁸⁸ *Théorie de la Constitution* (*Op. cit.*, p. 87).
- ¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 295.
- ¹⁹⁰ *Considérations sur la France (1870–1871)* // François Hartog. *XIX siècle et histoire. Le cas Fustel de Coulanges*. Seuil-Points, 2001, p. 307–309. Фюстель писал: «Зависимое состояние не является ни сущностью феодализма, ни даже неотъемлемым феодальным институтом. Вопреки распространенному заблуждению феодализм не создавал зависимости, а унаследовал ее. Наоборот, именно он на протяжении своей истории создал предпосылки для ее исчезновения» (p. 309).
- ¹⁹¹ *L'histoire de l'ancien gouvernement de la France*. 3 vol. Amsterdam, 1723. По поводу дебатов вокруг «германских свобод» во Франции и в Германии см. также: Lucien Calvie. «Liberté», «libertés» et «liberté(s) germanique(s)»: une question franco-allemande avant et après 1789 // *Mots*, 16, 1988, p. 9–33; Jost Hermand et Michael Niedermaier. *Revolutio germanica. Die Sehnsucht nach den «alten Freiheit» der Germanen 1750–1820*. Frankfurt am Main, 2002.
- ¹⁹² Jhon G. A. Pockok. *Le moment machiavelien*. PUF, 1997; Philippe Pettit. *Republicanism. A theory of freedom and government*. Oxford: Clarendon Press, 1997; Quentin Skinner. *La liberté avant le libéralisme*. Seuil, 2000.

¹⁹³ Op. cit., p. 25.

¹⁹⁴ Republicanisme et droits de l'homme (Art. cit.).

¹⁹⁵ Ibid.

¹⁹⁶ Ibid., p. 52.

¹⁹⁷ Alasdair MacIntyre. Après la vertu. Étude de théorie morale. PUF, 1997; Charles Taylor. La liberté des modernes. PUF, 1997; Michael Sandel. Le libéralisme et la limite de la justice. Seuil, 1999.

¹⁹⁸ Право собственности, например, не является самодостаточным независимо от хорошего или дурного использования этой собственности. На эту тему см.: Charles Taylor. Atomism // Powers, Possessions and Freedom. Essays in honour of C. B. Macpherson. Toronto: Toronto University Press, 1979.

ИДЕЯ ИМПЕРИИ

Изучая политическую историю Европы, можно кратко указать на то, что Европа — место, где были выработаны, развиты и представлены две модели «политии»: нация, формированию которой предшествовало королевство, и Империя. Попытаемся, делая акцент на второй модели, обрисовать в этом кратком очерке их различия.

Но вначале вспомним некоторые даты. Ромул Августул, последний император латинского Запада, был низвержен в 475 году. Осталась Восточная империя. Между тем после распада Западной империи сложилось новое сознание единства Западной Европы. Начиная с 795 г. папа Лев III издает свои буллы не от имени Константинопольского императора, но от имени Карла, короля франков и римского патриция. Спустя пять лет, в Рождество 800-го, Лев III возлагает на главу Карла Великого императорскую корону. Это было первым *renovatio* (обновлением) Империи. Так, в точном соответствии с теорией «перехода империи» (*translatio imperii*), согласно которой воздвигнутая в лице Карла Великого империя является продолжением Римской империи, завершается исполнение пророчества Даниила: четвертая, Римская империя, наследующая в свою очередь

Вавилону, Персии и империи Александра, — последняя; после нее следует конец мира.

Renovatio империи было разрывом с Августиновой идеей радикальной противоположности между *civitas terrena* и *civitas Dei*, из которой вытекала мысль о христианской империи как всего лишь о химере. Лев III применяет новую стратегию: в христианской империи император — защитник града Божия. Получая свои полномочия от папы, император воспроизводит во временном, мирском порядке порядок духовный. Как известно, эта спорная формулировка, делавшая из императора субъекта духовного управления, одновременно ставя его во главе мирской иерархии и тем придавая ей сакральный характер, и была причиной полемики об инвеститурах.

Верденский договор (843) узаконил разделение Империи франков между тремя внуками Карла Великого — Лотарем I, Людовиком Германиком и Карлом Лысым, а затем в свою очередь императором был коронован Генрих I, король саксов. Империя становится чисто германской. После распада державы Каролингов она была вновь восстановлена в пользу короля Германии Оттона I. Учрежденная в центре Европы наследниками Оттона и Салиями, она станет теперь главным политическим могуществом вплоть до середины XIII века, пока не будет официально преобразована в *Sacrum Romanum Imperium* — Священную Римскую империю. Начиная с 1442 года добавят — «германской нации».

Здесь нет необходимости, кроме как в самых общих чертах, воспроизводить историю Священной Римской империи германской нации. Лишь напомним: на протяжении всей своей истории она была некоей смесью трех великих составляющих: отсылкой к античности, христианству и германству.

С наступлением Ренессанса и появлением первых национальных государств идея Империи начинает терять силу. Разумеется, победа, одержанная имперскими силами над

войсками Франциска I в 1525 году в Павии, казалось, обращает ход вещей вспять. Это событие, которое казалось недостижимо великим, вызвало тогда возрождение гибеллинских настроений в Италии. Однако после Карла V его сыну Филиппу не достался императорский титул и Империя вновь оказалась сведенной до местного уровня. Начиная с Вестфальского мира (1648) она все менее и менее рассматривается в своем достоинстве и все более и более — как простая конфедерация территориальных государств. Процесс упадка продлится еще два с половиной столетия. 6 апреля 1806 года Наполеон завершает Революцию разрушением того, что еще остается от Империи. Франциск II отказывается от титула Романо-германского императора. Путь Священной империи завершился.

* * *

На первый взгляд, учитывая часто противоречащие друг другу употребления слова «империя», обрисовать ее четкий концепт непросто. В словаре Литтре вообще содержится тавтологическое определение: империя, пишет он, это «государство, управляемое императором». Это очевидно неточно. Приходится часто напоминать, что империя, так же как город или нация, это форма политического объединения, а не форма правления, как монархия или республика. Это значит, что империя а priori совместима с разными формами правления. Так, статья первая Веймарской конституции содержала положение о том, что «германский Рейх есть республика». В 1973 году Конституционный суд в Карлсруэ без колебаний подтвердил, что вплоть до сего дня «германский Рейх остается субъектом международного права».

Лучшим способом выявить суть понятия империи, без сомнения, остается его сравнение с понятием нации или

Государства-нации (État-nation) как результата процесса формирования национального самоопределения и национальной принадлежности, примером которого в некотором роде является развитие Французского Королевства.

В сегодняшнем *политическом* смысле нация это явление сущностно современное. Мы не будем следовать тезису Колетт Беон¹ или Бернара Гене, уводящему времена рождения нации слишком далеко в глубь времен. По нашему мнению, этот тезис покоится на анахронизме: смешении «королевского» и «национального», формировании национальности, национального чувства и формировании собственно нации. Именно на счет формирования национального самоопределения и принадлежности следует отнести, например, рождение чувства причастности к не ограниченным родными просторами пространствам в эпоху войны против Плантагенетов, усилившегося затем во времена Столетней войны. Но не следует забывать, что в Средние века слово «нация» (от *natio* — рождение) имело смысл исключительно этнический, а не политический: нациями в Сорбонне назывались группы студентов, говоривших на одном языке. Что касается слова «отечество» (*patrie*), то оно появляется во Франции только у гуманистов XVI века (Доле, Ронсар, Дю Белле) и изначально отсылает только к средневековому обозначению местности, «края» (*païs, pays*). «Патриотизм», если это слово употребляется не просто как обозначение привязанности к родной земле, воплощается в верности сеньору или преданности лично королю. Само название «Франция» — относительно позднее. Начиная с Карла III, прозванного Простым, титул французского короля — *Rex Francorum*. Выражение *rex Franciae* появляется только в начале XIII века, при Филиппе Августе, после поражения графа Тулузского в схватке с Мюре, приступившего к аннексии Аквитании и преследованию катаров.

Идея нации в полном объеме складывается только в XVIII веке и исключительно в ходе Революции. Изна-

чально она восходит к той концепции суверенитета, которую исповедовали противники королевского абсолютизма. Она объединяла тех, чья политическая и философская мысль вела к тому, что более не король, а «нация» должна воплощать в себе политическое единство страны. «Нация» соотносится с абстрактным местом, где народ может устанавливать и осуществлять свои права, а индивиды превращаются в граждан. Стало быть, нация есть прежде всего суверенный народ, в лучшем случае делегирующий королю исполнительные полномочия для применения закона, исходящего от общей воли; затем это население, подчиненное одному и тому же государству, живущее на одной и той же территории, признающее свою принадлежность одному и тому же политическому единству; и, наконец, это само данное политическое единство. (Вот почему с тех пор контрреволюционная традиция настолько, насколько она связывает себя с монархическим или аристократическим признаком, воздерживается от превозношения нации.) Статья 3 Декларации прав человека и гражданина 1789 года провозглашает: «Принцип суверенитета сущностно полностью содержится в нации». Бертран де Жувенель пришел к тому, что написал: «После всего свершившегося видно — Революция, кажется, имела целью основание культа нации»².

Это краткое введение было необходимо для точного понимания того, что, когда мы противопоставляем «Империю» и «нацию», мы подразумеваем нацию в современном смысле, а не в смысле Старого Режима, предшествовавшего ей и при внимательном рассмотрении ее подготавливавшего.

Что фундаментально разделяет Империю и нацию? Прежде всего то, что Империя — это изначально не территория, а принцип, идея. Ее политический порядок на самом деле определяется не материальными факторами и не протяженностью географической территории, но духовной или политико-юридической идеей. Ошибочно считать, что Империя отличается от национального государства разме-

ром, что она есть просто «нация больше, чем другие». Конечно, по определению, Империя покрывает большую территорию. Но суть не в этом. Суть в том, что император выводит свою власть из того, что воплощает в себе нечто большее, чем просто могущество. Будучи *dominus mundi*, он является сувереном князей и царей, он, так сказать, правит суверенами, но не их землями, представляет могущество превыше сообщества, которым он управляет. Как писал Юлиус Эвола, «Империю не следует смешивать с одним из королевств или наций, входящих в нее, поскольку она есть нечто качественно отличное, в принципе им предшествующее и их все превышающее»³.

В равной степени Эвола напоминает, что «древнее римское понятие *imperium*, прежде определения сверхъестественной территориальной гегемонии, означает чистое могущество распоряжения, как бы мистическую силу *auctoritas*». Средневековые четко различают понятия *auctoritas*, морального и духовного верховенства, и *potestas*, простой публичной политической силы, явленной в правовых способах ее осуществления. В империи средневековой, как и в Священной империи, это двуединство как бы сопрягает разнородность собственно чистой власти как имперской функции и власти императора как суверена того или иного народа. Карл Великий, например, с одной стороны император, с другой — король лангобардов и франков. Поэтому верность императору не означает подчинения народу или конкретной стране. В Австро-Венгерской империи верность династии Габсбургов составляет также «фундаментальную связь между народами и заменяет патриотизм» (Жан Беранже); она преобладает над связями национального или профессионального характера.

Этот духовный характер имперского принципа стоит у истоков знаменитого спора об инвеститурах, на протяжении многих веков разводившего по разным концам сторонников папы и императора. Лишенное отныне первоначаль-

ного военного содержания, определение Империи сразу же наполнило средневековый германский мир теологическим смыслом, рожденным от христианского перетолкования римской идеи *imperium*. Рассматривая себя как исполнителей вселенской священной-исторической миссии, императоры поняли ее так, что Империя, будучи «святым», священным институтом (*Sacrum imperium*), призвана составить автономное по отношению к папству духовное могущество. В этом основа спора гвельфов и гибеллинов.

Сторонники императора, гибеллины, отвергая притязания папы, настаивали на еще античном разделении между *imperium* и *sacerdotium*, видя одинаковую важность в обеих сферах, одинаково учрежденных Богом. Такое истолкование следует римской концепции взаимоотношений между держателем политической власти и *pontifex maximus*, каждый из которых выше другого в той области, которая ему вменена. Гибеллинская точка зрения никоим образом не предполагает подчинения духовной власти власти имперской, временной, но перед лицом исключительных притязаний Церкви требует для имперской власти равного духовного статуса. Так, для Фридриха II Гогенштауфена император есть посредник, через которого распространяется в мире Божественная справедливость. Это *renovatio*, делающее императора сущностным источником права и придающее ему свойства «живого закона на Земле» (*lex anima in terris*), содержит в себе всю сущность гибеллинской «ревендикации»: Империя должна быть признана равночестной папству как имеющая сакральную природу и характер. Противостояние гвельфов и гибеллинов, как подчеркивал еще Эвола, «было не только политическим, как учит являющаяся основой школьного образования близорукая историография: оно выражало антагонизм двух *dignitates*, провозглашавших, как то, так и другое, свою принадлежность духовному уровню. <...> Гибеллинство, в своем глубиннейшем аспекте, держалось взгляда, что сквозь земную жизнь, понятую как дисциплина,

битва и служение, индивидуум может оказаться ведом по ту сторону себя самого — к сверхъестественной цели — путями действия под знаком Империи, в соответствии с характером „сверхъестественного“ учреждения, за ней признаваемого»⁴.

Отсюда упадок Империи прежде всего окажется равнозначным упадку ее основного начала и, соответственно, сведет ее значение к чисто территориальному определению. Священная Римская империя германской нации, когда оказалась связанной только с принадлежащими ей землями, как в Италии, так и в Германии, уже не отвечала своему призванию. Эта идея, заметим, брезжит еще у Данте, для которого император не является ни германским, ни итальянским, но в духовном смысле «римским», наследником Цезаря и Августа. В истинном своем смысле империя не может без ущерба для себя быть трансформированной в «великую нацию» по очень простой причине: в соответствии с дающей ей жизнь принципом ни одна нация не может вместить и осуществить высшую функцию и даже если возвышается, то не выше своих гражданских и вообще частных интересов. «В своем истинном смысле империя, — делает вывод Эвола, — не может существовать, если ей не дает жизнь духовный жар. <...> Если его нет, это будет просто силой удерживаемое объединение — империализм, простая, без всякой души, сверхструктура»⁵.

Нация, напротив, проистекает из претензии королевства связывать прерогативы своего суверенитета не с принципом, а с территорией. Это начинается с разделения Каролингской империи по Верденскому договору. В этот момент, на самом деле, Франция и Германия, уже разделенные, разошлись в своих исторических судьбах. Германия сохраняла имперскую традицию, в то время как королевство франков (*regnum Francorum*), отделяясь от германского мира, стало медленно, через все большие уступки со стороны монархии, превращаться в современную нацию. Этапы угасания Каролингской династии можно датировать X веком: 911 г.

в Германии, 987 г. во Франции. Первым королем, избранным в 987 г., стал Гуго Капет, о котором мы уже можем с уверенностью сказать, что он не понимал старого языка франков. Он был уже сувереном, находившимся вне имперской традиции, которому Данте в *Divina Comedia* влагает в уста такие слова: «Я посадил могильный корень, который проросшим из него древом затмил всю землю христиан!»

В XIII и XIV веках Французское королевство, прежде всего Филиппом Августом (Бувин, 1214) и Филиппом Прекрасным (Аньяни, 1303), возводилось против Империи. В 1204 г. папа Иннокентий III заявляет, что «в своей публичной инвеституре король Франции не признает никакой временной власти выше своей собственной».

Параллельно с использованием троянской легенды шла работа по «идеологической» легитимации противопоставления Империи принципа суверенитета национальных королевств и их права не считаться с интересами, отличными от собственных. Особо, как подчеркивал Карл Шмитт, важна здесь была роль школы легистов. Именно она начиная с середины XIII столетия формулировала доктрину, в соответствии с которой «король Франции, не признавая в своей временной власти никого выше себя, изъят из подчинения Империи и должен рассматриваться как *princeps in regno suo*»⁶. Эта доктрина будет развита в XIV–XV веках Пьером Дюбуа и Гийомом де Ногаре. Провозглашая себя «императором в собственном королевстве» (*rex imperator in regno suo*), король противопоставляет свой территориальный суверенитет духовному верховенству Империи, свою чисто временную власть власти духовной. Параллельно легисты приступили к централизации и сворачиванию местных вольностей и феодальных прав аристократии — в соответствии с институтом «королевского случая» (*cas royal*). Таким образом они создавали буржуазный по сути правопорядок, при котором рационально обоснованный и признанный всеобщей нормой закон поставлялся на службу только лишь

государственному могуществу. Право превращалось исключительно в законы, кодифицируемые государством. В XVI веке королевская формула «императора в своем королевстве» уже прямо ассоциируется с новой концепцией суверенитета, разрабатываемой Жаном Боденом. Франция, как констатировал Жан Боден, была первой в мире страной, создавшей эмансипированный от средневековой модели общественный порядок.

Дальнейшее известно. Во Франции прогрессировало установление национального режима под двойным знаком централизующего абсолютизма и восхождения буржуазных классов. Главная роль в этом процессе принадлежала государству: когда Людовик XIV произнес: «Государство — это я», он имел в виду, что нет ничего выше воплощенного лично в нем государства. Именно государство породило во Франции нацию, каковая породила в свою очередь уже французский народ, тогда как в Новое время в странах с имперской традицией народ создает нацию, а та в свою очередь — государство. Эти два процесса исторического строительства полностью противоположны, и в этой противоположности — различие между нацией и Империей. Как часто говорят, история Франции была постоянной борьбой против Империи; секулярная политика французской монархии была всегда направлена на дробление германского и итальянского пространства. Начиная с 1792 года Республика преследует те же цели: борьба против Австрийского Дома и завоевание Рейна.

Однако противоположность между духовным принципом и территориальной властью не только в том, чего нам здесь недостает принимать в расчет. Существует еще существенное различие в том, как Империя создает политическое единство и как — нация.

Единство Империи не механическое, но сложносоставное, органическое, охватывающее совокупность государств. В самом способе воплощения своего принципа Империя до-

стигает единства именно на такой основе. Если нация порождает или ставит себе задачу сформировать собственную культуру, то Империя охватывает разные культуры. Если нация ищет путь сближения между народом и государством, то империя объединяет различные народы. Ее общий закон — автономия и уважение к различиям. На высшем уровне Империя видит себя объединяющей — но без подавления — все разнообразие культур, этносов и народов. Она созидает целое так, что оно оказывается крепче, чем автономные части. Империя в большей степени опирается на сами народы, чем на государство, она ищет их объединения в плане общей судьбы без сведения к идентичности. Это классический образ *universitas*, противоположный *societas* унитарного и централизованного национального королевства.

Имперский принцип призван примирить единство и множественность, универсальное и частное. Мюллер ван ден Брук полагает Империю под знаком единства противоположностей как силу, которая их взаимно удерживает. Юлиус Эвола, со своей стороны, определяет Империю как «сверхнациональную организацию, единство которой не дает распасться до уровня этнической и культурной множественности всему тому, что она объемлет»⁷. И добавляет: имперский принцип позволяет «возводить множество разных этнических и культурных элементов в высший принцип, предшествующий их проистекающему только из чувственной реальности различию». Речь идет не об уничтожении различий, но об их интеграции.

В эпоху апогея Империи Рим вначале создал идею, принцип, позволяющий собрать вместе разные народы без их религиозного обращения и уничтожения самобытности. Принцип *imperium*, проявившийся даже еще и в республиканском Риме, отражал волю к осуществлению на земле порядка и космической гармонии, вечно находящихся под угрозой. Римская империя не объявляла себя божеством ревнующим. Следовательно, она признавала иных божеств,

ведомых и неведомых, — и это распространялось также на политический порядок. Империя признает чужие культы и правовые коды. Всякий народ волен устраивать свое местожительство в соответствии с традиционной концепцией права. Римское *jus* распространялось только на отношения индивидов, принадлежавших к разным народам, или на отношения городов. Можно было быть римским гражданином (*civis romanus sum*), не теряя национальности.

Это различие, чуждое на самом деле духу Государства-нации, между тем, что мы сейчас называем национальностью и гражданством, возродилось в Священной Римской империи германской нации. Сверхнациональное образование, средневековый Рейх был фундаментальным образом плюралистичен. Он сохранял за людьми частную жизнь и частное право. На современном языке можно говорить о «федерализме», позволявшем уважать права меньшинств. Напомним, что в Австро-Венгерской империи, не говоря уже о том, что она очень эффективно функционировала на протяжении многих столетий, большинство ее населения (60 %) составляли меньшинства — итальянцы, румыны, как и евреи, сербы, русины, немцы, поляки, чехи, хорваты, венгры. Жан Беранже, написавший ее историю, отмечал, что «Габсбурги всегда были безразличны к концепции Государства-нации», вплоть до того, что империя, созданная Австрийским Домом, отказывалась от создания «австрийской нации», сформировавшейся только в XX веке⁸.

Что же до национального королевства, то оно, напротив, всегда имело непреодолимую тенденцию к централизации и гомогенизации. Занятие Государством-нацией определенного пространства всегда с самого начала обнаруживало делимитацию территории, на которой осуществлялся ее однородный политический суверенитет. Первоначально такая однородность достигалась посредством права: территориальное единство достигалось однородностью правовых норм. Мы уже говорили в связи с этим о роли легистов. Секу-

лярная борьба монархии против феодальной знати, в особенности при Людовике XI, уничтожение аквитанской цивилизации, утверждение при Ришелье принципа централизации — все это рождено одним и тем же смыслом.

XIV и XV века в связи с этим отмечены существенным поворотом. Именно в это время, когда государство выходит победителем из борьбы с феодальной аристократией и решающим образом утверждает союз с буржуазией, можно прямо говорить о возникновении централизованного юридического порядка. Параллельно в экономической области все способствует «национальному продвижению», отвечающему желанию государства максимизировать с помощью монетизации обмена (нерыночного, межкоммунального, вплоть до подлежащих обращению взысканий) государственные фискальные поступления. «Государство-нация, — указывает Пьер Розанвалон, — есть способ объединения и артикулирования глобального пространства. Таким же образом рынок есть прежде всего способ упорядочивания и структуризации пространства социального; он лишь во вторую очередь является механизмом децентрализованного регулирования экономической деятельности через систему тарифов. С этой точки зрения Государство-нация есть процесс приведения в ту же самую форму социализации индивидов в пространстве. Это возможно только в атомизированном обществе, в котором индивид понимается как автономная единица. В пространстве, где общество разворачивается как глобальное социальное бытие, ни Государство-нация, ни рынок невозможны ни социологически, ни экономически»⁹.

Нет никакого сомнения в том, что монархический абсолютизм подготовил национальные буржуазные революции. Революция была неизбежной уже после того, как Людовик XIV сломал последнее сопротивление знати и буржуазия в свою очередь сумела завоевать автономию. Нет сомнения, что Революция во многих отношениях лишь акцен-

тировала уже открывшиеся при Старом режиме возможности. Именно это констатировал Токвиль, когда писал: «Французская революция создала множество дополнительных и вторичных путей, но она лишь развивала главное направление, все то, что существовало до нее. <...> У французов центральная власть уже была независима более, чем в какой-либо другой стране мира, от местной администрации. Революция лишь сделала эту власть более успешной, более сильной, более смелой»¹⁰.

Как при монархии, так и при Республике логика национального государства на самом деле вела к уничтожению всяких препятствий между центральной властью и индивидуумами. Она стремилась к унитарной интеграции индивидуумов, подчиненных одним и тем же законам, к нераспространению общностей, говорящих на своем языке, хранящих свою культуру и обычное право. Власть государства осуществляется над индивидуальными субъектами — вот почему она беспрерывно разрушает или ограничивает прерогативы любых видов опосредованной социализации: семейных кланов, сельских общин, братств, цехов и т. д. Запрет корпораций в 1791 году (закон Ле Шапелье) имеет прецедент в запрете в 1539 году Франциском I «всех цехов и ремесленных сообществ по всему королевству» — решение, которое превратило подмастерьев в должников. После революции все это только усилилось. Деление территории на более или менее равные департаменты, борьба против «духа провинции», подавление регионализма, региональных языков и местных наречий, введение единой системы мер и весов — все это вело к всеуравнению. Как бы повторяя старое определение Тённиса, можно сказать: современная нация восстала из общества, восставшего из руин старых сообществ.

Эта индивидуалистическая составляющая Государственных фундаментальна. Империя требует поддержания общностей; нация, по собственной логике, знает только ин-

дивидов. Быть подданным Империи можно опосредованно, через различные промежуточные структуры; принадлежать к нации — только напрямую, без всякого отношения к местным образованиям, сообществам или государствам.

Монархическая централизация была сущностно юридической и политической; она отражала только государственное строительство. Централизация революционная, сопровождавшая возникновение современной нации, пошла еще дальше. Она «продуцировала нацию» напрямую, то есть порождала небывалые ранее социальные учреждения. Государство стало производителем социального, причем монополистическим: на руинах уничтоженных опосредующих образований оно устанавливало общества равных в гражданском отношении граждан¹¹. Жан Бэшлер отмечал: «Нация полагает опосредующие образования не важными по отношению к гражданству и стремится сделать их вторичными и подчиненными»¹². Констатацию того же самого мы находим у Луи Дюмона, видящего в национализме проекцию субъективного индивидуального «я» на коллективное «мы». Он писал: «Нация в точном современном смысле и национализм — отличный от простого патриотизма — исторически вытекали из индивидуализма как ценности. Нация в точном смысле — это тип глобального общества, соответствующего власти индивидуализма как ценности. Эти вещи не только исторически сопровождают друг друга, но друг другу навязывают взаимозависимость таким образом, что можно сказать: нация есть глобальное общество, состоящее из людей, полагающих себя индивидами»¹³.

Такому пропитывающему логику Государства-нации индивидуализму противостоит холизм имперской конструкции, в которой от индивида не отнимается его естественная или *культурная* принадлежность. В Империи гражданство (подданство) включает в себя разные национальности. В нации оба понятия, напротив, синонимы: именно принадлежность к нации определяет гражданство. Пьер Фужейроллас

резюмирует это в следующей терминологии: «При разрыве со средневековыми обществами, имевшими двухполярную — этнических корней и собрания верующих — идентичность, современные нации выстроены как закрытые общества с единой официальной, установленной для граждан идентичностью. Отсюда с самого начала нация в своих основаниях — это анти-Империя. У истоков Нидерландов — разрыв с империей Габсбургов, у истоков Англии — разрыв с Римом и установление национальной религии. Испания также не „катализировалась“, не оторвалась от „габсбургской системы“, а Франция постепенно формировалась как национальное объединение против Романо-германской империи и как нация возникла исключительно в борьбе с традиционными силами по всей Европе»¹⁴.

Добавим еще и то, что, в противоположность нации, долгие века все более отгораживающей себя непреходимыми границами, Империя не является отдельным целым. Ее границы по природе своей подвижны и временны. Изначально, как известно, слово «граница» имеет исключительно военный смысл: линия фронта.

Во Франции в правление Людовика Х Молотка (*le Hutin*) слово «граница» заменило прежний термин «марка». понадобилось еще четыре века, чтобы начать обозначать этим словом делимитацию территории государств в современном смысле. Укажем также, что идея «естественной границы», иногда использовавшаяся легистами XV века, вопреки преданиям, никогда не вдохновляла внешнюю политику монархии и ее только по ошибке приписывают Ришелье и даже Вобану. На самом деле только во время Революции французская нация систематическим образом заговорила о своих «естественных границах». Жирондисты в Конвенте использовали это понятие для фиксации восточной границы по левому берегу Рейна, а также в целом для оправдания политики аннексии. Также только во времена Революции якобинская идея, в соответствии с которой границы

государства должны совпадать с языковыми и с границами политической юрисдикции и нации, начинает распространяться по всей Европе. Наконец, именно Конвент избрал парадоксальным образом широко использованную затем Моррасом идею о «внутренних иностранцах», применив ее к аристократам как поборникам опозоренной политической системы: Баррер, называвший их «иностранцами среди нас», утверждал также, что «аристократы вовсе не имеют отечества».

Будучи универсальной в своем принципе и призвании, Империя тем не менее не является универсалистской в нынешнем значении этого слова. Ее универсальность не означает распространения на всю Землю. Расширение ее пределов относится скорее к справедливо видимому устройению, к внутреннему пространству данной цивилизации, к федеративному объединению народов на основе конкретного политического устройства, вне всякой перспективы поглощения или уравнивания кого-либо. Так или иначе, с этой точки зрения Империя отличается от гипотетического Всемирного государства или от идеи о том, что существуют универсально приемлемые всегда и везде политико-юридические принципы.

Универсализм, напрямую связанный с индивидуализмом, скорее, растет из того же индивидуалистического корня Государства-нации как основы современного политического универсализма. На самом деле исторический опыт показывает, что национализм очень часто принимает форму раздутого до вселенских размеров этноцентризма. Нелишне напомнить, что французская нация изображается как «самая универсальная из всех наций», и такая универсальность проистекает из изначальной национальной модели, предполагающей распространение по всему миру лежащих в ее основе принципов. В эпоху, когда Франция полагала себя «старшей дочерью Церкви», монах Гибер де Ножан в своей *Gesta Dei per Francos* изображал франков орудием Божиим.

Начиная с 1792 года революционный империализм выражался в попытках распространения по всей Европе идеи нации. С тех пор всегда раздавалось достаточно голосов, тщившихся убедить всех в том, что французская идея нации подчинена «идее человечества» и именно это делает ее, в частности, «толерантной». В такой претензии можно сомневаться, ибо она легко переворачиваема: если нация подчинена человечеству, то и человечество подчинено нации. А в конечном счете это надо понимать так: кто против такого вывода, тот против человеческого рода.

* * *

Предшествующие краткие указания позволяют понять, что название «Империя» может быть отнесено только к таким историческим конструкциям, как Римская империя, Византийская империя, Священная Римская империя германской нации или Османская империя. Совершенно точно не империи в этом смысле империя Наполеона, гитлеровский Третий рейх, британская и французская колониальные империи, равно как и современные империалистические образования американского или советского типа.

Очень трудно дать имя империи образованиям или государствам, занятым исключительно простым процессом расширения своей национальной территории. Такие современные «великие державы» — не империи, но всего лишь нации, просто стремящиеся к расширению своих сегодняшних границ через военные, политические, экономические или иные завоевания.

В эпоху Наполеона «Империя» — термин, которым уже именовали монархию до 1789 года, но только в смысле «государства» — всего лишь национально-государственное целое, стремящееся утвердиться в Европе как великая

держава-гегемон. Империя Бисмарка, отдающая приоритет государству, просто стремится к созданию немецкой нации. Государственно-национальный характер Третьего рейха был констатирован начиная с Александра Кожева, заметившего, что гитлеровский лозунг *Ein Reich, ein Volk, ein Führer* всего лишь перевод на немецкий — причем плохой — лозунга Французской революции: Республика единая и неделимая. Враждебность Третьего рейха определению Империи проявилась в том числе в критике идеи «опосредующих учреждений» и «штатов» (*Stände*)¹⁵. Также известно, что в советской «империи» всегда преобладал централистский и ограничительный подход, навязывавший унификацию политико-экономического пространства и урезание местных культурных прав. Что касается американской «модели», нацеленной на обращение всего мира в однородную систему материального потребления и технико-экономических практик, то вообще с трудом видно, какую идею, какой действительно духовный принцип она была бы способна провозгласить.

«Великие державы» *ipso facto* не суть империи. Более того, только от имени Империи возможна критика современного империализма в разных его формах. Юлиус Эвола только так и смотрел на вещи, когда писал: «Без „обычаев и становлений“ ни одна нация не может надеяться на успешную и легитимную имперскую миссию. Невозможно полагаться на свои национальные характеристики и при этом желать, оставаясь на этой основе, господствовать над миром и даже над иными землями»¹⁶. И далее: «Если „империалистические“ устремления нынешних времен потерпели крах, а на руинах остались освобожденные от них народы, что стало для них источником всевозможных бедствий, то причина этого только в отсутствии всякой действительно духовной, сверхполитической и сверхъестественной стихии и замена ее силой более мощной, но той же природы, что и сила защиты от него, и отсюда — простым под-

чинением. Если империя не сакральна, то это не империя, но вид раковой опухоли, атакующей разнообразные функции живого организма»¹⁷.

* * *

Но чему может послужить сегодня размышление о сути Империи? Представлять ее себе или призывать, вспоминая древние обеты, — не пустая ли это химера? Возможно. Но случайно ли вспоминают именно о Римской империи, когда пытаются преодолеть понятие «Государства-нации»? Случайно ли, когда мысль заходит в тупик, ее вновь мобилизует именно идея Империи (*Reichgedanke*)?¹⁸ И разве не та же самая идея лежит в основании всех сегодняшних дебатов о европейском строительстве?

Понятие Государства-нации непреодолимо? Многие поддерживают эту идею, причем не только левые, но и правые. Среди последних — Шарль Моррас, по мнению которого нация есть «самое крупное из существовавших в истории общественных объединений, самое крепкое и полноценное»¹⁹; и он же исповедовал, что и «в политической области нет ничего более крупного, чем нация»²⁰. Между тем, когда началась Вторая мировая война, один из его самых верных учеников, Тьерри Молньер, сказал учителю: «Культе нации — не ответ, но бегство, мистификация или, более того, опасное переключение внимания на сугубо внутренние проблемы»²¹. Сегодня существенно только то, что представляет собой мир за пределами Государства-нации. То, область действия чего проходит сквозь множество разрывов. Ответ на что — в появлении новых социальных движений, в устойчивом регионализме и автономизме, в новых, неизвестных ранее формах общинности, которые оказываются теми же самыми, некогда разрушенными, но как бы новыми формами опосредующей социализации. При том, что Государство-нация вызывает сомнения и в верхней сво-

ей части. Оно лишается силы самим ходом международной конкуренции, возникновением международных или общеевропейских объединений, межправительственных бюрократий, научно-технических структур, планетарных медиакорпораций и международных групп давления. Параллельно все более очевидно экстравертирование национальных экономик в ущерб внутренним рынкам. Через игры совместных предприятий, транснациональных фирм, биржевые операции, мировые макронакопления.

В странах Третьего мира Государство-нация, лишенное какого-либо исторического фундамента, все более и более ясно предстает как западное заимствование. Долгосрочная жизнеспособность «наций» Черной Африки или Ближнего Востока (не будем говорить каких) с каждым днем становится все более и более сомнительной. Эти нации возникли в результате ряда, под контролем колониальных держав, произвольных территориальных разделов, без всякого знания местных исторических, религиозных и культурных реалий. Разрушение Османской империи, точно так же как и Австро-Венгерской, осуществленное во исполнение Севрского и Версальского договоров, произвело катастрофу, последствия которой ощутимы до сих пор, о чем свидетельствуют Война в Заливе и тяжелые потрясения, продолжающиеся в Центральной Европе.

Исходя из этих условий как можно не задаваться вопросом об идее Империи, которая на сегодняшний день является единственной альтернативной моделью перед лицом Государства-нации? Налицо неумолимые знаки. Среди них объединение Германии, очарованность образом Австро-Венгрии, новое появление старого понятия *Mitteleuropa*²². Призывание Империи произойдет по необходимости. Мы уже цитировали Александра Кожева. Замечателен написанный им в 1945 году и только недавно опубликованный текст, в котором он призывает к созданию «латинской империи» и указывает на идею Империи как на альтернативу

Государству-нации, с одной стороны, и абстрактному универсализму — с другой. «Либерализм, — писал он, — не в состоянии вообразить никакой политической целостности по ту сторону наций. Но и интернационализм грешит тем, что не видит ничего политически жизнеспособного, кроме человечества в целом. Не остается ничего, кроме как вновь открыть промежуточную политическую реальность империй как союзов, как международных плавильных котлов совместимых меж собой наций, политическую реальность наших дней»²³.

Европа стремится к политическому единству. Но это политическое единство не может быть выстроено по национальной якобинской модели без того, чтобы не уничтожить богатство и разнообразие всех ее составляющих; еще менее его может взрастить экономический наднационализм, о котором грезят брюссельские технократы. Европа не может быть создана иначе чем по федеративной модели, основанной на единой идее, едином проекте, едином принципе, то есть в конечном счете по имперской модели.

Такая модель позволила бы разрешить проблемы региональных культур, национальных меньшинств и местных автономий, которые не могут получить верное решение в рамках Государства-нации. Она в равной степени позволила бы переосмыслить, вместе с вопросами, порожденными неконтролируемой иммиграцией, проблематику соотношения гражданства и национальности. И также она позволила бы преодолевать опасности этнолингвистического ирредентизма, конвульсивного национализма и якобинствующего расизма. В конечном счете она предоставила бы, через решающую роль, которую она отдает определению автономии, огромное место процедурам прямой демократии.

Сегодня много говорят о новом мировом порядке. Возможно, мировой порядок на самом деле необходим. Но по какому плану его строить? По лекалу планетарного потребителя, человека-машины, «ординантропа» или же глядя

на горизонты организационного разнообразия живых народов? Будет ли Земля сведена к однородности через приспособительные и обезличивающие технологии, для которых сегодня Форма-Капитал и империализм американского типа остаются единственным вектором, на самом деле циничнейшим и высокомернейшим? Или все же люди обретут себя в своих верованиях, традициях, обычаях, в своих всегда в каждом случае единственных путях осмысления мира, путях необходимого сопротивления? Безусловно, сегодня Европа заблокирована, и невозможно различить даже начала пути возможного обновления имперской идеи. Но эта идея существует. Она должна только (при)обрести форму. Юлиус Эвола писал: «Только идея образует отечество. <...> Ни землячество, ни общий язык, ни даже кровь соединяющая или разделяющая, но соединенность или разделенность с одной, главной идеей»²⁴. В эпоху Столетней войны девиз Луи д'Эстутвиля был примерно тот же: «Там, где честь, там, где верность, только там отечество». Идея нации — в том, что только свое достойно. Идея Империи в том, что только достойное — свое.

¹ *Naissance de la nation France*. Gallimard, 1985.

² *Les débuts de l'État moderne. Une histoire des idées politiques au XIX^e siècle*. Fayard, 1976, p. 92.

³ *Révolte contre le monde moderne*. Montréal: L'Homme, 1972, p. 121.

⁴ *Les hommes au milieu des ruines*. Sept couleurs, 1972, p. 141.

⁵ *Essais politiques*. Pardès, Puiseaux, 1988, p. 86.

⁶ Robert Folz. *Le couronnement impérial de Charlemagne*. Gallimard, 1964.

⁷ *Essais politiques*, op. cit., p. 83.

⁸ *Histoire de l'empire des Habsbourg, 1273–1918*. Fayard, 1990. Для удобства мы используем общеупотребительное выражение «Австро-Венгерская империя». Строго говоря, о таковой можно говорить только начиная с соглашения от 2 февраля 1867 года

(*Österreichisch-hungarischer Ausgleich*), подписанного после Садовской катастрофы ради умиротворения венгров. До этого была только Австрийская империя, даже если император по собственному праву считался королем Венгрии и Богемии.

⁹ *Le libéralisme économique. Histoire de l'idée du marché*. Seuil, 1989, p. 124.

¹⁰ *L'Ancien Régime et la Révolution* [1856]. Gallimard, 1964, vol. 1, p. 65.

¹¹ См.: Pierre Rosanvallon. *L'État en France, de 1789 à nos jours*. Seuil, 1990.

¹² *Dépérissement de la nation? // Commentaire*, 41, printemps 1988, p. 104.

¹³ *Essais sur l'individualisme*. Seuil, 1983, p. 20–21.

¹⁴ *La nation, essor et déclin des sociétés modernes*. Fayard, 1987, p. 231.

¹⁵ См., например: Justus Beyer. *Die Ständeideologien der Systemzeit und ihre Überwindung*. Darmstadt, 1942.

¹⁶ *Essais politiques*, op. cit., p. 62.

¹⁷ *Révolte contre le monde moderne*, op. cit., p. 124.

¹⁸ Это способствовало в Германии во времена Веймарской республики целой волне публикаций на тему Империи и «мышления о Рейхе» (*Reichsgedanke*). На эту тему см.: Fritz Buchner (Hrsg.). *Was ist das Reich? Eine Aussprache unter Deutschen*. Gerhard Stalling, Oldenburg, 1932; Herbert Krüger. *Der moderne Reichsgedanke // Die Tat*, décembre 1933, p. 703–715 et janvier 1934, p. 795–804; Edmund Schopen. *Geschichte der Reichsidee*. Carl Rohrig, München, 1936, 8 vol.; Peter Richard Rohden. *Die Idee des Reiches in der europäischen Geschichte*. Gerhard Stalling, Oldenburg, 1943; Paul Goedecke. *Der Reichsgedanke im Schrifttum von 1919 bis 1935*, thèse, Marburg/L., 1951. Между тем среди авторов, писавших на эту тему, порой существовало огромное расхождение во мнениях как об определении понятия Империи, так и о соотношении средневекового германского Рейха и римского понятия *imperium*. В католических кругах апология Империи часто свидетельствует о ностальгии по средневековому христианскому единству до начала религиозных войн. Концепция Рейха как «Священного Альянса» или «сакраментальной реальности»

всплывет в романтизме (Новалис, Адам Мюллер), но также и у Константина фон Франца. Идея «третьей империи» наследует хилиастическим идеям позднего Средневековья (таким как провозглашение Иоахимом Флорским Царства Духа). «Теологию Рейха» мы находим и у протестантов, особенно у Фридриха Гогартена (Friedrich Gogarten. *Politische Ethik*. Eugen Diederichs. Jena, 1932), Вильгельма Штапеля (Wilhelm Stapel. *Der christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1932) и Фридриха Хильшера (Friedrich Hielscher. *Das Reich*. Berlin, 1931), но все эти концепции — в совершенно иной плоскости. У Штапеля преобладает идея о национальном Рейхе со своим собственным «номосом», определенно многонациональным, но сохраняющим немецкую гегемонию (см. его ответ сторонникам католического Рейха: *Der Reichsgedanke zwischen den Konfessionen* // *Deutsches Volkstum*, 15 novembre 1932, p. 909–916). У Мюллера ван ден Брука эта секуляризированная и подчеркнута немецкая концепция Империи еще более заострена. Очень критически настроенный по поводу идеи Священной Империи Мюллер упрекает Штауфенов в увлечении «итальянским миражом» и в желании оживить *imperium romanum* («периферию») в ущерб объединению немецкого народа («центра»). Отсюда его симпатии к гвельфам и предпочтение *deutsches Reich deutscher Nation* по отношению к *heiliges romisches Reich*. После 1933 года обсуждение идеи Рейха (*Reichsidee*) стало прежде всего областью внимания официальных кругов. Для Карла Шмитта определение Империи стало главной отправной точкой для нового политического порядка в международном праве, отождествляемого с определением «большого пространства» (*Grossraum*), что вызвало мощную волну критики со стороны последователей чисто *völkisch*-немецкой концепции Империи, видевших в Рейхе организирующую силу «жизненного пространства», основанного на биологической сущности германских народов. Эту последнюю точку зрения особенно защищал Рейнхард Хён в книге: Reinhard Höhn. *Großraumordnung und völkisches Rechtsdenken* // *Reich, Volksordnung, Lebensraum*, 1943, p. 216–352. См. также: Karl Richard Ganzer. *Das Reich als europäische Ordnungsmacht*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1941–1942; Oswald Torsten. *Riche. Eine*

geschichtliche Studie über die Entwicklung der Reichsidee. R. Oldenbourg, München; Berlin, 1943.

¹⁹ *Mes idées politiques*. Albatros, 1983, p. 281.

²⁰ *Enquête sur la monarchie, 1900–1909*. Nouvelle Librairie Nationale, 1909, p. XIII.

²¹ *Au-delà du nationalisme*. Gallimard, 1938.

²² СМ.: Karlheinz Weissmann. Das Herz des Kontinents. Reichsgedanke und Mitteleuropa-Idee // *Mut*, janvier 1987, p. 24–35.

²³ L'empire latin // *La Règle du jeu*, mai 1990, p. 94.

²⁴ *Les hommes au milieu des ruines*, op. cit., p. 41.

О РОССИИ

Россия всегда была жертвой стереотипов. От маркиза де Кюстина до Карла Маркса, от Гегеля до Энгельса, антирусский расизм которого заслуживает отдельного упоминания, вплоть до Адольфа Гитлера, европейские критики России называли ее не иначе как «варварской страной» и «тюрьмой народов». В то же время они призывали ограничить российскую мощь. В шестом пункте Декларации президента США Вильсона 1918 г. (всего она состояла из 14 пунктов) прямо говорилось: «Россия является слишком большой и слишком монолитной страной. Необходимо сократить ее до размеров Среднерусской возвышенности... Мы должны иметь перед собой чистый лист бумаги».

В эпоху коммунизма разделение между эмиграцией и диссидентами не позволяло понять эту проблему во всей сложности. Как верно заметил Эрнст Никиш, сама история Российской коммунистической партии может быть понята как «история борьбы между национально-патриотической и космополитической тенденциями» (Наталья Нарочницкая). Окончание Второй мировой войны в 1945 г. (перелом в ее ходе произошел в Сталинграде, а еще более в Курске) означало победу не только Сталина, но в конечном счете и России. По этой причине данная победа воспринималась

абсолютным большинством русских не только как победа коммунизма, но и как их собственная победа. Вот почему крушение советского режима большинством русских, даже пострадавших от репрессий режима, воспринимается как черная страница в национальной истории.

Если отбросить в сторону риторику, превалировавшую в эпоху холодной войны («свободный мир против восточного блока»), проклятия в адрес коммунизма часто маскировали враждебность по отношению к России, появившуюся задолго до большевистской революции и не исчезнувшую после краха советского блока. Как хорошо сказала Наталья Нарочницкая, «целились в коммунизм, но настоящей мишенью было пространство геополитической преемственности российского государства». События, произошедшие после падения Берлинской стены, подтвердили правоту этих слов.

В 1991 г. Горбачев одобрил объединение Германии, входящей в блок НАТО, в обмен на обещание не расширять этот блок восточнее немецких границ. Данное обещание не было выполнено, а «новая Европа» (Восточная и Центральная) стала осью американских интересов. Отказ НАТО согласиться на предложение России об образовании безъядерной зоны от Арктики до Черного моря, односторонняя денонсация Соединенными Штатами Договора по ПРО, бомбардировки Сербии в 1999 г., поддержка «цветных революций» в Восточной Европе в 2003 г., развертывание противоракетных систем в Польше и Чехии под сюрреалистическим предлогом защиты от несуществующего иранского ядерного оружия, поддержка планов принятия в НАТО стран Балтии, Украины и Грузии в 2005 г., признание независимости Косова в феврале 2008 года и агрессивных планов грузинского президента Саакашвили в отношении Южной Осетии в августе 2008 г. окончательно развеяли все иллюзии. Цель американцев остается неизменной: вытеснить Россию с Балтийского, Черного и Каспийского морей, преградить ей пути в средиземноморские воды.

земноморское и византийское пространства, максимально расширить НАТО в восточном направлении, взять под контроль Кавказ и Центральную Азию, их энергетические ресурсы и пути их транспортировки.

Однако Кремль реагирует. После черных лет эпохи Ельцина (1991–1998) решительно ориентируется на многополярный мир. Выступление Владимира Путина на Конференции по безопасности в Европе в Мюнхене (февраль 2007 г.) ознаменовало поворот в российской политике. Вооруженное отражение грузинской агрессии в августе 2008 г. сделало этот поворот необратимым.

После долгого перерыва Запад вновь обеспокоился перспективой возобновления холодной войны. Чтобы взбодрить себя, люди Запада повторяют фразу Владимира Путина о том, что «распад СССР был крупнейшей геополитической катастрофой XX века». Однако они остерегаются процитировать это высказывание полностью: «Распад Советского Союза является крупнейшей геополитической катастрофой XX века. Тот, кто не жалеет об этом, лишен сердца. Тот, кто хочет восстановить прошлую ситуацию без изменений, лишен разума» (*Комсомольская правда*, 02.02.2000). В реальности это означает не возврат к холодной войне, так как питавшего ее идеологического противостояния сегодня не существует, а восстановление исторических силовых линий и традиционной геополитики.

Русская идентичность является наложением киевской культуры, появившейся в результате контакта варягов со степными народами и пропитанной византийским христианством, и культуры московской, в значительной мере (особенно в сфере политической культуры) унаследованной от татаро-монголов. Эта идентичность не могла утвердиться иначе как в борьбе со всеми попытками западных реформ, проводившихся в стране начиная с Петра Великого. Россия является не европейской, а евразийской державой.

Одновременно она нуждается в Европе, так же как Европа нуждается в ней.

Западные державы часто предпринимали попытки сдержать, вытеснить, расчленить Российскую империю. Различие состоит в том, что если раньше эти попытки предпринимались европейскими державами, то теперь это прерогатива Соединенных Штатов, извлекающих выгоду из стратегических потерь России. Это решающее изменение, так как теперь Европа оказалась в том же континентальном блоке, что и русские, противостоя американскому морскому могуществу. Россия в настоящее время является сердцем евразийского континента, его хартлендом, следуя выражению геополитиков — тот, кто владеет хартлендом, владеет миром. Так же как вчера Германия воплощала континентальную сверхдержаву перед лицом морской сверхдержавы — Англии, так теперь это делает Россия перед лицом США.

Сегодня русские часто испытывают чувство горечи и унижения по отношению к Европе. Они ждут признания и уважения. Они заслуживают того, чтобы Европа проводила по отношению к ним самостоятельную политику, а не сверяла ее с американцами. Европа, в свою очередь, для того, чтобы сохранить независимость и избежать внешней зависимости и подчинения, нуждается в сильной России, вернувшей себе традиционный политический статус сверхдержавы и роль структурного элемента в международных отношениях. Ее собственный интерес состоит в возможно более тесном партнерстве с Россией, которую она дополняет в технологическом и экономическом плане. То, что сегодня Европа идет по другому пути, не отменяет острой необходимости перейти к необисмарковскому курсу на союз с русскими. Европа должна решительно выйти из западного мира и повернуться лицом к Востоку. Упадок России будет означать и ее собственный упадок.

МИРОВОЙ ФИНАНСОВЫЙ КРИЗИС

Часто капитализм называют синонимом кризиса, говорят о том, что он подпитывается кризисами, которые сам же и вызывает. Также много говорится о его безграничной способности к адаптации, делающей его неуязвимым. На самом же деле следует различать циклические или конъюнктурные кризисы (говоря о них, мы имеем в виду знаменитые циклы Кондратьева) и системные, структурные кризисы, те, которые имели место между 1870 и 1893 г., во время Великой депрессии 1929 г. или между 1973 и 1982 г., когда структурная безработица была постоянным явлением в западных странах. В случае современного кризиса нет сомнения, что мы имеем дело со структурным кризисом, вызванным разрывом логической преемственности и динамической непрерывности системы в целом. Современный кризис гораздо сильнее недавних предыдущих (кризиса фондового рынка 1987 г., американской рецессии 1991 г., азиатского кризиса 1997 г., «взрыва» мыльного пузыря торгов на интернет-биржах 2001 г.) и, несомненно, наиболее тяжелый после кризиса 30-х годов.

Большинство наблюдателей еще не понимают всей серьезности происходящего. На протяжении многих лет они наслаждались прелестями «американской модели» и благами

«счастливой глобализации». Сейчас они видят, как американская модель рушится, а глобализация приводит к обнищанию общества. Разыгранный на наших глазах спектакль, когда центробанки США и Европы после 15 сентября 2008 года закачали на фондовые рынки сотни миллиардов долларов и евро, буквально зачаровал их: откуда пришли все эти деньги? Положение усугубляется тем, что никто не знает, что же нужно делать. Молчание на этот счет, исходящее от большинства политиков, носит знаковый характер. Публика спрашивает: был ли этот кризис прогнозируемым или непредвиденным? Если он был прогнозируемым, то почему ничего не было сделано для его предотвращения? Если же он был непредвиденным, не является ли это доказательством того, что уже никто не может контролировать мировую финансовую систему, начавшую свой безумный бег?

На самом деле мы столкнулись с тройным кризисом: кризисом капиталистической системы, кризисом либеральной мондиализации, кризисом американской гегемонии.

Очень часто причину современного кризиса ищут в задолженности американских домохозяйств ипотечной системе, особенно в сфере недвижимости (так называемых *subprimes*). При этом забывают объяснить, почему же они столько задолжали. Одной из основных черт «турбокапитализма», соответствующего третьей стадии истории капитализма, является господство глобальных финансовых рынков. Это господство дает огромную власть держателям капитала, особенно акционерам, которые сегодня являются настоящими собственниками АО, разместивших свои акции на биржах. Акционеры, жаждущие получить в минимальные сроки максимальную прибыль от своих инвестиций, урезают зарплаты и переносят производство в страны, где высокая производительность труда сочетается с маленькими заработками трудящихся. В результате там, где растет процент дохода от вложенных инвестиций, начинается дефляция зарплат, сопровождающаяся стагнацией или уменьше-

нием покупательной способности большинства населения и, соответственно, уменьшением спроса.

Современная стратегия капитала состоит в том, чтобы сдерживать рост заработной платы, производя относительную пауперизацию как низших слоев, так и среднего класса, который для поддержания стабильного и относительно высокого уровня жизни вынужден постоянно кредитоваться.

Для того чтобы поднять спрос, покупателям, т. е. домохозяйствам, в послевоенный период было предложено занимать в кредит деньги для покрытия своих потребностей. Национальные экономики также стимулировались спросом, который искусственно создавался доступным кредитом. По ту сторону Атлантики (в США) эта тенденция заметно усилилась в 1990-е гг. благодаря открытию все более и более выгодных возможностей кредитования (процентные ставки, близкие к нулю) при полном игнорировании платежеспособности заемщиков. Урезание зарплат, ведущее к снижению покупательного спроса, компенсировалось нарастанием оборотов кредитной машины. Другими словами, потребление стимулировалось кредитом вместо того, чтобы стимулировать его увеличением покупательной способности. Это было единственной возможностью для портфельных инвесторов найти новые источники рентабельности в условиях неконтролируемых рисков.

Отсюда и происходит умопомрачительная задолженность американских домохозяйств, которые долгие годы потребляли больше, чем зарабатывали (в то время как 17 % населения в настоящее время лишены всякой социальной защиты). Американские домохозяйства сейчас обременены долгами в два раза больше, чем французские, и в три раза больше, чем итальянские. Их сверхзадолженность в настоящее время почти равна чистому валовому внутреннему продукту (ВВП) Соединенных Штатов.

К этому надо добавить и порочную практику взаимозачетов, которая заключалась в том, что финансовые органи-

зации переводили кредитные обязательства своих должников в облигации и начинали расплачиваться ими за другие ценные бумаги или торговать ими на финансовых рынках. При этом ставка делалась на то, чтобы максимально поднять цену этих облигаций. Все это привело к созданию рынка кредитов, который правильнее было бы назвать рынком рисков. Разрастание данного рынка и спровоцировало современный кризис.

Однако современный кризис является еще и кризисом либеральной мондиализации. Пагубное влияние американского ипотечного кризиса на европейские рынки и есть тот ядовитый плод мондиализации, который долгое время выращивали финансовые колдуны. Он является прямым результатом сорока лет снятия всех ограничений, проводившегося по либеральным рецептам. В конечном счете идеология нерегулируемости и породила американскую сверхзадолженность, как до этого она породила мексиканский (1995), азиатский (1997), российский (1998) и аргентинский (2001) кризисы. С другой стороны, глобализация создала положение, при котором крупные кризисы распространяются в планетарном масштабе, не встречая сопротивления, по выражению Бодрийяра, «вирусным путем». Вот почему американский кризис так быстро затронул европейские рынки, начиная с рынка кредита, подведя и американскую, и европейскую экономики к порогу рецессии, если не депрессии.

С этой точки зрения чрезвычайно комично наблюдать тех, кто до сих пор голосил о благодеяниях «невидимой руки» рынка и о ценностях «саморегулирующегося рынка» («только сам рынок должен регулировать рынок», — читали мы в *Financial Times*), а сейчас обращаются к властям и требуют рекапитализации, если не фактической национализации финансовых компаний. В этом заключается старый принцип либерального лицемерия: приватизация доходов и обобществление убытков. Давно известно, что главный

защитник либеральной экономики, США, не брезгает прибегать к протекционизму, когда это служит его интересам. Сейчас мы видим, как противники «сильной власти» поворачиваются лицом к государству, оказавшись на пороге банкротства. Фактическая национализация *Фанни Мэй* и *Фредди Мак*, двух американских ипотечных гигантов, является в этом смысле беспрецедентным фактом. Если в 1929 г. американское правительство сделало ошибку, доверив урегулирование кризиса синдикату банкиров во главе с Рокфеллером, в наше время секретарь казначейства Генри Полсон и президент Федеральной резервной системы Бен Бернанке решили национализировать оказавшиеся под угрозой финансовые учреждения. Уникальное решение в американской истории со времен Рональда Рейгана и наиболее радикальное вмешательство со дня создания Резервной системы. На этом примере мы видим решительный возврат к принципу реальности. Однако это означает и крушение фундаментального принципа либеральной системы (государство никогда не должно вмешиваться в рыночные механизмы под угрозой уменьшения эффективности системы).

Наконец, не стоит упускать из виду, что источником кризиса являются США, страна огромного бюджетного дефицита, непрерывно растущего внешнего долга и колоссального торгового дефицита. На протяжении десяти лет рост американской экономики обеспечивался не увеличением реального производства, а ростом долга и монетарной ренты в результате мирового доминирования доллара. Общая задолженность (государственный долг + задолженность домохозяйств + долг предприятий) составляет сейчас 13 000 миллиардов долларов, что равняется 410 % ВВП, а принятие плана Полсона приведет к дальнейшему росту дефицита.

Таким образом, кризис не может не подорвать доверия к доллару, курс которого, вероятно, будет и дальше снижаться.

Тот факт, что доллар является в одно и то же время национальной валютой и международным расчетным средством, не привязанным к золоту с 1971 г., долгое время позволял США усиливать свою гегемонию и одновременно наращивать огромный дефицит. Выходом из положения для американцев был экспорт своей задолженности в зарубежные страны. В ближайшем будущем такая ситуация не сможет не вызвать беспокойства государственных и частных финансовых фондов, особенно азиатских, обладающих значительным количеством американских ценных бумаг (бонов казначейства и т. д.), и сброс американских ценных бумаг станет неминуемым. В настоящее время 70 % всех финансовых резервов в мире аккумулируется в долларах. Эта масса на протяжении долгого времени не имеет никакой реальной связи с американской экономикой. Вполне вероятно, что в ближайшие годы страны-экспортеры нефти понемногу откажутся от доллара (знаменитые нефтедоллары) и перейдут к евро. В долгосрочной перспективе эта ситуация может усугубиться до такой степени, что Китай и Россия выработают проект альтернативной финансовой системы. Прошлой весной Джордж Сорос сказал без экивоков: «Мир движется к концу долларовой эры».

Сейчас мы часто слышим утверждения о том, что необходимо «регулировать» систему или «сделать ее более нравственной», чтобы избежать подобных кризисов. Политики, начиная с Николя Саркози и Франсуа Фийона, говорят о том, что необходимо «открыть финансовую систему на всеобщее обозрение», в то время как другие клеймят «безответственность» банкиров, заявляя о том, что единственной причиной кризиса был недостаток регламентации и что возвращение к более «прозрачным» практикам позволит сделать капитализм более ответственным. В этом заключается двойная ошибка. Во-первых, именно слабость политиков привела к тотальной либерализации финансовой систе-

мы. Во-вторых и прежде всего, данные утверждения игнорируют саму природу капитализма. «Капитал преодолевает все преграды как дикий зверь», — говорил уже Карл Маркс. Логика накопления капитала — это иллимитация, преодоление всех границ, обесмысливание мира ради утверждения рыночного «смысла», превращение всех ценностей в товары, Gestell, о котором писал Хайдеггер.

Утверждение плана Полсона, конечно, необходимо, но оно будет иметь и негативные последствия. Ведь если банки и акционерные общества, находящиеся на грани банкротства, получают государственную финансовую поддержку, это будет означать косвенное признание того, что в будущем эксцессы спекулятивной экономики будут продолжаться.

На этапе сверхконцентрации капитала увеличение финансового могущества является доминантой любой стратегии повышения рентабельности капитала. За пределами финансовой сферы это означает регулирование экономики только на основе критерия увеличения прибыли, без учета человеческого фактора, сломанных жизней, растрачивания природных ресурсов, нерыночных затрат («издержек»). Весь этот миропорядок и был поставлен под вопрос финансовым кризисом. Глубинная причина этого кризиса — поиск наибольшей финансовой выгоды за минимальный промежуток времени, то есть поиск увеличения ценности капиталов без учета всех остальных факторов.

Может ли кризис по принципу домино спровоцировать задержки выплат по всей цепочке финансовых агентов и вызвать тем самым обрушение мировой финансовой системы? На нынешнем этапе вряд ли. Возможно, меры, предпринятые в последние недели, помешают финансовой системе окончательно погибнуть. Но даже в лучшем случае экономический кризис будет продолжаться, вызывая рецессию (если не депрессию) в США и замедление темпов развития экономики в Европе, что приведет к росту безработицы.

Результатом будет и резкое уменьшение прибылей, что скажется на биржевой конъюнктуре. В противоположность тому, что мы часто слышим, связь между спекулятивной и реальной экономикой вполне реальна. Ведь предприятия зависят от банковской системы, и часто именно банковские кредиты являются основными инвестициями. Сейчас банки, ослабленные накопленными невозвращенными долгами, жестко урезают кредитное финансирование (credit-crunch). Политические и социальные последствия этого станут ощутимыми в ближайшее время.

Трудности только начинаются.

Содержание

А. Дугин. Ален де Бенуа и «европейская идеология»	5
К Четвертой политической теории	
Перевод Веры Никольски	11
Критика либеральной идеологии	
Перевод Александра Кузнецова	19
Буржуа	
Перевод Александра Кузнецова	47
Хайек: закон джунглей	
Перевод Александра Дугина	87
Либерализм перед лицом морали	
Перевод Яны Бражниковой	98
Краткая история идеи прогресса	
Перевод Александра Кузнецова	120
Лицом к лицу с мондиализацией	
Перевод Александра Кузнецова	133

Европа и глобализация	
<i>Перевод Владимира Карпца</i>	171
Интеллектуальный пейзаж Франции	
<i>Перевод Александра Дугина</i>	184
Третий возраст капитализма	
<i>Перевод Александра Кузнецова</i>	203
Управление	
<i>Перевод Яны Бражниковой и Александра Голобородько</i>	230
Коммунаристы против либералов	
<i>Перевод Владимира Карпца</i>	271
Второй лик социализма	
<i>Перевод Александра Дугина</i>	315
Демократия представительная и демократия соучастия	
<i>Перевод Владимира Карпца</i>	328
По ту сторону прав человека	
<i>Перевод Александра Кузнецова</i>	337
Идея Империи	
<i>Перевод Владимира Карпца</i>	437
О России	
<i>Перевод Александра Кузнецова</i>	463
Мировой финансовый кризис	
<i>Перевод Александра Кузнецова</i>	467

Научно-популярное издание

Ален де Бенуа

**ПРОТИВ ЛИБЕРАЛИЗМА
(К ЧЕТВЕРТОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ)**

Ответственный редактор *Игорь Степанов*
Редактор *Валерий Коровин*
Художественный редактор *Егор Саламашенко*
Технический редактор *Елена Дубова*
Корректор *Валентина Важенко*
Верстка *Ольги Пугачевой*

Подписано в печать 15.09.2009.
Формат издания 84×108 ¹/₃₂. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 25,20. Тираж 1000 экз.
Изд. № 90328. Заказ № .

Издательство «Амфора».
Торгово-издательский дом «Амфора».
197110, Санкт-Петербург,
наб. Адмирала Лазарева, д. 20, литера А.
E-mail: secret@amphora.ru

Отпечатано по технологии CtP
в ИПК ООО «Ленинградское издательство».
195009, Санкт-Петербург, Арсенальная ул., д. 21/1.
Телефон/факс: (812) 495-56-10.

александр дугин



ГЕОПОЛИТИКА

П О С Т М О Д Е Р Н А

ИЗДАТЕЛЬСТВО
амфора

александр дугин



**ЧЕТВЕРТАЯ
ПОЛИТИЧЕСКАЯ
ТЕОРИЯ**

амфора

***По вопросам поставок
обращайтесь:***

«Книжный клуб 36.6»

107078, Москва,

Рязанский пер., д. 3

Тел.: (495) 926-45-44

E-mail: club366@club366.ru

Информация в Интернете: www.club366.ru