



# Эстетическая ПОЛИТИКА

*Политическая  
философия  
по ту сторону  
факта  
и ценности*

Франклин Анкерсмит

СЕРИЯ  
ПОЛИТИЧЕСКАЯ  
ТЕОРИЯ  
ВЫСШАЯ  
ШКОЛА  
ЭКОНОМИКИ

AESTHETIC  
POLITICS

*Political Philosophy Beyond Fact  
and Value*

FRANKLIN ANKERSMIT

# ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА

*Политическая философия  
по ту сторону факта  
и ценности*

ФРАНКЛИН АНКЕРСМИТ

*Перевод с английского  
ДМИТРИЯ КРАЛЕЧКИНА*



*Издательский дом  
Высшей школы экономики*  
МОСКВА, 2014

УДК 32.001  
ББК 87.815  
А67

*Составитель серии*  
ВАЛЕРИЙ АНАШВИЛИ

*Научный редактор*  
ИРИНА БОРИСОВА

*Дизайн серии*  
ВАЛЕРИЙ КОРШУНОВ

**Анкерсмит, Ф. Р.**

А67 Эстетическая политика. Политическая философия по ту сторону факта и ценности [Текст] / пер. с англ. Д. Кралечкина; под науч. ред. И. Борисовой; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. — 432 с. — (Политическая теория). — 1000 экз. — ISBN 978-5-7598-0812-1 (в пер.).

Вопреки распространенному в западной политической философии рассмотрению политики с этической точки зрения, в настоящей книге известный нидерландский историк идей Франклин Анкерсмит предлагает взглянуть на политику в эстетическом ключе. Подробно рассматривая понятие политической репрезентации, лежащее в основе парламентской демократии, он обращает внимание на его эстетические коннотации. Репрезентация всегда указывает на эстетический разрыв между репрезентируемым и самой репрезентацией; именно в этом эстетическом разрыве берет начало легитимная политическая власть. В представительной демократии эстетический разрыв проявляется в том, что представитель выступает не поверенным, а делегатом избирателя, обладая определенной автономией по отношению к избирателю, подобно тому как картина обладает определенной автономией по отношению к тому, что на ней изображено. Эстетический подход предлагает новый, оригинальный взгляд на истоки и природу демократии и вызовы, с которыми она сталкивается сегодня.

Книга представляет интерес для политологов, историков и философов.

УДК 32.001  
ББК 87.815

В оформлении обложки использован фрагмент картины австралийского художника Джеффри Смарта (Jeffrey Smart, 1921–2013).

AESTHETIC POLITICS: POLITICAL PHILOSOPHY BEYOND FACT AND VALUE  
by Frank Ankersmit was originally published in English by Stanford University Press. This translation is published in agreement with Stanford University Press, [www.sup.org](http://www.sup.org)

ISBN 978-5-7598-0812-1 (рус.)  
ISBN 0804727309 (англ.)

Copyright © 2000 by the Board of Trustees  
of the Leland Stanford Junior  
University  
All rights reserved.

© Перевод на рус. яз., оформление.  
Издательский дом  
Высшей школы экономики, 2014

# СОДЕРЖАНИЕ

СЛОВА БЛАГОДАРНОСТИ .....	9
ПРЕДИСЛОВИЕ .....	10
ВВЕДЕНИЕ. ПРОТИВ ЭТИКИ .....	15
I. ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ: ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО .....	36
II. СТОИЦИЗМ, ЭСТЕТИКА И ДЕМОКРАТИЯ.....	86
III. РОМАНТИЗМ, ПОСТМОДЕРНИЗМ И ДЕМОКРАТИЯ.....	143
IV. ПОЛИТИКА И ИРОНИЯ .....	199
V. ПОЛИТИКА И МЕТАФОРА .....	298
VI. МЕТАФОРА И ПАРАДОКС В ПОЛИТИЧЕСКИХ РАБОТАХ ТОКВИЛЯ .....	344
ЗАКЛЮЧЕНИЕ. ДЕМОКРАТИЯ В ЭПОХУ НЕПРЕДНАМЕРЕННЫХ ПОСЛЕДСТВИЙ .....	398



Задача состоит в том, чтобы узнать, какую высшую истину способен воспринять народ, твердить и проповедовать ее.

*W. Bagehot. The English Constitution\**

\* *Bagehot W. The English Constitution. Oxford, 1928. P. 180. [Цит. по изд.: Беджгот В. Государственный строй Англии / пер. Е. Прейса; под ред. Н. Никольского. М., 1905. С. 232. — Здесь и далее ссылки на русские издания приводятся в квадратных скобках. — Примеч. пер.]*





## СЛОВА БЛАГОДАРНОСТИ

Прежде всего я хотел бы выразить благодарность тем, кто прочитал эту книгу в рукописи: Джону Пококу, Хансу Гумбрехту, анонимному читателю из Уэслианского университета и особенно Хейдену Уайту, чья постоянная поддержка составляет одну из величайших удач в моей жизни. Я чрезвычайно признателен Энтони Рунии, который с присущими ему компетентностью и скрупулезностью исправил мой английский. Я премного обязан Энн Клефстад за подготовку рукописи для публикации. Меня поразило то, как глубоко она сумела вникнуть в аргументацию, что способствовало приданию ясности и убедительности тексту в его окончательном варианте. Без нее эта книга была бы совсем другой. Хотел бы поблагодарить Гарри Брекена за многочисленные и в высшей степени полезные замечания как о самом тексте, так и о недостатках приводимых обоснований. Но в самом большом долгу я перед своим старым учителем Эрнстом Коссманом — оба мы знаем почему.

Две последние главы книги ранее были опубликованы в несколько иной форме: *Metaphor in Political Theory // Knowledge and Language*. Vol. III: *Metaphor and Knowledge* / ed. by F.R. Ankersmit, J.J.A. Mooij. Dordrecht, 1993. P. 155–203. © 1993 by Kluwer Academic Publishers; *Tocqueville and the Sublimity of Democracy*. Parts 1, 2 // *Tocqueville Review*. 1993. Vol. 14; 1994. Vol. 15.

Благодарю издателей за разрешение перепечатать здесь эти очерки.

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Истоки этой книги восходят к середине 1980-х годов, когда я закончил книгу о нарративной логике. В ней я хотел предложить вариант историзма, который удовлетворял бы требованиям философии языка конца XX века. Поскольку историзм не только был теорией истории, но и имел политические последствия, причем столь очевидные и неизбежные, что он серьезно изменил лицо политической философии в XIX столетии, я, естественно, спросил себя, какие последствия для политической философии могла бы иметь моя модернизированная форма историзма<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Чтобы избежать путаницы здесь и везде в этой книге, необходимо вкратце разъяснить термины «историзм» и «историцизм». Последний получил распространение в англосаксонском мире главным образом благодаря влиятельной работе Поппера «Нищета историцизма» (1944). В этой книге Поппер жестко критиковал так называемые спекулятивные философии истории, то есть системы вроде тех, что создали Гегель, Маркс, Шпенглер и Тойнби в поисках смысла человеческой истории. Поппер убедительно показал, во-первых, что предсказания будущего часто были неверными, поскольку основывались на незаконном применении научных методов к сфере истории, и, во-вторых, что многие беспрецедентные политические катаклизмы первой половины XX столетия имели свои интеллектуальные корни в этих историцистских спекулятивных системах. Слово «историцизм» может иметь, однако, и другое значение, в сущности, почти противоположное тому, какое придал ему Поппер. Оно может означать также историческую теорию, подобную той, что вдохновляла практику написания истории, которая выразилась в сочинениях немецких историков XIX века, например Ранке, и которой Гумбольдт в 1827 году посвятил знаменитое теоретическое разъяснение «О задаче историка» (*Über die Aufgabe des Historikers*). Этот вариант историцизма Морис Мандельбаум определил так: «Историцизм есть вера в то, что адекватное понимание природы любого явления и адекватная оценка его ценности достигаются путем рассмотрения его с точки зрения места, которое оно занимало, и роли, которую оно играло в процессе развития» (*Mandelbaum M. History, Man & Reason. A Study in Nineteenth-century Thought. Baltimore, L., 1974. P. 41*). Описание других наиболее распространенных определений слова «историцизм» и взаимосвязей этих определений см. в моей работе «Мысли об истории» (*Denken over Geschiedenis. Groningen, 1986. P. 185 ff.*). И в теории, и на практике сторонники последнего определения отвергают спекулятивные системы, которые подразумеваются первым определением: вспомним хотя бы, что историцизм Ранке во многом был вызван его сильнейшей неприязнью к гегельянству и историческому априоризму, который он находил у Фихте. Чтобы избежать путаницы, я буду использовать термин «историзм» применительно к установкам в духе Ранке, а термин «историцизм» — для обозначения спекулятивных систем или, как их сейчас любят называть, «великих нарративов» философов вроде Гегеля

Толчком к ответу стала догадка, что перенести рассуждение из исторической теории в политическую можно лучше всего через понятие репрезентации. Историки репрезентируют прошлое, а политическое представительство (*representation*) вполне можно считать ядром парламентской демократии. И в работе об исторической теории, и в этой книге о политической философии я открыто признаю и принимаю все эстетические коннотации термина «репрезентация». Кроме того, не случайно историзм и парламентская демократия возникли в один и тот же момент западной истории: ведь истористский идеал «объективной» репрезентации прошлого для историка — примерно то же, что поиски *juste milieu*<sup>2</sup> в конфликте интересов и идеологий для демократического политика. И историзм, и демократия — типичные порождения Реставрации, когда Европа пришла в себя после падения Наполеона.

Общий элемент в моих концепциях исторической и политической репрезентации — отсутствие алгоритмов, которые связывали бы репре-

или Маркса. Для правильного понимания определения Ранке представим себе следующее. Допустим, мы пишем историю Наполеона. В этом случае мы можем быть уверены в предмете этой истории: очевидно, что им выступает человек из плоти и крови, живший в 1769–1821 годах и ставший императором французов. Теперь же предположим, что мы пишем историю рабочего движения и снова спрашиваем себя, каков предмет *этой* истории. Очевидно, ее предметом не будет работа, которая так или иначе движется, хотя это предполагается самым выражением «рабочее движение». Если такой предмет существует, мы должны будем связать его с тем, что происходило в умах рабочих и их политических лидеров XIX–XX веков, а также с политическими программами, разработанными этими лидерами. Несомненно, частью этого предмета будут и какие-то знания о Марксе, о сопротивлении капитализму и об ожиданиях в связи с будущей социальной революцией. Но что сказать, например, о позиции по отношению к духовенству или о знаниях о Великой французской революции? Станут ли и они частью предмета, который изучает история рабочего движения? Здесь историки разойдутся во мнениях. И в таком случае можно сделать весьма интересное наблюдение. Это расхождение во мнениях будет в точности совпадать с тем расхождением, какое мы встретим в исторических спорах о *собственно истории* рабочего движения. Поэтому *предмет* исторического спора о рабочем движении — то, о чем идет такой спор, — выясняется и может быть сформулирован только в *истории* рабочего движения и благодаря ей (почему мы и оказываемся здесь в ситуации, весьма отличной от ситуации с историей Наполеона). Иными словами, в случае истории рабочего движения мы не можем провести различие между предметом работы истории и историей, которая его представляет, и это, очевидно, заставляет нас повторить историцистское определение (в духе Ранке и Гумбольдта), согласно которому вещь есть то же, что ее история. Конечно, это суждение не следует путать с абсурдным утверждением, что историки создают прошлое: прошлое всегда останется тем, чем оно было, безотносительно к тому, что историки решат сказать о нем. Историки не *создают* прошлое; однако то, что они решают сказать о прошлом, определит то, какие данности мы захотим увидеть в нем.

<sup>2</sup> *Juste milieu* (фр.) — золотая середина. — *Примеч. пер.*

зентируемое с его репрезентацией. Очевидно, что как раз для этого у нас есть искусство: оно интересно тем, что в нем нет неизменных и общепринятых правил связывания репрезентируемого с его художественной репрезентацией. Спросив себя, что это могло бы означать применительно к политике, я нашел ответ в мысли Макиавелли о разорванности политической реальности. В политической реальности отсутствует непрерывность между правителем (или представителем) и его подданным (или представляемым). Совсем не сожалея об этом, в отличие от большинства людей мы усматриваем здесь не угрозу гражданской свободе и законной политической власти, а собственно их истоки. В этом отношении данная книга противостоит почти всей современной политической философии, для которой разорванность, если она вообще признается, выступает препятствием, которое следует преодолеть, а не началом политической мудрости.

Однако главная проблема заключается в другом. Совершенная противоположность между представляемым и представителем (предполагаемая ключевым термином «репрезентация», «представление»), похоже, постепенно распадается в нашем современном политическом мире. Различие между государством, политической партией и представителем, с одной стороны, и обществом и гражданином (или представляемым), с другой, сегодня все больше теряет очевидность, какой оно традиционно обладало. «Как же реагировать на это?» — спросил я себя.

Следует ли использовать понятие репрезентации и эстетической политической философии для объяснения такого постепенного размывания государства и утраты им контуров, а также для представления этого изменения как желательной неизбежности, которая введет нас в новый (счастливый) постгосударственный политический мир, что весьма убедительно недавно доказывали теоретики вроде Жана-Мари Гуэнно (точно так же как современное искусство, согласно Артуру Данто, стремится стереть традиционные барьеры между репрезентацией и тем, что репрезентируется)? Или размывание контуров государства составляет как раз нашу главную политическую проблему, а эстетическая политическая философия должна рассматриваться как лучший интеллектуальный инструмент для возвращения государству его контуров и уверенности в себе?

Я полагаю, что сколько-нибудь убедительного теоретического решения этой дилеммы найти нельзя. Вполне можно утверждать вместе с постмодернистами, что в нашем мире «все твердое исчезает» и что государство есть просто еще одна жертва этого процесса. Можно, напротив, доказывать, что мы нуждаемся в государстве, поскольку, как бы то ни было, оно — наш единственный коллективный институт, который может помочь нам решить политические проблемы. Так что в конеч-

ном счете, если я не ошибаюсь, эта дилемма может быть решена только практическими аргументами, то есть посредством максимально непредвзятой оценки нашей нынешней политической ситуации. Практика, а не теория должна иметь решающее значение.

Такого рода практические аргументы и заставили меня предпочесть второй подход к этой дилемме. Ведь после краткой эйфории 1989 года мы осознали количество и масштабность наших коллективных проблем — и должны будем так или иначе решить их за несколько ближайших десятилетий. Истощение нефтяных месторождений, мультикультурализм, безработица и ее рост, изменение климата, преступность, перенаселенность, этнические конфликты, социальный и физический распад крупных городов — невозможно даже представить, что есть шанс решить эти проблемы средствами того беспомощного и немощного государства, какое мы сегодня имеем. Если мы хотим справиться, необходимо более сильное государство.

Таким образом, упомянутую дилемму в конечном счете решает наше понимание будущего. Если мы считаем, что все грядущие коллективные проблемы могут быть и будут эффективно решены с помощью экспертов, сетей (финансовых или иных), лоббирования, бюрократий и всех тех институциональных микроорганизмов, которые выросли между гражданином и государством, если мы уверены, что в наше время политика действительно достигла своего конца, как и предсказывал Фукуяма, то вряд ли нам будет близка основная идея этой книги. Если же мы полагаем, что эксперты, сети и все прочее могут породить свои, особые проблемы, часто преуменьшаемые или совершенно не замечаемые ими, и что даже в будущем по крайней мере *где-то* в «политическом теле» придется сделать *некоторое* усилие, чтобы понять, как эти проблемы связаны друг с другом и как можно было бы эффективно решить их, тогда мы поддержим содержащийся в этой книге призыв к более сильному государству.

Однако *более сильное* государство не следует отождествлять с *навязчивым* государством, к которому всегда стремятся социалисты и социал-демократы. Ведь подобное государство неминуемо оказывается слабым, поскольку его навязчивость проистекает из отсутствия у него силы противостоять гражданскому обществу, побуждающему его вовлечься в проблемы, из которых оно не сможет достойно выпутаться. Большое государство есть *sui generis*<sup>3</sup> слабое государство, не способное сказать «нет»; его объемность — верный признак дряблости и немощи, неумения избежать участия в делах, которыми оно может лишь скомпрометировать себя. Сильное государство — подтянутое и автономное государство, которое сознает, что оно может служить гражданскому обществу

<sup>3</sup> *Sui generis* (лат.) — своего рода, особого рода. — *Примеч. пер.*

## ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА

только в том случае, когда не забывает о своей природе, своих возможностях и внутренних ограничениях, словом, государство, знающее, что ему надо пытаться делать лишь то, что оно может делать *хорошо*. Конечно, применительно к политику это означает, что он окажет наихудшую услугу демократии, если скажет обществу, что демократическое государство способно решить определенную политическую проблему, которая, как он прекрасно понимает, государству не по силам. Никакое иное ошибочное поведение политиков не посеет с большей легкостью семена справедливого разочарования, недоверия и презрения в сердцах граждан и не утвердит с еще большей силой два врожденных порока демократии — неумеренность и склонность игнорировать факты. Ничто не компрометирует демократию с большей силой, чем неясность подлинных возможностей (демократической) политики.

Посягательство на природу демократического государства в попытке выйти за рамки его возможностей может, видимо, создавать иллюзию всемогущества государства (соблазнительную иллюзию, порождающую два только что упомянутых главных порока), но в итоге приведет к его бессилию. Эта мысль даст нам верный синтез и *juste milieu* между традиционным правым аргументом в пользу небольшого и слабого государства и традиционным левым аргументом в пользу большого и сильного государства. Хорошее государство — это небольшое и сильное государство, за которое я буду ратовать; плохое государство — большое и слабое государство, которое мы ныне имеем в основной части западных демократий. Небольшой размер хорошего государства охранит его от переоценки собственных возможностей; это гарантирует, что оно будет делать только то, что способно делать хорошо; здесь же, наконец, находится источник его действительной, а не лишь кажущейся силы.

Однако по опыту этого столетия, когда существовали сильные (и большие) государства, мы знаем, что без демократии сильное государство может порождать страшнейший террор. Даже в небольших государствах не обязательно и не при всех обстоятельствах полностью исключена возможность террора. Как в таком случае примирить нашу любовь к демократии с необходимостью более сильного государства? Я убежден, что ответить на этот крайне настоятельный вопрос можно только в рамках эстетической политической философии.

Ф.Р.А.

Анлоо, сентябрь 1995 года

## ВВЕДЕНИЕ ПРОТИВ ЭТИКИ

В 1971 году Джон Ролз опубликовал свою знаменитую «Теорию справедливости». Часто говорят, что выход этой книги символизировал возрождение политической философии в наше время. Несомненно, в пользу такой оценки ее значимости можно привести много сильных аргументов. Академическая политическая философия до появления книги Ролза была анемичной дисциплиной, которая занималась главным образом концептуальным анализом терминов, таких как «долженствовать», «обязанность», «свобода» и т.д. Так называемая философия обычного языка, созданная и практиковавшаяся Гилбертом Райлом, поздним Витгенштейном и Джоном Остином, дала такого рода политической философии ее дисциплинарную матрицу. Несмотря на интеллектуальную точность и изобретательность, в избытке обнаружившиеся в этой политической философии, ее практическое значение приближалось к нулю; однако в согласии с философским аскетизмом, царившим в те времена, можно было и не покушаться на большее. Конечно, было некоторое количество политических теоретиков вроде Карла Поппера, Фридриха Хайека, Майкла Оукшота и Райнхарта Козеллека, которые уверенно выходили за эти тесные дисциплинарные рамки, пытались в своих работах предложить более содержательный и амбициозный анализ наличной политической реальности и высказывались о злободневных политических проблемах. Но как раз из-за их интереса к более конкретным сторонам политической реальности академические политические философы обычно воспринимали их труды с *air de dédain*<sup>1</sup>. Бесплезность применительно к современным политическим проблемам считалась самой похвальной добродетелью политической философии, а не ее несовершенством. Полагали, что эта дисциплина должна одарить нас нетленным пониманием природы нашего концептуального политического аппарата и оставить дела земные, вроде обсуждения преимуществ и недостатков западной капиталистической демократии или коммунизма советского образца, неискушенным дилетантам, таким как политики, журналисты и партийные идеологи.

Ролз в корне изменил ситуацию. В своей книге он разработал несколько принципов распределительной справедливости — так сказать,

<sup>1</sup> *Air de dédain* (фр.) — нескрываемое презрение. — *Примеч. пер.*

должного распределения богатства и доходов в справедливом обществе. Итог его исследования, вообще говоря, заключался в том, что неравенство может быть оправдано только в том случае, когда оно соответствует интересам наименее обеспеченных членов общества. Двумя главными методологическими инструментами, позволившими ему прийти к такому выводу, были его понятия «исходное положение» и «занавес неведения». Ролз ввел эти понятия, поскольку полагал, во-первых, что мы можем содержательно обсуждать вопросы равенства и справедливости лишь в той мере, в какой нам удастся устранить все случайные и исторические факторы, делающие нас конкретными индивидами, и, во-вторых, что от этих факторов можно полностью избавиться с помощью приведенных двух понятий при их последовательном применении. История, если следовать методологии Ролза, — главный злодей, то измерение, которое нужно беспощадно и безжалостно изгонять. Словом, воображая себя в исходном положении, когда занавес неведения полностью скрывает нашу современную жизненную ситуацию, мы можем достичь понимания справедливого общества, не искаженного нашими нынешними интересами. Тем самым Ролз невольно сделал комплимент марксистскому пониманию идеологии, поскольку весь его метод явно продиктован желанием избежать идеологических искушений «ложного сознания», как всегда говорили марксисты. И, конечно, политические теоретики, менее подверженные марксистской паранойе в связи с ложным сознанием, не почувствовали бы желания вернуться к безжалостному абстрагированию от истории и случайности, которое требовалось методологией Ролза; напротив, они утверждали бы, что опора на историческую интуицию может лишь повысить практическую ценность теорий политических философов, и избегали бы бесплодной отвлеченности. Во всяком случае, подспудный марксизм Ролза парадоксальным образом побудил его вернуться к политической философии домарковского образца, представленной (стоицистской) философией естественного права и, конкретнее, практической философией Канта. И действительно, последнюю Ролз благоговейно восхвалял именно за ее непреклонный антиисторицизм.

Два аспекта концепции Ролза особенно важны в этом контексте. Во-первых, его политическую философию можно было использовать для обоснования политической программы левого либерализма, весьма близкой к представлениям социал-демократических партий послевоенной континентальной Европы о надлежащем распределении богатства и доходов. Тем самым академическая политическая философия приобрела практическое значение, которого была явно лишена до Ролза. Во-вторых, политическая философия Ролза имела главной целью ответить на вопрос о *должном* распределении богатства и доходов



в справедливом обществе. Она была нацелена, следовательно, на сведение политики к этике. Политика, согласно Ролзу, есть прикладная этика, а этика в заданной его политической философией матрице служит основанием любой политической философии. Эти две особенности концепции Ролза безусловно подтверждают справедливость мнения, что он положил начало новой форме (академической) политической философии.

Влияние «Теории справедливости» вряд ли можно переоценить. Столь же широко обсуждаемая книга Роберта Нозика «Анархия, государство и утопия» была первой реакцией на нее, и с тех пор политическая философия почти полностью сводилась к обсуждению вопросов, поставленных на повестку дня Ролзом. Иногда коллеги высказывались критически (например, Майкл Сэндел в работе «Либерализм и пределы справедливости»), иногда они обнаруживали энтузиазм (например, Ричард Рорти в замечаниях о позднейших работах Ролза), но они не осмеливались выйти вонне или за рамки системы координат, установленной Ролзом. Современная политическая философия, которую мы находим в работах Рональда Дворкина, Брюса Акермана (США) или Брайана Барри (Великобритания), полностью вписывается в дисциплинарную матрицу, созданную Ролзом и позже детально разработанную им в быстро множившихся трудах.

В своем чрезвычайно полемическом очерке британский политический философ Джон Грей недавно начал лобовую атаку на Ролза и ту политическую философию, которая благодаря ему так выдвинулась<sup>2</sup>. Грей критиковал Ролза за то, что тот устранил все исторические, социологические и антропологические составляющие политической деятельности:

Поскольку современная политическая философия англосаксонского типа по большей части продолжает вдохновляться надеждами Просвещения и прежде всего надеждой, что люди избавятся от своих традиционных привязанностей и локальных идентичностей и объединятся во всеобщую цивилизацию, основанную на родовом единстве человечества и рациональной нравственности, она не может даже подступить к решению политических дилемм нашего времени, ког-

<sup>2</sup> Очерк появился в «Times Literary Supplement» 3 июля 1992 года. Шапиро резюмировал академическую критику в адрес *opus magnum* Ролза за несколько лет следующим образом: «Во-первых, в высшей степени скептически воспринято неоднократно обсуждавшееся стремление неокантианцев к моральному нейтралитету <...>. Во-вторых, многие недовольны неспособностью неокантианцев удовлетворительно объяснить политическое сообщество <...>. В-третьих, вызывают критику и неокантианские поиски действительных принципов социальной организации, деонтологические по форме <...>. Вызывают беспокойство, наконец, идеологические составляющие неокантианских аргументов» (см.: *Shapiro I. Political Criticism. Berkley, 1992. P. 9 ff.*).

## ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА

да в политической жизни господствуют возрождающиеся партикуляризмы, воинственные религии и оживающие этничности. В результате главное течение современной политической философии обрело себя на политическое ничтожество и умственное бесплодие.

Поскольку Ролз устранил вышеупомянутые составляющие политической деятельности, он был обвинен в том, что лишил политическую сферу всех тех неприятных и неподатливых проблем, с которыми ежедневно сталкиваются политика и политики и которые они должны пытаться решить как можно лучше. Политическая философия Ролза, как полагает Грэй, дает этическую легитимность обществу, состоящему из одних только разумных и самоотверженных интеллектуалов, таких как сам Ролз. А все, что отличает исследование ученого от жестоких и грубых реальностей политической практики, теперь потерялось из виду. Поэтому нас не должно удивлять, говорит Грэй, что политическая философия Ролза и его последователей не имела совершенно никаких отзвуков в самой политике. Ни политики, ни граждане, ни политические партии (за исключением некоторых партийных идеологов) никогда не проявляли интереса к подобной политической философии, да никогда и не имели оснований реагировать по-другому.

И здесь мы видим фатальный недостаток политической философии Ролза по сравнению с философией, разработанной в сочинениях теоретиков более отдаленного прошлого, таких как Боден, Гоббс, Локк, Монтескье, Токвиль и Констан. Эти теоретики отвечали на великие политические вызовы своего времени — будь то религиозные гражданские войны в Европе в XVI–XVII веках (в случае Бодена и Гоббса), или же правильные отношения между сувереном и парламентом, которые позволили бы избегать конфликтов, вылившихся в события 1649 и 1688 годов (в случае Локка), или же вопрос о наилучшей конституции для парламентской формы правления, который стоял перед Монтескье и Констаном. Верно, конечно, что эти теоретики не испытывали неприязни к абстрактному рассуждению и им (не меньше Ролза) часто нравилось говорить на языке философии естественного права. Но использование этого языка было просто риторическим приемом для убеждения их читателей. Это было обращение к языку, употребляемому и почитаемому интеллектуальным сообществом, к которому они хотели обращаться, а вовсе не попытка затеряться в терминологических тонкостях языка или уклониться от неотложных политических проблем своего времени. А когда политический философ действительно ошибочно принимал язык своих теорий за их сущность, как это сделал Христиан Вольф, политическая идея редко переживала своего творца.

Иначе говоря, у теоретиков вроде Гоббса, Локка или Монтескье квазиуниверсалистские идеи, выраженные в терминах естественного права, всегда были нацелены на решение вполне определенной, конкретной и неотложной политической проблемы, с которой западно-европейское общество столкнулось на каком-то этапе своей истории. И идеи этих теоретиков остаются интересными вплоть до наших дней не потому, что они, скажем, предложили более или менее убедительную версию философии естественного права, и не потому, что выводы у них всегда следовали из посылок, а потому, что в своих сочинениях они сумели концептуально осмыслить эти насущнейшие проблемы и тем самым способствовать установлению нового баланса политических сил между государствами Западной Европы или внутри этих государств. Их сочинения неизменно остаются интересными благодаря учету и осознанию важнейших проблем того времени, показывающим, как следует реагировать на них, теоретически осмысливать их и какой язык и понятия нужны для их решения. Они знали, что политический теоретик может представлять ценность для практической политики только в том случае, если наделен способностью и *Fingerspitzengefühl*<sup>3</sup> для выявления шестеренок политического механизма, которые мешают ему хорошо работать. Они знали, что политический теоретик должен быть механиком, а не конструктором политических машин и что универсализм конструктора совершенно новых политических машин неизбежно обрек бы политического теоретика на академическую бесполезность. Политический философ прежде всего должен обладать острым зрением Линкея, чтобы обозревать во всей полноте сложности общественного устройства, видеть сквозь все концептуальные покровы, которыми оно задрапировано, и в конце концов выяснить, где скрывается политическая раковая опухоль. Нет ничего труднее этого. Это потребует от политического философа объективного видения своей эпохи, в какой-то мере выхода из нее. Только глядя на существующий политический механизм так, словно видишь его впервые, можно понять его изъяны.

Этим-то метод содержательной политической философии и отличается столь явно от метода Ролза: последний выходит за рамки истории, чтобы забыть о ней, здесь же предлагается выйти вонне или за рамки истории, для того чтобы наилучшим образом постичь ее. Но лишь в той мере, в какой политическому философу удастся решить эту задачу, он может надеяться быть услышанным теми, кто сможет удалить политическую опухоль. Только тогда политический философ станет практически значимым для своего времени. А если политиче-

<sup>3</sup> *Fingerspitzengefühl* (нем.) — чутье; букв. — ощущение на кончиках пальцев. — *Примеч. пер.*

ская философия не справляется с этой задачей — подобно Ролзу и всей политической философии, избирающей этику своим руководителем и основанием, — то можно считать, что она лишь усиливает путаницу и умножает число проблем, которые мы уже имеем. Действительно, универсалистская, или этически ориентированная, политическая философия не решает проблемы, а лишь создает новые, формулируя задачи, которые до сих пор никто не захотел поставить на политическую повестку дня. Политический философ, который хочет открыть этические основания справедливого порядка, не решает проблемы, а создает их — хотя, надо добавить, мало кто посчитает серьезными «новые» проблемы, подсказанные философом, и их, скорее всего, отнесут к категории проблем уже существующих. Именно так, например, идеи Ролза были использованы в программах социал-демократических партий.

Точнее говоря, только в том случае, если бы возникла своего рода политическая церковь, где проповедовались бы откровения, скажем, «Теории справедливости», и только если бы все мы стали истинными приверженцами этого нового политического Евангелия, — только при таких весьма маловероятных обстоятельствах подобная книга могла бы иметь сколько-нибудь реальное политическое влияние, помочь в решении наших социальных и политических проблем. Но, пока люди остаются все тем же старым Адамом, каким они всегда были, пока им свойственна непредсказуемая смесь эгоизма и альтруизма, рациональности и иррациональности, пока политические проблемы суть «жизненные» проблемы, а не вновь изобретенные, книги вроде «Теории справедливости» останутся лишь поводом для праздных дискуссий и безобидной темой академических конференций. Словом, у нас есть, в сущности, все основания согласиться с сокрушительным выводом Грея: «Возможно, политическая философия и возродилась в 1971 году [когда вышла «Теория справедливости»], но она была мертворожденной»<sup>4</sup>.

Конечно, более интересным для нас будет теперь то, что в свою очередь готов предложить Грей. Он хвалит «Нравственность свободы» (The Morality of Freedom) Джозефа Раца и «Кривое полено человеческого рода» (The Crooked Timber of Humanity) Исаяи Берлина, поскольку в этих книгах признается, что различные индивиды и, конечно, индивиды, представляющие разные культуры и окружения, будут иметь разные мнения о хорошей жизни (Рац) и что дорогие нам ценности, к несчастью, часто противоречат друг другу (о чем мы склонны забы-

<sup>4</sup> Gray J. Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age, L., N.Y.: Routledge, 1995. P. 1–2. [Грей Дж. Поминки по Просвещению. М.: Праксис, 2003. С. 15.]

вать из-за так называемой ионийской ошибки, по Берлину)<sup>5</sup>. Конечно, эти поправки к мечтам, внушенным философией естественного права, очень радуют, однако сомнительно, что их будет достаточно для создания содержательной политической философии, действительно способной помочь нам при необходимости отремонтировать политический дом, в котором мы сегодня живем. Ведь такие книги все еще принадлежат к парадигме Ролза, поскольку они сосредоточены на мире индивидуальных граждан, на том, каков с этой точки зрения наиболее желательный политический порядок и с какими проблемами мы можем столкнуться, если попытаемся осуществить этот порядок. Общая посылка этих книг и подхода Ролза заключается в том, что политический порядок создается и понимается с точки зрения индивида или индивидуального гражданина.

Вообще говоря, если сегодня принято выделять три основных традиции в главном русле современной политической философии — либеральную традицию (представленную Ролзом или Дворкином), республиканизм (Джон Покок) и коммунитаризм (Аласдер Макинтайр, Чарлз Тэйлор, Амитай Этциони), — то этот же критический аргумент можно адресовать каждой из этих традиций. Первая из них находит основание политического порядка в том, что разумный индивид считает справедливым политическим и социальным порядком; вторая хочет найти такое основание в желании индивида отождествить себя с общественным интересом; а третья видит его в том, как индивид может осуществить свое «я» и все свои способности в социальном и политическом порядке. Но эти три традиции имеют два общих качества: индивид всегда рассматривается как базис или основание социального и политического порядка; и не проводится четкого различия между социальным, или дополитическим, и политическим порядками. Иначе говоря, политический порядок всегда рассматривается как эманация или сторона индивида, к которому в конечном счете могут быть сведены все существенные качества этого политического порядка. Весьма странно, что индивиду-

<sup>5</sup> Тем не менее Берлин иногда вплотную подходит к эстетической политической философии, которая отстаивается в этой книге. Как будет показано в гл. III, одним из основных источников эстетической политической философии выступает перспективизм Макиавелли. Этот перспективизм уже заметил и верно понял Берлин: «Он [Макиавелли] устанавливает нечто еще более глубокое — различие между двумя несовместимыми идеалами жизни и, соответственно, двумя моральями. Одна есть мораль языческого мира: ее ценности — смелость, энергия, стойкость в несчастьях, публичные достижения, порядок, дисциплина, счастье, сила, справедливость, а превыше всего — утверждение собственных претензий, как и знание и могущество, необходимые для их удовлетворения <...>. Этому моральному универсуму <...> противопоставит прежде всего христианская мораль» (*Berlin I. The Originality of Machiavelli // Id. Against the Current. Oxford, 1983. P. 45*). Выбор морали определяется «перспективой» (р. 40); эти две морали не имеют общего фона, который помог бы нам в выборе.

ализм во всех трех традициях современной политической философии соединяется с отсутствием барьера, который эффективно препятствовал бы полной политизации всех межчеловеческих отношений. Как ни парадоксально, это результат их крайнего индивидуализма. Ведь если индивид столь последовательно и неотступно кладется в основание социального и политического порядка во всех его аспектах, то мы неминуемо лишаемся способа различить общество и сферу политики. Ни в одной из этих традиций нам не придется (мысленно) перешагивать непреодолимый барьер, гарантирующий неприкосновенность индивида, при движении от индивида к государству или наоборот. Каждая из этих традиций, следовательно, в той или иной мере поддавалась соблазнам тоталитаризма, присущего почти всей политической мысли до XIX века. Значит, как ни странно, самой действенной защитой от тоталитарного соблазна оказывается не индивидуализм (как нам зачастую нравится думать, несмотря на мудрые уроки Джекоба Талмона), а, напротив, признание существования некоей сферы, которая не может иметь своим основанием индивида и которая автономна по отношению к индивидуальному гражданину. Наша действительная свобода — свобода скорее найденная, нежели основанная на чем-то (или «сделанная»).

Парадоксальным образом не индивидуализм, а определенный коллективизм, ограниченное признание автономии коллективности в ее отношении к индивиду, оказывается лучшим другом и союзником сферы индивидуальной свободы. Ведь если индивид рассматривается как единственное и предельное основание всех социальных отношений между гражданами, то не остается ничего принципиально недостижимого для коллективной воли и желания индивидов. И именно это якобинское убеждение, что ничто в политической реальности не недостижимо для индивида или коллектива индивидов, лежит в основании всех вариантов тоталитаризма. Единственное твердое основание индивидуальной свободы должно находиться, напротив, в осознании наличия сферы, которая всегда и неизменно остается вне досягаемости даже для нашей коллективной воли. Таков безусловно существенный парадокс, который ни одна из трех вышеупомянутых парадигм современной политической философии не смогла осознать. Ведь там, где коллективизм успешно бросает вызов любой попытке свести коллективность к индивиду, где, следовательно, коллективность ясно демонстрирует свою автономию по отношению к индивиду, мы в то же время находим *место*, где индивид обладает *своей* автономией по отношению к коллективности. Если есть, так сказать, воображаемая линия, за которой дерево становится просто частью леса, то эта линия *eo ipso*<sup>6</sup> указывает также, где отдельное дерево

<sup>6</sup> *Eo ipso* (лат.) — тем самым. — Примеч. пер.

имеет свою уникальную и неуничтожимую индивидуальность. Следовательно, лучший довод в пользу неприкосновенности и целостности индивида (гражданина) парадоксально предполагает предварительную уступку коллективизму, и всякий, кто отказывается сделать эту уступку, в конечном счете часто приходит к болезненному пониманию того, что он невольно попал в сети тоталитарного образа мысли.

Это может также объяснять, почему сильнейший противовес тоталитарному соблазну мы находим не в современной политической философии (за немногими яркими исключениями, такими как работы Поппера, Талмона, Хайека или Арона)<sup>7</sup>, а в том простом факте, что политики в западных демократиях чаще всего обладали здравым смыслом и на практике понимали, что есть определенные границы для их стремлений. Они сознавали, что в государстве есть коллективные силы, которых никогда не победят ни они, ни их брутальнейшие или медоточивейшие коллеги. Эту пронизательность, которой мы обязаны нашей свободой, волнуяще охарактеризовал Гизо после событий 1848 года: «Мы знаем свои пределы, пределы своей политической пронизательности и своей воли. Мы были могущественны, безмерно могущественны. И все же мы не смогли осуществить нашу волю, поскольку она расходилась с законами вечной мудрости; и об эти законы наша воля разбилась, как стекло [*contre ces lois notre volonté s'est brisée comme une verre*]<sup>8</sup>. Поистине надежным гарантом нашей свободы служит не какая-то теорема политической философии, выдвинутая Локком, Кантом или другим героем современных политических философов, а сознательное или неосознанное признание политиками существования в политической действительности элемента чистой инерции, огромной и неподвижной массы, которую никогда не преодолет даже коллектив, — точно так же, как даже самая упорная коллективная воля всех акционеров к обогащению как таковая ни на дюйм не сдвинет индекс Доу — Джонса в направлении, которого они так отчаянно желают.

Сходным образом тоталитаризм советского образца пал не в силу аргументов, которые можно было бы как-то сопрячь с догмами современной демократической политической мысли, но опять же благодаря тому простому факту, что некое *приличие* (удивительно воплотившееся в личности Михаила Горбачева) просочилось в нравы советских вождей. А под политическим приличием я понимаю две следующих вещи: во-первых, готовность признать и уважать ту пассивную и непобеди-

<sup>7</sup> Они неустанно привлекали внимание к губительным непреднамеренным последствиям попыток осуществить как раз самые высокие политические идеалы — и, таким образом, их индивидуализм сочетался с четким осознанием пределов индивидуализма.

<sup>8</sup> Цит. по: *Rosanvallon P. Le moment Guizot. Paris, 1985. P. 302.*

мую инерцию, присутствующую в политической сфере, о которой я упомянул чуть выше, и, во-вторых, способность творчески сообразовывать свои политические цели с этой наличествующей инерцией, а не пытаться атаковать ее всеми доступными средствами. Это приличие можно считать, пожалуй, важнейшей частью всякой политической мудрости, если вспомнить старое суждение, что в политике разница между мудрым человеком и глупцом состоит в том, что первый сразу делает то, что последний делает только в конце, а значит слишком поздно. Ведь политический глупец не способен признать социальные и политические реальности как таковые, тогда как мудрый человек обладает (глубоко некантианским) приличием и сознает, что иногда должен приносить в жертву реальности свои даже самые разумные, самые похвальные и самые заветные цели, поскольку в конкретных обстоятельствах упрямое преследование этих целей может оказаться разрушительным для всех заинтересованных сторон.

То, что мы можем потерять, отбросив пуризм кантианского *fiat iustitia, pereat mundus*<sup>9</sup>, с лихвой окупается приходящим наконец пониманием внутренней связи между политической мудростью и политическим приличием, так что с политической точки зрения совершенно неразумно не быть приличным. Или, если вернуться к Горбачеву, не «гласность» и «перестройка» означали конец советского коммунизма, а политическое приличие именно этого человека, то есть его мудрость, проявившаяся в признании бессмысленности попытки благополучно пережить шторм, который он невольно вызвал, стремясь устранить его причины. Горбачев имел *приличие* не начинать с уничтожения своих оппонентов в традиционном советском духе, поскольку у него достало *мудрости* понять, что прямая конфронтация с новыми реалиями российского общества была бы катастрофой и для него самого, и для его народа. И у государственных мужей западных демократий, и у Горбачева эти родственные добродетели приличия и мудрости коренились в понимании *автономии* сферы политики, ее неподконтрольности воле индивида или индивидуального политика. Все они сознавали, что осмысленная деятельность политика полностью исчерпывается попытками как можно эффективнее решать проблемы в этой сфере, неподконтрольной коллективному желанию и воле, и что для полного подчинения ее у них никогда нет власти и силы. Они понимают, что область политики — своего рода вторая природа: мы можем лишь в каких-то отношениях подчинять или преобразовывать ее, но не можем формировать ее в полном соответствии с нашими желаниями. Это практическое понимание автономии политической сферы оказалось лучшим гарантом человеческой свободы.

<sup>9</sup> *Fiat iustitia, pereat mundus (лат.)* — пусть свершится правосудие, даже если погибнет мир. — *Примеч. пер.*



Всякая ответственная политика и политическая теория, следовательно, почти исчерпываются попытками найти оптимальную середину между свободой и необходимостью, управляющей политической сферой.

Общей причиной никчемности и опасности (странное сочетание!) современной политической философии, упомянутых в предыдущем абзаце, оказывается ее ориентация на этику. Этика пытается ответить на вопрос о том, как человек должен поступать в определенных обстоятельствах. Поскольку этический вопрос сформулирован таким образом, этика никогда не выходит из сферы того, что индивид может и будет делать. Коль скоро мы вступаем в сферу, где политика обладает автономией, которую мы ей только что даровали, мы покидаем сферу этики и подчинения социального деятельности индивида. Поспешу добавить два следующих уточнения. Во-первых, моей целью решительно не выступает отрицание значения этики для определенных сторон наших отношений друг с другом или с животными. Этика уместна там, где она применима; но она применима отнюдь не везде, и ориентация на этику в политике вполне может вызывать политическое отупление. Я критикую сейчас в конечном счете *сведение* всей политики к этике, которое отстаивает современная политическая философия. Политика не представляет собой раздел этики, она — нечто иное и существенно большее. Во-вторых, требование признать автономию политики по отношению к этике, к целям и сфере этики, нимало не предполагает — хотя, пожалуй, кто-то может испытывать соблазн заключить обратное — принятия холистских, коллективистских или тоталитаристских посылок.

Это возвращает меня к центральной мысли данного введения. Когда Боден или Гоббс предложили понятие суверенитета, для того чтобы остановить разгоревшуюся тогда религиозную гражданскую войну, они отчетливо понимали, что этическое осуждение этой гражданской войны (пусть вполне справедливое и необходимое) было бы таким же бесполезным, как и обращение с проповедью к дереву, если перефразировать Фридриха Великого. Ведь в сущности почти все католики и протестанты в XVI–XVII веках искренне верили, что эта война есть их высший нравственный долг. И, кроме того, если предположить, что подавляющее большинство действительно поверило бы, что убивать ближнего по религиозным соображениям морально недопустимо, даже это не означало бы, что *eo ipso* появились средства установить религиозный мир, пусть и желанный для всех. Ведь даже если мы все хотим достичь определенной цели, это не означает, что теперь у нас есть ответ на инструментальный вопрос о том, как осуществить нашу коллективную волю. Вновь воспользуюсь моим прежним примером: все игроки на фондовой бирже хотят разбогатеть — и при определенных обстоятельствах это действительно происходит, поскольку фондовая биржа не представляет

собой игру с нулевой суммой, — однако они не могут постоянно воспроизводить эти обстоятельства. Следовательно, даже если некая этическая заповедь действительно совпадает с нашей коллективной волей, само по себе это не гарантирует решения соответствующей политической проблемы.

Именно в сопротивлении нашей коллективной воле и желанию автономия политической сферы (и ее внеположность сфере этики) обнаруживает себя наиболее отчетливо. Ведь, как ренессансная *virtù*<sup>10</sup> позволяла макиавеллиевскому государю как-то ограничивать непредсказуемое поведение богини Фортуны, точно так же автономия политики по отношению к воле индивида не означает, что мы совершенно бессильны по отношению к ней<sup>11</sup>. Если вернуться к вышеупомянутому примеру, авторы «Шести книг о государстве» (*Les six livres de la République*) и «Левиафана» хотели выработать в теории суверенитета концептуальный инструмент, который позволил бы уменьшить автономию и инерцию политической сферы и положить конец ужасам религиозной гражданской войны. Другими словами, подобно всем великим политическим теоретикам, Боден и Гоббс действительно признавали в политической сфере некое свойство, которое правильно было бы связать с холизмом и коллективизмом. Точнее говоря, они осознали главную политическую проблему и обсуждали в своих трудах как раз *то* проявление политической инерции, дальнейшего существования которого надо было не допустить, чтобы избежать коллективного европейского самоубийства. Конечно, они понимали, что в политической сфере есть некая целостность или коллективность, с которыми мы сталкиваемся, когда обнаруживаем, что политическая реальность имеет собственную волю, более сильную, чем воля всех индивидов вместе взятых. И они знали, что в этом и заключается сама сущность того, что мы воспринимаем как политическую проблему. Так, сегодня все мы знаем, что в отношениях между гражданином и демократическим государством конца XX века есть что-то глубоко неправильное, и все мы хотим улучшить их, но просто не знаем, как мобилизовать свою коллективную волю. Признание Боденом и Гоббсом этой стороны политики было отправным пунктом их размышлений о путях восстановления необходимого контроля над ней. Их теория суверенитета позволила им (и тогдашней практической политике) обуздать инерцию, или холизм, современной им политической реальности. И действительно, положить конец религиозной гражданской войне удалось в какой-то мере благодаря понятию суверенитета, кото-

<sup>10</sup> *Virtù* (*ит.*) — доблесть, добродетель. Термин Макиавелли; в большинстве современных текстов по политической философии оставляется без перевода в силу многозначности. — *Примеч. пер.*

<sup>11</sup> См. гл. IV, разд. 2 наст. изд.

рое они ввели и теоретически развили. Таким образом политическая философия спасла жизни многих наших предков. Словом, сначала мы должны подчиниться диктату коллективизма и холизма, чтобы потом преодолеть их на более позднем этапе. Или, если сказать это же на языке политической теории XVI века, не признав сначала могущества богини Фортуны, мы никогда не поймем, как наша *virtù* может ограничивать ее.

Современная академическая политическая философия не стремится к тому целенаправленному присвоению политической сферы, какое мы наблюдаем со стороны Бодена и Гоббса, просто потому, что она забыла, что именно в этом можно видеть главное назначение политической философии<sup>12</sup>. Подчиненность этике выталкивает ее в тесные пределы методологического индивидуализма. Этот самопаралич современной политической философии можно объяснить двумя факторами. Прежде всего, наше столетие пережило столь катастрофический опыт политического коллективизма и холизма, что даже малейший намек на уступку им сразу и автоматически вызывает сильнейшее отталкивание. Но, как часто бывает в политике, вполне понятная чрезвычайно острая реакция породила именно то, против чего она была направлена. Самоослепление политических философов, не желающих видеть холистские и коллективистские механизмы современной политики, способствовало беспрепятственному воцарению непреднамеренных последствий, которое составляет главную политическую проблему нашей эпохи. Мы можем распознать холистские и коллективистские механизмы как таковые и даже противодействовать им лишь в той мере, в какой политический философ доводит их до нашего сознания и раскрывает их сущность<sup>13</sup>. Далее, демократия, вопреки возможным ожиданиям, по своей сущности

<sup>12</sup> Здесь я должен сделать исключение для весьма тонких мыслей Юна Эльстера о возможном строго рациональном решении многочисленных «дилемм заключенного», обнаруживающихся в современном политическом мире, на основе коллективизма. См., в частности: *Elster J. Nuts and Bolts for the Social Sciences*. Cambridge, Eng., 1989. Chap. 4.

<sup>13</sup> Весьма показательный пример нашего замешательства перед непреднамеренными последствиями — посвященная им глава книги Эльстера «Об основах социальных наук». Вместо того чтобы спросить, как возникают непреднамеренные последствия, Эльстер сосредоточивается на второстепенном вопросе, выясняя, можно ли объяснения в социальных науках выразить на языке непреднамеренных последствий. Тем самым траектория между намерением и непреднамеренными последствиями остается неизученной. Говоря конкретнее, при обсуждении, например, так называемого «свиного цикла» (который раз за разом разочаровывает свиноводов, связывающих с ценами на свиней определенные намерения и надежды) непреднамеренные последствия предстают в объяснении Эльстера социологическим фактом или данностью, а не поводом для исследования в философии действия, не вопросом о возможном значении этой данности для осмысленного социального и политического действия.

противостоит всем формам коллективизма. Разве предположение, что если в условиях демократии все мы хотим решить определенную политическую проблему, то мы должны быть способны ее решить, не кажется нам сразу же само собой разумеющимся? Где и как может возникать таинственная коллективная сила, которая способна противостоять нашей коллективной демократической воле? Значит, демократия порождает чувство всемогущества, исключающее понимание присутствия в политической реальности измерения, которое не подчиняется коллективной воле индивидуальных граждан. В этом смысле демократии от рождения свойственно сопротивляться холизму и коллективизму.

И хотя наша жизнь в западных демократических странах в последнее время, особенно после исчезновения советской угрозы, свидетельствует о нарастающем коллективном бессилии и об убывающей способности государства помешать растворению всех его действий в облаке непреднамеренных последствий, это не заставило нас лучше осознать инерцию, или автономию, политической сферы, которую мы здесь обсуждаем. Напротив, наш этически или демократически инспирированный антиколлективизм и вызванная им слепота к силам политической инерции привели к свободному и необузданному разрастанию разного рода непредвиденных и неожиданных механизмов. Они с легкостью отдаляют результаты наших коллективных действий от наших первоначальных намерений, причем в масштабах, каких не знала вся предшествующая история человечества. Мы как никогда сильно изменили социальные и физические реальности мира, в котором живем, но как никогда мало способны определить природу этого изменения. Конечно, если будущие историки захотят назвать наше время «эпохой непреднамеренных последствий», то разве они могли бы найти ярлык, который лучше характеризовал бы (и осуждал) созданный нами политический мир? Эксплуатация окружающей среды, разрыв между этическими идеалами государства всеобщего благосостояния и тем, как оно подорвало свой экономический базис и основания, связь между индивидуализмом и преступностью — все эти факты доставят будущим историкам красноречивые примеры того, как наша эпоха систематически ограничивала свой горизонт казалось бы хорошими с технологической или нравственной точек зрения идеями, не особенно интересуясь непреднамеренными последствиями попыток осуществить эти идеи. И я поспешу добавить, что были бы доставлены и новые примеры, если бы мы видели здесь достаточный аргумент в пользу отказа от индивидуализма, государства всеобщего благосостояния и т.д. Ведь непреднамеренные последствия имеют неприятное свойство невозмутимо создавать новые непреднамеренные последствия, если мы пытаемся противодействовать им, просто устраняя их причины.

Моя аргументация до сих пор была преимущественно негативной, представляла собой критику основного течения в современной академической политической философии. Очевидно, я не должен этим ограничиться. Теперь я хочу сказать несколько слов о том, каким условиям, на мой взгляд, должна удовлетворять политическая философия, чтобы она могла способствовать решению самых неотложных политических проблем. В этом контексте я хочу вернуться к ренессансному понятию *virtù*, упомянутому чуть выше. *Virtù* — это способность государственного деятеля сразу разобраться в сложной ситуации и схватить ее суть. Речь идет о таланте государственного мужа, который, проанализировав ситуацию, понимает, в каком направлении надо действовать, обладает личной властью и харизмой, заставляющими других реагировать на его волю и присутствие, но самое главное — тонко чувствует верный момент для политического действия. *Virtù* тесно связана с *prudentia*<sup>14</sup>, благородием, которое классические авторы, такие как Цицерон, считали высшей политической добродетелью. Его компоненты недавно перечислил Андреас Киннегинг:

Цицерон называл его *ars vivendi*<sup>15</sup> и «знанием вещей, которые следует искать и которых нужно избегать», то есть добродетелей и пороков <...>. Близкие понятия — рассудительность, такт, *Urteilkraft*<sup>16</sup>, хороший вкус и здравый смысл. Тот факт, что благородие и его возможные синонимы, похоже, все больше исчезают из нашего словаря, указывает на то, что современное сознание испытывает трудности с этими понятиями<sup>17</sup>.

*Virtù* и *prudentia* выводят за рамки тех действий, которых требует от нас этика, но не в том смысле, что они совершенно противоположны морали, а в том, что они предлагают рассматривать мораль как лишь одно из нескольких соображений, лежащих в основании политического действия. Они скорее внеморальны или надморальны, чем аморальны.

*Virtù* и *prudentia* — политические или практические добродетели, и они требуют от политика сочетать знание и действие, а не воздвигать непреодолимый барьер между ними, чему мы научились со времен Декарта и Канта. Впрочем, можно утверждать, что все эти коннотации более выражены у *virtù*, чем у *prudentia*, поскольку классическое понятие все еще предполагает присутствие стоицистской онтологии, которой была пропитана римская политическая мысль. В Италии эпохи Возрождения *virtù* взрастала как раз на отсутствии такого порядка и четком

<sup>14</sup> *Prudentia* (лат.) — благородие, рассудительность. — Примеч. пер.

<sup>15</sup> *Ars vivendi* (лат.) — искусство жизни. — Примеч. пер.

<sup>16</sup> *Urteilkraft* (нем.) — рассудок. — Примеч. пер.

<sup>17</sup> Kinneking A. *Aristocracy, Antiquity and History. An Essay on Classicism in Political Thought*. The Hague, 1994. P. 187.

понимании необходимости создать его почти *ex nihilo*<sup>18</sup>. Следовательно, *prudencia* указывает на то, что могло бы способствовать восстановлению (стоицистского) порядка, который утрачен или может быть утрачен; *virtù* же выражает догадку, что политика представляет собой по существу созидание нового, подобно тому как мы можем верно оценить произведение искусства только в том случае, если задумаемся о его новизне.

Современная дисциплина, которая ближе всех других подходит к интеллектуальному миру *prudencia* и *virtù*, — не политология, как можно было бы подумать, а история. В книге «Идея государственного интереса в новой истории» (*Die Idee der Staatsräson in der neuen Geschichte*, 1924), которая до сих пор остается одним из самых блестящих исследований в области интеллектуальной истории, написанных в XX веке, Фридрих Мейнеке показал, что есть прямая связь между миром *virtù* и *raison d'état*<sup>19</sup> и миром историописания. Оба они отвергают ясный и прозрачный мир морального суждения, оба признают вездесущие непреднамеренные последствия всякого человеческого действия: ведь первый отрицает связь между нравственными интенциями и благами последствиями, которых ожидают от их осуществления, а во втором предмет исторического сочинения можно почти полностью отождествить с областью непреднамеренных последствий<sup>20</sup>. Мы можем заключить отсюда, что содержательная политическая философия будет иметь больше общего с целями и методами истории, нежели этики, политологии или любой другой дисциплины, пытающейся поймать политическую реальность рационально сконструированной концептуальной сетью. По-настоящему содержательная политическая философия находит выражение не в самонадеянных моральных очевидностях и не в статистике или теориях поведения политиков и электората, а в оригинальных, непредсказуемых и поразительных мыслях об исправной работе или поломках существующего политического механизма, словом, в прозрениях, встречающихся обычно в лучших трудах историков. Содержательная политическая философия не представляет собой и результата непрерывного уточнения предыдущих прозрений (что происходит, например, в науке), поскольку в каком-то смысле каждое настоящее прозрение оказывается здесь по существу новым началом. Уточнение этих прозрений всегда быстро подпадает под действие закона уменьшения доходов. Или, хуже того, такое уточнение может приводить к распаду политического прозрения на множество бессмысленных фрагментов.

<sup>18</sup> *Ex nihilo* (лат.) — из ничего. — Примеч. пер.

<sup>19</sup> *Raison d'état* (фр.) — государственный интерес. — Примеч. пер.

<sup>20</sup> Таков мой аргумент в книге «История и тропология» (*Ankersmit F.R. History and Tropology*. Berkeley, 1994. Chap. 3 [Анкерсмит Ф.Р. История и тропология. Взлет и падение метафоры. М., 2009. Гл. 3]).

Когда я говорю, что лучшими примерами такого рода прозрений служат исторические труды, я не имею в виду, конечно, что мы не можем найти их в других областях. Напротив, прозрение, которое коренится в образе мысли, питаемом *virtù*, не знает дисциплинарных границ. Действительно, чаще всего мы сможем найти его в работах историков, например у Маркса, Буркхардта, Мейнеке и Талмона, но оно встречается и у политических теоретиков вроде Гоббса и Руссо; у юристов, таких как Боден или Монтескье; у государственных деятелей — Макиавелли, Берка, Гизо или Токвиля; у философов — Локка, Гегеля или Поппера; у социологов, таких как Вебер или Зиммель; у экономистов — Смита, Шумпетера или Фридмана; или даже у романистов вроде Стендаля, Бальзака или Оруэлла. Примерами такого рода прозрения будут мысль Токвиля о внутреннем консерватизме демократии, идея Фуко о функционировании власти в демократическом обществе снизу вверх, а не сверху вниз, идея Клода Лефора о том, что ныне мы имеем пустое место там, где раньше был очевидный центр власти, а из недавних — тезис Мишеля Альбера о различиях между англосаксонской и континентальной формами демократии.

Но все эти теоретики, независимо от их дисциплинарной принадлежности, и все высказанные ими идеи имеют нечто общее, и лучше всего оно воплощается в *историческом прозрении*. В сущности, это означает, что пронизательность здесь выражается в новом, оригинальном видении самого банального, тривиального, всем известного. Пронизательность здесь не означает отдаления, путем абстракции или создания более совершенной теории, от (политического или социального) мира, который мы все знаем. В действительности высшим выражением исторического прозрения и того рода прозрения, к которому прежде всего должна стремиться политическая философия, выступает новый взгляд на то, что мы хорошо знаем. Прозрение здесь (в отличие от естествознания) не означает все более глубокого проникновения в глубины знакомого. Нужны скорее талант или *virtù*, благодаря которым можно найти самую плодотворную точку зрения на большую часть нашей политической реальности и на проблемы, с которыми должна иметь дело политика.

Здесь, кроме того, мы можем отметить, что политическое (или историческое) прозрение имеет нечто общее с эстетикой. Ведь гениальность художников Рейсдала, Ватто или Сезанна заключается не в том, что они сообщают нам новые истины о деревьях, пейзажах или людях, а в том, что их картины так впечатляющи и предлагают настолько новое видение всех этих знакомых элементов нашего повседневного мира, что мы уже никогда не посмотрим на них прежним взглядом. Прозрение здесь — принадлежность наблюдателя и его отношения к (политической) реальности, не связанная с анализом этой реальности. Его место — в *репрезен-*

тации (политической) реальности, а не в попытке структурировать *саму* реальность посредством (социально-научной) концептуальной сети или нравственных законов. Короче говоря, политическое прозрение не принадлежит к миру фактов или ценностей, оно принадлежит к эстетике — и в этом отношении она родственна историческому прозрению. И историческое, и политическое прозрения находятся *вне факта и ценности*. Не надо забывать, что выработать такого рода прозрение — сложнейшая задача: нет ничего труднее, чем заметить очевидное, ранее ускользавшее от взгляда. Для абстрактного мышления нужен лишь рассудок; чтобы увидеть очевидное, но до сих пор не замеченное, нужна гениальность.

Подобно великому искусству, выдающиеся идеи в истории политической мысли не представляют собой очень сложные и абстрактные прозрения; их верное понимание не требует высочайшего напряжения ума. Идеи, вдохновившие французскую революцию, большинство реакций на нее или современная демократия на самом деле не суть очень глубокие идеи, они вполне доступны всем нам. В этом смысле содержательная политическая философия безусловно демократична, как демократично великое искусство, которое доступно даже неискушенным людям. И действительно, политическая философия и искусство не могут обладать интеллектуальной изощренностью идей, выработанных наукой, или даже только социальными науками, поскольку они могут быть эффективными лишь при условии, что большинство людей могут понять их, оценить и высказаться о способе их практического воплощения. Несмотря на это, однако, могут потребоваться столетия политического развития и постепенной эволюции сложной и утонченной политической ментальности, прежде чем население станет восприимчивым к ним.

Не следует видеть в этом рассуждении желание сделать политику банальной, скорее здесь содержится призыв и к политикам, и к политическим философам всегда помнить об обратном отношении между абстрактностью и действенностью политических идей. И те и другие не должны забывать, что их высшая цель — всегда находить непростой путь между конкретностью, абстрактностью и действенностью, который приведет их к сердцам и умам граждан. Несомненно, именно это имел в виду Уолтер Бэджет, написавший, что «задача состоит в том, чтобы узнать, какую высшую истину способен воспринять народ, твердить и проповедовать ее»<sup>21</sup>. Принятие политических решений предполагает политическое *Bildung*<sup>22</sup> электората и без него не имеет никакого смысла.

<sup>21</sup> Bagehot W. The English Constitution. Oxford, 1928. P. 180. [Цит. по изданию: Беджгот В. Государственный строй Англии / пер. Е. Прейса; под ред. Н. Никольского. М., 1905. С. 232.]

<sup>22</sup> Bildung (нем.) — образование. — Примеч. пер.



Эта книга — не первая попытка создания эстетической политической философии, выходящей за границы факта и ценности. В книге «Эстетическое государство: поиски в современной немецкой мысли» (1989) Джозеф Читри впечатляюще и компетентно описал усилия немецких теоретиков двух последних столетий, стремившихся использовать эстетику в качестве отправной точки для политической философии. Имеется, однако, одно ключевое различие между немецкой традицией эстетической политической философии, по крайней мере со времен Шиллера (как показывает Читри), и той, за которую я здесь ратую. Немецких теоретиков влекла к эстетической политической философии главным образом интуиция, подсказывающая, что в произведении искусства всегда происходит гармоническое объединение его частей. Атомизации общества, о которой Шиллер говорил уже применительно к своему времени, можно было, по его мнению, успешно противопоставить лишь побуждения к синтезу, который он считал главной характеристикой эстетического государства или общества. Только в эстетическом государстве, полагал Шиллер, могут осуществиться все способности отдельного человека, которые получают наибольшее развитие в полнейшем взаимодействии с другими людьми. И, как недавно показал Питер Дювенеге, это остается верным применительно к попыткам Юргена Хабермаса эстетизировать политику<sup>23</sup>. Эта немецкая концепция эстетической политики, конечно, не вполне чужда катастрофическим событиям немецкой политической истории XX века.

Предлагаемая здесь эстетическая политическая философия диаметрально противоположна немецкой, поскольку эстетика используется мною для доказательства *разорванности*, а не *единства* политической сферы. Герой этого исследования — не Шиллер, а Макиавелли, поскольку последний, как будет показано в третьей главе, дал первое и по сей день самое сильное обоснование тезиса о разорванности политической реальности. Точнее говоря, если немецкая традиция обычно сосредоточивалась на единстве произведения искусства, то главной мыслью этой книги стал непреодолимый эстетический *барьер* между репрезентируемым и его репрезентацией. Разорванность, отчуждение и конфликт, которые немецкая традиция (эстетической) политической философии всегда стремилась свести на нет, рассматриваются здесь как верные признаки хорошо работающей политической машины. Поэтому в первой главе руководящим принципом выступает утверждение, что не случайно слово «репрезентация» («представление») может относиться и к эстетической, и к политической репрезентации. С опорой на этот принцип

<sup>23</sup> *Duvenage P.* Die estetiese heling van die instrumentale rede: 'n kritiese interpretasie van Jürgen Habermas se sosiale filosofie. Port Elizabeth, 1993. Английский перевод этой книги был опубликован в 1995 году издательством Polity Press.

отстаиваются относительная автономия репрезентации-представительства (государства) по отношению к репрезентируемому-представляемому (электорату) и разделяющий их непреодолимый эстетический зазор. Легитимная политическая власть возникает в этом зазоре, поскольку ее природа — по существу эстетическая. Во второй главе объясняется, почему на практике все мы принимаем эстетическое понимание задач, целей и легитимной деятельности государства, однако же тяготеем к антиэстетическим или стоицистским интуициям, коль скоро начинаем размышлять об отношениях между гражданином и государством. Доказывается, что всепроникающий стоицизм и антиэстетизм современной политической философии породили и поддерживали наше непонимание природы политики.

Не имея намерения преувеличивать важность философской рефлексии, я все же полагаю, что постоянный разрыв между теорией и практикой может быть небезопасен даже для политической практики. Поэтому в главах второй и третьей разъясняется значимость эстетической политической философии для верного понимания природы демократии. И доказывается, что, если многие западные демократии стали обнаруживать признаки дисфункции после распада советской империи в 1989 году, объяснение этому можно найти в недостаточном понимании эстетических моментов в правильно работающей демократии. Это не совпадение. В политике всегда существует тесная связь между внешними и внутренними делами, и, похоже, исчезновение серьезной, общепризнанной внешней угрозы привело к ослаблению сил и напряжений, которые обычно удерживают политический порядок. Когда давление исчезло, западные демократии стали напоминать тент, из-под которого быстро убрали колышки: все провисло и «моральные карты»<sup>24</sup> политиков и граждан сегодня настолько спутались, что уже невозможно определить политические цели и приоритеты, а видение будущего редко простирается далее ближайших выборов. В такие времена ошибочные или обманчивые представления об отношениях между государством и гражданином начинают оказывать более сильное воздействие на природу политической реальности, чем во времена, когда политические проблемы таковы, что детали политического механизма продолжают двигаться, даже если мы сами (или политические философы) их не замечаем. С исчезновением давления политический механизм начинает приспосабливаться к нашим представлениям о его природе. И тогда непонимание может стать по-настоящему опасным. Как раз в антикризи-

<sup>24</sup> См. об этом понятии в последнем разделе гл. IV. Этим может объясняться также, почему при одинаковых обстоятельствах можно ожидать более высокого уровня коррупции в больших странах (в случае утраты внешнего врага), нежели в малых.

се, так сказать, нашего времени надо научиться видеть его подлинный кризис. Вот почему победа Запада в холодной войне вызвала парадоксальный побочный эффект, обнаружив не сильные стороны, а слабость наших современных демократических обществ.

В репрезентации мы можем выделить три элемента: репрезентируемую реальность, процесс репрезентации и саму репрезентацию. И если три начальных главы сфокусированы на двух первых моментах, то предметом исследования в трех последних главах становится третий из них. Точнее говоря, посылка заключается в том, что политическая философия обычно имеет характер *репрезентации* политической реальности. Это заставляет нас спросить, в каком смысле природа этой репрезентации политической реальности оказывается результатом ее формальных качеств или, по крайней мере частично, определяется ими. Или, если сформулировать вопрос так, как это делает Хейден Уайт, каково *содержание формы* репрезентации реальности в политической философии? Если следовать подсказкам Уайта, на этот вопрос можно ответить главным образом путем исследования того, как несколько тропов структурируют текст политического философа. Глава четвертая посвящена иронии, а в главе пятой рассматривается, почему метафора — предпочтительный троп политической философии и почему мы можем сомневаться в этой ее роли. Глава шестая содержит подробное исследование исторических и политических сочинений Токвиля, и мы заключаем, что так называемую возвышенность демократии можно понять лишь в том случае, если в качестве тропа, наиболее пригодного для политической философии демократии, мы выбираем парадокс.

В заключении содержится призыв снова поставить государство в центр политической философии. Без государства — и без философски проработанного понимания природы демократического государства — мы никогда не сможем решить те многочисленные и серьезные политические проблемы, с которыми столкнемся в ближайшем тысячелетии или даже раньше.

# I. Политическая репрезентация: эстетическое государство

Вплоть до настоящего времени все мысли о политике, государстве и обществе вращались вблизи нормы или факта. Естественное право XVII–XVIII веков было нормативным, а современная политическая философия была таковой с момента ее недавнего возрождения в работах Ролза и Нозика. Политическая теория XIX–XX столетий черпала вдохновение главным образом в истории и социальных науках: исторические, социологические, экономические и политические факты об эволюции государства и общества считались единственным надежным основанием всякой содержательной политической мысли. Я не хочу сказать, что переход от философии естественного права к фактицистской политической теории XIX–XX веков правильно было бы охарактеризовать как смену сферы норм сферой исторических, социологических или политических фактов. В истории и иных социальных науках зазор между нормой и фактом никогда не был очень большим — по крайней мере, он не был настолько большим, каким его хотели бы видеть некоторые последователи Вебера или логических позитивистов. С одной стороны, теоретики естественного права часто надеялись вывести его нормы из фактов, которые, как они полагали, можно установить касательно природы человека или гипотетического естественного общества. С другой же стороны, многочисленные выводы социологов, политологов и других ученых оказались *ценностями*, а не истинами о фактах. А возвращение к нормативной политической философии в работах таких теоретиков, как Ролз, Дворкин и Акерман, родственно определенным теориям рационального выбора, которые разрабатывались прежде всего экономистами и политологами.

Таким образом, «Что есть?» и «Что должно быть?» — таковы два вопроса, определявших точки зрения, с которых рассматривались политика, государство и общество. Традиционно, однако, третья сфера, далекая от вопроса о том, что *есть* и что *должно быть*, относится к философии; здесь я имею в виду эстетику и вопрос о красоте и эстетической репрезентации реальности. Эстетику редко рассматривали как подходящего партнера для политической философии. Тем не менее есть по крайней мере одно выдающееся исключение из этого правила — Фридрих Шил-

## I. ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ: ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО

лер<sup>1</sup>. Шиллер считал недостатком кантовской системы то, что эстетика, тема третьей «Критики...», не получила в ней главного места. Она заслуживала этого места, по мнению Шиллера, на основании взаимоположения трех «Критик...». Поэтому он хотел поставить эстетику над этикой, чтобы эстетизировать политическую философию. Шиллер был слишком погружен в кантовскую систему, и он не мог соответствующим образом исправить Канта в своих «Письмах об эстетическом воспитании человека» (*Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 1795). Шиллер провел различие между так называемым динамическим государством, в котором мы все еще живем «среди страшного царства сил»; этическим государством, в котором человек существует «посреди священного царства законов»<sup>2</sup>; и, наконец, эстетическим государством — высшим из трех. Оказывается, однако, что эстетическое государство лишь *мотивирует* нас подчиниться этическому закону, тому, что требует от нас *Tugend*<sup>3</sup>. Следовательно, определение эстетического государства по существу не отличается от определения этического государства. Эстетика дает нам аргумент в пользу этического поведения, но оставляет природу последнего без рассмотрения. Поэтому можно сказать, что даже эстетическое государство у Шиллера на самом деле не выходит за четко очерченные границы, установленные кантовской этикой. Ведь в том, что касается самого нравственного закона, Шиллер остался верен Канту. В сущности, Шиллер не мог пойти и не пошел дальше следующего утверждения: эстетика, хороший вкус «дает характеру правильную нравственную ориентацию, поскольку она устраняет наклонности, которые могли бы воспрепятствовать последней, пробуждая при этом наклонности, которые ей благоприятствуют [*gibt also dem Gemüt eine für die Tugend zweckmäßige Stimmung, weil er die Neigungen entfernt die sie hindern, und diejenigen erweckt, die ihr günstig sind*]»<sup>4</sup>.

Далее я хотел бы более последовательно, чем Шиллер, показать необходимость замены этики эстетикой в качестве партнера и источника вдохновения для политической философии. В связи с этим сразу возникает тема политической репрезентации. Ведь мы говорим, что худож-

<sup>1</sup> Джозеф Читри исследует немецкую традицию эстетической политической философии начиная с XVIII века (см.: *Chytry J. The Aesthetic State: A Quest in Modern German Thought*. Berkeley, 1989). Шиллер — центральная фигура в его работе. В заключении к этой главе я высказываю возражение против традиции, описываемой Читри.

<sup>2</sup> *Schiller F. Über die ästhetische Erziehung des Menschen (Reihe von Briefen) // Schillers sämtliche Werke*. Stuttgart, [s. a.]. Bd. 12. S. 86.

<sup>3</sup> *Tugend* (нем.) — добродетель, достоинство. — *Примеч. пер.*

<sup>4</sup> *Schiller F. Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten // Schillers sämtliche Werke*. Stuttgart, [s. a.]. Bd. 12. S. 188.

ник репрезентирует реальность в произведении искусства, и природа эстетической репрезентации реальности всегда была важной темой споров между эстетиками. Даже с первого взгляда мы можем установить несколько очевидных параллелей между политической репрезентацией и художественной — конечно, если мы имеем в виду их отношение к факту и норме. Ни одна из них не побуждает ни к эмпирическому подходу, ориентированному на факты, ни к этическому. Как отмечали разные авторы начиная с Гизо, вопрос о том, представляет ли государство свой народ, есть вопрос вкуса, ощущения самих представляемых, точно так же как и вопрос о том, верно ли произведение искусства репрезентирует реальность<sup>5</sup>. Точнее говоря, в обоих случаях правильность репрезентации всегда остается предметом споров и никогда не может быть объективно установлена в том смысле, в каком мы можем определить фактическую истинность суждения. И в том и в другом случае спор о правильности репрезентации представляется более важным — представляется более необходимым условием эстетического и политического успеха, — нежели согласие относительно «правильной» репрезентации, будь то политическая или художественная. Есть внутренняя связь между эстетикой, с одной стороны, и спорами, которые в принципе неразрешимы, — с другой. И с этой точки зрения нормативный подход приходится считать еще менее удовлетворительным: на практике нормы будут означать попытку устранить нынешние и будущие споры о репрезентации, основываясь на предполагаемых этических достоверностях. И то же самое происходит в искусстве: вопрос о том, как художник должен репрезентировать реальность, — если мы считаем этот вопрос осмысленным, — сразу распознается нами как эстетический и формулируется как таковой. Представляется, следовательно, что и в эстетической, и в политической репрезентациях значимость нормативного, или этического, измерения сразу сводится на нет эстетическим измерением. А поскольку репрезентацию вполне можно считать ядром политики, ибо всякая политика предполагает самосознание политического коллектива, парадигматической формой которого выступает (политическая) репрезентация, это означает, что мы должны признать первенство эстетического подхода к политике над этическим подходом.

Я начну свою аргументацию с нескольких терминологических соображений о том, что я имею в виду под политической репрезентацией, краткий обзор спора о которой представлю далее. Затем я попытаюсь решить проблемы, возникшие в этом споре. Для этого политическая репрезентация (что, возможно, ясно из предыдущего) будет истолкована

<sup>5</sup> Guizot F. Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe. Paris, 1851. Vol. 2. P. 82, 83. См. также: Grazia A. de. Representation: Theory // International Encyclopedia of the Social Sciences / ed. by D.L. Sills. N.Y., 1968. Vol. 13. P. 462.

## I. ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ: ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО

в эстетическом ключе. Наконец, я упомяну наиболее значимые последствия признания важнейшей роли эстетической политической репрезентации.

### 1. ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЕ СОГЛАШЕНИЯ

«Теория демократии мало выиграет, если заговорит на языке репрезентации, — писал Г.Б. Майо. — Нет нужды запутывать демократическую политику теорией, которая создает трудности метафизического или логического характера в самом понятии репрезентации»<sup>6</sup>. Понятие политической репрезентации, несомненно, кажется смутным, и оно, безусловно, таково, если мы, как и Майо, привыкли говорить на языке фактов и норм. Действительно, когда дело доходит до значения этого понятия, мнения сильно расходятся и трудно привести репрезентативные примеры его употребления.

В этой связи важно, что репрезентация (представительство) относительно индифферентна к различным политическим системам, которые человечество узнало или изобрело в ходе своей истории. Можно утверждать, что египетские фараоны представляли свой народ в контактах с другими правителями и странами и что советское правительство хотя бы до некоторой степени выступало от имени русского народа до своего окончательного краха. Однако такое положение дел не стоит интерпретировать как замаскированное оправдание репрезентативистского позитивизма, который считал бы репрезентацию чем-то само собой разумеющимся всякий раз и при любых обстоятельствах, когда кто-то захотел бы употребить этот термин. Позитивистское предложение говорить о репрезентации при условии признания некоего политического порядка на деле оказалось бы таким же странным, как и предложение художника совершенно спокойно воспринимать любой стиль, будь то прошлый или настоящий, включая его собственный. Есть разница между вышеупомянутой неразрешимостью и безразличным принятием всех возможных вариантов. Как мы уже говорили, спор — вот что отделяет неразрешимость от принятия. И примерно то же верно для нормативной альтернативы. Какой художник стал бы серьезно требовать, чтобы его стиль или художественная интуиция отныне считались нормой для всякого будущего художника? Независимость репрезентации от мира фактов и норм, несомненно, объясняет ее присутствие в разных конкретных политических институтах, которое отметили некоторые исследователи<sup>7</sup>. Именно этот факт о понятии репрезентации и делает его — в несколько

<sup>6</sup> Mayo H.B. *An Introduction to Democratic Theory*. N.Y., 1960. P. 103.

<sup>7</sup> Pitkin H.F. *The Concept of Representation*. Berkeley, 1967. P. 2; Grazia A. de. *Representation: Theory*. P. 463.

ином смысле, нежели полагал Майо, но, что парадоксально, на основании тех же соображений — столь полезным понятием для политической философии. Все можно сказать и выразить с его помощью, причем язык репрезентации не принуждает нас принимать какое-то конкретное содержание. Репрезентация — пожалуй, наиболее нейтральное понятие в политической философии, и именно по этой причине оно играет важнейшую роль в этой дисциплине.

Тем не менее я буду рассматривать политическую репрезентацию исключительно с точки зрения, ставшей обычной с начала XVIII века. С этого времени проблема репрезентации, вообще говоря, связана с вопросом о том, когда и при каких обстоятельствах правительство, а именно его состав и принятие решений, есть отражение духа народа. Поэтому понятие репрезентации начиная с XVIII века ассоциируется, в частности, с тем, что мы стали понимать под демократией или демократическим правлением с согласия (народа).

Соответственно, далее под представляемым лицом я буду иметь в виду индивидуального избирателя, а под представителем — индивидуального представителя народа. Кроме того, я буду исходить из того, что представительство (репрезентация) всегда частично, то есть некто бывает представлен, поскольку он гражданин определенной страны или принадлежит к группе внутри определенной нации, или хочет продвинуть определенные интересы, или придерживается конкретных политических идей и т.д. Я имею в виду, что представляемое лицо никогда не представляется *in toto*<sup>8</sup>. Репрезентация (представительство) всегда касается лишь одной стороны представляемого лица. Следовательно, я присоединяюсь к распространенному мнению, что могут быть представлены только люди, а не абстракции, такие как «Разум» (Гизо)<sup>9</sup>, «трансцендентная истина» (Фегелин)<sup>10</sup> или, если взять несколько более прозаических примеров, партийные манифесты, интересы или политические идеалы<sup>11</sup>. Ведь здесь можно заметить зна-

<sup>8</sup> *In toto* (лат.) — полностью, в целом. — Примеч. пер.

<sup>9</sup> Guizot F. Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe. Paris, 1851. Vol. 2. P. 94 ff. См. также шестую лекцию (sixième leçon) в первом томе этой книги Гизо.

<sup>10</sup> Таков лейтмотив работы Фегелина: Voegelin E. The New Science of Politics. Chicago, 1952.

<sup>11</sup> Dazu kommt, dass die soziale Repräsentation durchweg Inhalt von Kollektivvorstellungen ist, die nie über sich selbst hinaus bis zu philosophischen Abstraktionen ('Ideen an sich') gelangen können. Das im Repräsentanten verkörpert Gedachte (z.B. die 'Gerechtigkeit') bleibt stets blosser Gegenstand von Vorstellungen, wird nicht Gegenstand 'reiner Erkenntnis,' ist notwendig empirisch und kann nicht apriorisch sein oder werden, auch wenn der Inhalt der Vorstellung mit dem einer Erkenntnis vollkommen übereinstimmt. Personell repräsentierbar



## I. ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ: ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО

чительную асимметрию. Если индивидуальный избиратель получает лишь частичное представительство, например в качестве гражданина страны, это само по себе еще не представляет достаточного повода для сомнения или тревоги, поскольку все мы признаем, что индивид всегда есть нечто большее, чем просто гражданин определенной страны. То, что мы получаем лишь частичное представительство, можно даже считать отражением того факта, что индивид всегда шире своей политической категории; а значит, факт частичной представленности можно рассматривать как еще одну гарантию (негативной) свободы индивида. Индивид никогда не политизируется полностью, по крайней мере в либеральных представительных демократиях. Однако лишь частичное представление, скажем, интереса или политической идеи не может рассматриваться иначе, нежели как неадекватное представление этого интереса или идеи. Это не означает, что нам не должно быть позволено говорить о представлении интересов или идей. Это лишь означает, что мы должны делать это косвенно, то есть через отдельных людей. Так, представленный интерес лица можно было бы определить как политическое желание (или желания), которое это лицо имеет или обретет, если оно включит в желание все данные, значимые для него на протяжении достаточно длительного времени. В этом смысле можно установить связь между абстракциями, такими как интересы и политические идеи, с одной стороны, и желаниями индивидуального избирателя, с другой. Таким обходным путем ни одна политическая идея и ни одно желание избирателя в принципе не лишаются возможности быть политически представленными.

Если мы признаем, что могут быть представлены только избиратели, а не интересы, идеи и т.д., это приводит также, как ни удивительно, к обязательству принять всеобщее избирательное право. Единственный аргумент против всеобщего избирательного права, имеющий некоторый шанс на успех, заключается в том, что интересы лиц, не имеющих права голоса, на самом деле могут быть учтены, даже если они не вправе голосовать (в этом случае часто используется термин «виртуальное

*ist nur, was personifizierbar ist* («К тому же социальная репрезентация целиком и полностью остается содержанием коллективных представлений, которые сами по себе никогда не могут достигнуть уровня философских абстракций (“идей в себе”). Воплощенная в представителях идея (например, “справедливость”) всегда остается просто предметом представлений, не становясь предметом “чистого познания”, является по необходимости эмпирической и не может быть или стать априорной, даже когда содержание представления полностью согласуется с содержанием познания. Лично репрезентируемо только то, что персонифицируемо»); см.: *Wolff H.J. Die Repräsentation // Zur Theorie und Geschichte der Repräsentation / Hrsg. von H. Rausch. Darmstadt, 1968. S. 154.*

представление»)<sup>12</sup>. Отрицание возможности представления интересов (которое отстаивает, например, Эдмунд Берк) в результате вынуждает нас к принятию всеобщего избирательного права.

Кроме того, часто требуется, особенно в немецкой литературе о представительстве, третья сторона, помимо представляемого лица и представителя: организация, перед которой или по отношению к которой представитель выступает от имени репрезентируемого лица. Ханс Вольф, в частности, оставляет разные возможности для этого «адресата» (как обычно называют эту третью организацию): «Эта третья сторона — не обязательно индивидуальное лицо или определенная группа лиц, ведь она может быть неопределенной общностью, такой, например, как все современное или будущее человечество. Она может быть рассеянным во времени и пространстве любым коллективом, компетентным и имеющим продуманное мнение. Она может быть даже “общественным мнением” или единичным историком и его читателями, пишущими и читающими в более позднюю эпоху» (Dieser “Dritte” kann nicht etwa nur ein Einzelner, können nicht nur bestimmte Einzelne oder bestimmte Gruppen, sondern kann auch eine unbestimmte Vielheit, die gesamte Mitwelt oder Nachwelt und jede andere in Zeit und Raum verstreute urteilsfähige Menge, kann die “öffentliche Meinung” oder sogar nur ein einzelner rückschauender Forscher und seine Leser oder Hörer sein)<sup>13</sup>. В этом утверждении о необходимости третьей стороны слышатся отзвуки Средних веков, когда представитель выступал от имени репрезентируемого лица перед монархом. В такой ситуации, как и в упомянутых Вольфом, речь действительно идет о представлении не столько *правительством*, сколько *перед* правительством. В связи с тем, что в наши дни представление обычно рассматривается как представление кем-то или чем-то, есть все основания для устранения этой третьей организации из феномена репрезентации<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Термин принадлежит Берку. См. его обсуждение: *Pitkin H.F. The Concept of Representation*. P. 171–180. С продуманной социалистической точки зрения Коул отстаивал также представление интересов, см.: *Cole G.D.H. Social Theory*. L., 1920. P. 104. См. обсуждение проблем, возникающих из представления интересов: *Pennock J.R. Democratic Political Theory*. Princeton, 1979. P. 352 ff.

<sup>13</sup> *Wolff H.J. Die Repräsentation*. S. 197. Кетген пишет: Für die konstitutionelle Staatstheorie galt ein Adressat als Wesensmerkmal jeder Repräsentation («Для конституционной теории государства адресат имел значение существенного признака всякой репрезентации»), см.: *Köttgen A. Das Wesen der Repräsentation // Zur Theorie und Geschichte der Repräsentation / Hrsg. von H. Rausch*. S. 80. См. также: *Pitkin H. F. The Concept of Representation*. P. 105 ff.

<sup>14</sup> *Sartori G. Representational Systems // International Encyclopedia of the Social Sciences / ed. by D. L. Sills*. N.Y., 1968. Vol. 13. P. 467. См. также: *Diggs B.J. Practical Representation // Representation / ed. by J.R. Pennock, J.W. Chapman*. N.Y., 1968. P. 36; *Mansfield H.C., Jr. Modern and Medieval Representation // Ibid*. P. 78.

## 1. ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ: ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО

Поэтому всякий раз, когда мы говорим о представлении правительством, мы не делаем различия между представителем народа, законодателем и правительством в собственном смысле слова. Интересно, что эти различия не слишком значимы с точки зрения представительства и поэтому редко проводятся в работах с данным объектом рассмотрения. Более того, поскольку приведенные различия не очень важны в этом контексте, некоторые теоретики стали рассматривать и государственных служащих, которые были назначены исполнительной властью, как представителей в собственном смысле слова. Сартори выступает против этого стремления к распространению термина «представление» на все правительство, утверждая, что представители всегда избираются, а не назначаются, и что по этой причине такое расширение понятия представительства недопустимо<sup>15</sup>. Однако правильно говорить, что посол представляет страну, хотя этот чиновник назначается, а не избирается. В большей или меньшей степени этот довод применим к судье или полицейскому, когда они исполняют свои обязанности. Мы можем заключить, что не просто определить, где заканчивается сфера представителя и начинается сфера его исполнителей. Но в современной теории представительства наблюдается тенденция считать государство в целом представителем всей совокупности его граждан. Таким образом можно предотвратить нежелательную ситуацию, при которой части правительства теоретически могут избежать политической ответственности, хотя по практическим причинам она может не возлагаться на отдельных государственных служащих и ограничиваться только лицами, избранными электоратом.

Наконец, понятно, что проблемы, связанные с представлением, усложняются из-за формирования партий внутри представительной организации. Тем не менее в дальнейшем я не буду касаться образования партий, поскольку с точки зрения представительства оно есть решение практической проблемы, а не теоретической. Здесь я имею в виду практическую проблему, заключающуюся в том, что представительная организация без партий настолько склонна отвергать предложения, вместо того чтобы принимать их, что в результате она обрекает себя на бессилие<sup>16</sup>. Партии служат преимущественно практической цели создания работоспособного большинства в парламенте. Впрочем, надо признать, что в связи с политическими партиями, безусловно, могут возникать и теоретические проблемы. Например, представлен ли электорат парламентом в целом, имеющимися в нем партиями или отдельными членами партий? Но этот вопрос можно

<sup>15</sup> Sartori G. Representational Systems // International Encyclopedia of the Social Sciences. P. 467.

<sup>16</sup> Prins J.H. Over representatie en identiteit. Deventer, 1978. P. 5 ff.

решить, лишь учитывая различные избирательные системы, принятые в разных странах. Это потребовало бы от меня отказа от теоретического уровня обсуждения. Более существенная трудность связана с тем, что ответ на этот вопрос зависит от точки зрения спрашивающего: несомненно, гражданин иностранного государства скажет, что парламент другой страны представляет ее электорат, тогда как избиратель в этой стране чувствует, что его представляет некая партия в парламенте, а не парламент в целом. Тем не менее эта глава завершается кратким экскурсом о политических партиях главным образом из-за роли, которая будет отведена им в заключительной части этого исследования.

## 2. СПОР О ПОЛИТИЧЕСКОЙ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ

В споре о репрезентации отстаиваются две противоположных позиции. Согласно позиции, которую я буду называть *миметической* теорией репрезентации, репрезентация народа должна отражать представляемый народ настолько возможно точно. По словам Джона Адамса, репрезентация «должна быть точным портретом в миниатюре всего народа, поскольку представитель народа должен думать, чувствовать, аргументировать и действовать подобно народу»<sup>17</sup>. С точки зрения миметической теории репрезентации *тождество* представителя и представляемого лица составляет, естественно, идеал всякой политической репрезентации<sup>18</sup>. Ее противоположностью выступает, как я ее называю (по причинам, которые прояснятся с развитием моих аргументов), *эстетическая* теория репрезентации. Согласно этой теории различие между представителем и представляемым лицом, отсутствие их тождества неизбежны в политической репрезентации, как неизбежно и различие между портретом человека и им самим.

<sup>17</sup> Цит. по: Pitkin H.F. The Concept of Representation. P. 60.

<sup>18</sup> Auch bei dem wichtigsten menschlichen Verbands, dem Staate, der gleichfalls nur durch einzelne Menschen denken, wollen und handeln kann, ist ja die Repräsentation nur ein Notbefehl, bleiben also selbstverständlich und unvermeidbar, bleiben geradezu per definitionem Spannungen zwischen dem, was ideal wäre, und dem, was einzelne Menschen als die Repräsentanten wirklich leisten und überhaupt nur leisten können («Также и в наиважнейшем человеческом союзе, государстве, которое точно так же может мыслить, желать и действовать только через отдельных людей, репрезентация оказывается лишь вынужденной мерой, и в нем также сохраняются естественным и неизбежным образом, почти по определению напряжения между тем, что было бы идеалом, и тем, что отдельные люди как представители действительно могут сделать и на что они вообще могут посягать»), см.: Drath M. Die Entwicklung der Volksrepräsentation // Zur Theorie und Geschichte der Repräsentation / Hrsg. von H. Rausch. S. 261.

## I. ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ: ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО

Вообще говоря, можно утверждать, что примерно до 1800 года более правдоподобной из этих двух теорий репрезентации представлялась миметическая, впоследствии же большим авторитетом стала пользоваться эстетическая теория. Руссо, можно сказать, обеспечивает нам переход от более ранней теории к позднейшей. С этим утверждением, однако, сам Руссо решительно не согласился бы. Со свойственным ему безжалостным радикализмом Руссо отвергал всякую репрезентацию: «Воля никак не может быть представляема; или это она, или это другая воля, среднего не бывает. Депутаты народа, следовательно, не являются и не могут являться его представителями; они лишь его уполномоченные; они ничего не могут постановлять окончательно» (*La volonté ne se représente point: elle est la-même, ou elle est autre; il n'y a point de milieu. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires; ils ne peuvent rien conclure définitivement*)<sup>19</sup>. Другими словами, репрезентация, по мнению Руссо, есть тождество представителя и представляемого лица. Понимая, что такое тождество неосуществимо, он рекомендует своим читателям отвергнуть всякую политическую репрезентацию. Так что сначала Руссо дает бескомпромиссно последовательное определение сущности миметической репрезентации; затем выступает против таким образом понимаемой репрезентации; и именно своим бескомпромиссным и радикальным отрицанием репрезентации он фактически призывает нас рассмотреть альтернативные формы (эстетической) репрезентации. Другие мыслители, такие как Сиез, которого я буду обсуждать позднее, полностью согласны с Руссо относительно невозможности тождества представителя и представляемого лица, но именно в ней они видят решающий аргумент в пользу эстетической теории репрезентации.

Это не отменяет того факта, что у миметической теории репрезентации до сих пор есть сторонники. Хотя эстетическая репрезентация отстаивалась в англосаксонском мире со времен Берка и, пожалуй, даже раньше, начиная с сочинения Алджернона Сиднея «Рассуждения о правлении» (1698), в Германии всегда, вплоть до наших дней, больше симпатизировали миметической репрезентации. Одним из наиболее значительных и влиятельных защитников миметической репрезентации был нацистский идеолог Карл Шмитт<sup>20</sup>, по мнению которого, если не вдаваться в детали, в идеале имеется отношение тождества между *Führer* (представителем), с одной стороны, и народом (представляемыми людьми), с другой. Шмитт был преданным учеником Гоббса, и если мы вспомним, как Гоббс определял представителей (их «слова и действия <...> призна-

<sup>19</sup> *Rousseau J.J. Du contrat social. Paris, 1962. P. 302. [Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права // Трактаты. М., 1969. С. 222.]*

<sup>20</sup> См.: *Schmitt C. Verfassungslehre. Leipzig, 1928.*

ются как свои теми, кого они представляют»<sup>21</sup>), отождествляя представителя и представляемое лицо, то можем смело утверждать, что Шмитт радикализировал идею Гоббса, сделав из нее довод в пользу Левиафана XX века. Отсюда можно заключить, что миметическая репрезентация на деле оказывается не такой привлекательной, какой казалась поначалу в теории. Поэтому тем более удивительно, что такой исследователь, как Герхард Лейбхольц, видный специалист по конституционному праву и в недавнем прошлом высокоуважаемый член *Bundesverfassungsgericht*<sup>22</sup> (к его концепциям я вернусь в приложении к этой главе), на самом деле просто перенес миметическую теорию репрезентации Шмитта с государства на политические партии<sup>23</sup>. Юрген Хабермас по сравнению с Лейбхольцем остался еще ближе к Шмитту в работе, которую, пожалуй, надо считать ошибкой молодости, — хотя не случайно, конечно, его былой марксизм приблизил его к теории Шмитта<sup>24</sup>. Само собой разумеется, что есть огромная разница между ранними современными миметическими теориями репрезентации и нацистскими теориями. Интеллектуальная почва XX века столь разительно отличается от интеллектуальной почвы XVII–XVIII столетий, что из одних и тех же интеллектуальных семян на них вырастают совершенно разные растения<sup>25</sup>.

Я хотел бы рассмотреть эти различия в интеллектуальной почве более внимательно, поскольку только такой анализ может углубить наше понимание хода спора о репрезентации. После работ Гирке, Гриффитса<sup>26</sup> и многих других исследователей едва ли кто-либо станет оспаривать, что истоки современной репрезентации надо искать в Средних веках. Эти истоки сложны и по-разному понимаются авторами. При всем желании

<sup>21</sup> *Hobbes T. Leviathan. L., 1970. P. 84.* Я использую издание *Everyman's Library*. [*Гоббс Т. Левиафан // Избр. произв.: в 2 т. Т. 2. М., 1964. С. 186.*]

<sup>22</sup> *Bundesverfassungsgericht (нем.)* — Федеральный конституционный суд. — *Примеч. пер.*

<sup>23</sup> Обсуждение сомнительных параллелей между Шмиттом и Лейбхольцем см. в: *Mantl W. Repräsentation und Identität. Vienna, 1975. S. 149–199.*

<sup>24</sup> Я имею в виду работу Хабермаса «Структурное изменение общест­венности: Исследования одной категории буржуазного общества» (*Habermas J. Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Neuwied, 1971*).

<sup>25</sup> Тот факт, что современные тоталитарные понятия, появившиеся в XX веке, происходят, однако, из политической теории XVII века, доказывался, как известно, Дж.Л. Талмоном, см.: *Talmon J.L. Origins of Totalitarian Democracy. L., 1952.*

<sup>26</sup> См.: *Gierke O. von. Das deutsche Genossenschaftsrecht. Bd. 1–4. Berlin, 1868–1913;* источником знаний о наследстве, доставшемся XVI столетию от Средневековья в отношении репрезентации, выступает работа Г. Гриффитса: *Griffiths G. Representative Government in Western Europe in the Sixteenth Century. Oxford, 1968.*

## I. ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ: ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО

избежать рассмотрения проблем интерпретации не могу не отметить здесь один аспект средневековой концепции репрезентации. В амбициозном очерке, в котором сравниваются средневековое и современное понимание репрезентации, Харви Мансфилд пишет:

Английский король *стоял лицом* к представителям народа, поскольку он сам не был членом самого народа. Он был членом королевства. В своем частном качестве он был членом королевства, главой которого он был в своем публичном качестве; и в этом публичном качестве он представлял сообщество, включавшее короля <...>. Если сравнить человеческое тело и королевство, то король был головой или сердцем (курсив мой. — Ф. А.)<sup>27</sup>.

Такова одна из причин, по которым в Средние века, как мы уже видели, репрезентация была не представлением *кем-то* (*чем-то*), а представлением *перед*. Идея здесь заключается в том, что существуют более широкие, более глубинные или более фундаментальные порядок или структура, охватывающие и представителей, и представляемых, и что всякая репрезентация имеет место на фоне этого всеохватывающего порядка или структуры. Только на фоне королевства, которое воплощает этот порядок, представитель, представляемое лицо и монарх могут исполнять свои роли. Не будь фона в виде королевства как всеохватывающего порядка, они напоминали бы путешественников, у которых нет карты и которые не могут даже встретиться друг с другом. Поэтому очень важно, что все стороны — представитель, представляемое лицо и адресат — суть функции этого всеохватывающего фона. В результате в переходе от представляемого лица к представителю нет места для появления существенно нового элемента. Этим объясняется миметическая природа средневековой репрезентации: средневековый представитель выступает делегатом своих принципалов и наличие всеохватывающего фона гарантирует, что он может исполнять эту роль.

Классический период был по своей природе враждебен идее политической репрезентации. Если связывать этот период с политическим картезианством абсолютной монархии — а такое сравнение небезосновательно, поскольку в обоих случаях суверенный создатель порядка, будь то абсолютный монарх или трансцендентальный субъект, дает форму первоначальному хаосу, — то удивительно, что политическая репрезентация вообще пережила XVII–XVIII века. (В следующих двух главах антирепрезентационизм и антиэстетизм картезианской традиции будут рассмотрены подробнее.) Картезианская эпистемология, по видимому, лишала представляемых лиц прав, которыми они еще обладали в средневековой концепции политической репрезентации. То, что политическая репрезентация пережила классический период, можно

<sup>27</sup> Mansfield H.C., Jr. *Modern and Medieval Representation*. P. 80.

объяснить, вероятно, тем характерным совпадением, что средневековая идея порядка, охватывающего одновременно и представляемое лицо, и представителя, осталась приемлемой и для следующей эпохи. Признаки этой идеи оставляло место для разновидности политической репрезентации, основанной на интуитивном осознании, что и управляемый (или представляемый), и правитель (представитель) могут рассматриваться как родственные порождения этого порядка.

Это подводит к ключевому моменту моего рассуждения. Если мы хотим выяснить, что же образует связь между средневековыми и ранними современными концепциями репрезентации, давайте обратимся к стоицизму. Рационализм XVII века и теории естественного права классического периода были так тесно и интимно связаны со стоицизмом, что лучше всего будет охарактеризовать их как формы нестоицизма. Большинство важнейших понятий стоиков возвращаются в рационализме XVII–XVIII веков, и многие историки идей начиная с Дильтея доказывали, что рационализм и рационалистическую философию естественного права лучше всего рассматривать как современные версии стоицизма. Понятие стоиков, особенно интересное в этой связи, — так называемые *logoi spermatikoi*<sup>28</sup>. Полагали, что *logoi spermatikoi* как начала разумности управляют и самой реальностью, и нашим мышлением об этой реальности, а тот факт, что они действуют на обоих этих уровнях, гарантирует соответствие между мыслью (или репрезентацией) и реальностью, репрезентируемой в нашей мысли. Благодаря *logoi spermatikoi* докантианский период не знал *an sich*<sup>29</sup>, так что *logoi spermatikoi* обеспечивали порядок, охватывающий одновременно репрезентацию и репрезентируемое (представление и представляемое), то есть порядок, который гарантировал соответствие того и другого (чем объясняется, как станет ясно далее, также и то, почему стоицизм так и не создал интересную теорию эстетической репрезентации). Таким образом, хотя и средствами принципиально иной онтологии, средневековая концепция порядка, охватывающего представителя и представляемое лицо, неожиданно обрела свой эпистемологический аналог в нестоицизме классического периода.

В авторитетном исследовании философии Декарта Бернارد Уильямс говорит в этой связи о Декартовом «абсолютном понятии реальности», в принципе доступном для мысли, которое служит пробным камнем для всех наших репрезентаций реальности, «объектом всякого представле-

<sup>28</sup> *Logoi spermatikoi* (др.-греч.) — букв.: «семенные (осеменяющие) логосы». — Примеч. пер.

<sup>29</sup> *An sich* (нем.) — в себе; указывает на понятие философии Канта *Ding an sich* — «вещь в себе». — Примеч. пер.



## I. ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ: ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО

ния, которое есть знание»<sup>30</sup> и арбитром в столкновении разных мнений о природе реальности. В картезианстве возникает, таким образом, *tertium comparationis*<sup>31</sup>, который, кроме представления и представляемого лица, обеспечивал общий для них обоих фон, функциями которого они оба выступали<sup>32</sup>. Идея *tertium comparationis* получила самое поразительное выражение в Лейбницевои понятии *harmonie préétablie* («предустановленная гармония»). Такая гармония гарантирует совершенное согласие между бесчисленными представлениями всех отдельных, не имеющих окон монад, которые образуют монадологическую вселенную Лейбница. Лейбниц выразил эту мысль в *Monadologie* («Монадологии») следующим образом: монады «сообразуются в силу гармонии, предустановленной между всеми субстанциями, так как они все суть выражения одного и того же универсума»<sup>33</sup>. Существует один универсум, и *harmonie préétablie* обеспечивает гармонию между этим универсумом и всеми нашими правильными представлениями о нем. В общем, как, согласно концепции корреспонденции, имеется общий фон для истинного суждения и реальности, описываемой истинным суждением, фон, объясняющий и обосновывающий использование нами термина «истинный», точно так же в неостоицизме классического периода имеется всеохватывающий порядок, благодаря которому представитель и представляемое всегда могут осмысленно сравниваться друг с другом.

Несомненно, будет высказано возражение, что я играл здесь на двусмысленности слова «репрезентация» и что выше оно должно было браться в эпистемологическом, а не в политическом смысле. Однако вторая особенность Стои и неостоицизма классического периода — параллелизм, а иногда даже тождество порядка мысли и порядка практического, или этического, действия. Философию естественного права можно считать самой впечатляющей попыткой, когда-либо предпринятой в западной философии, вывести «должен» хорошего этического или политического порядка из «есть» человеческой природы или при-

<sup>30</sup> Williams B. Descartes. Harmondsworth, 1978. P. 65.

<sup>31</sup> *Tertium comparationis* (лат.) — третий член сравнения. — Примеч. пер.

<sup>32</sup> Для отсылки к этому понятию, существенно важному для моего рассуждения, я должен был выбрать между термином, используемым Э.Г. Гомбрихом, — *tertium comparationis* (см.: Gomblich E.H. *Meditations on a Hobby Horse // Aesthetics Today* / ed. by M. Philipson, P.J. Gudel. N.Y., 1980. P. 175) и термином *tertia*, употребляемым в точно таком же контексте Ричардом Рорти в работе «Прагматизм, Дэвидсон и истина», составившей главу его книги: *Rorty R. Philosophical Papers: I. Objectivism, Relativism and Truth*. Cambridge, Eng., 1991.

<sup>33</sup> Leibniz G.W. *The Monadology* (section 78) // *Id. Philosophical Papers and Letters* / ed. by L.E. Loemker. Dordrecht, 1976. P. 651. [Лейбниц Г.В. Монадология // Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 427.]

роды общества. Помня это, мы поймем, почему в неостоицизме в рамках философии естественного права XVII–XVIII веков эпистемологическая репрезентация могла стать образцом для политической репрезентации. Но позвольте мне добавить еще одно разъяснение. Стоики требовали от людей «жить по разуму», как весьма точно сказал Диоген Лаэртский<sup>34</sup>. Для стоиков, как для рационалистов и теоретиков естественного права, не было мысли, не было *theoria*, которые не имели бы прямой параллели в действии. Прочитирую Лобковича:

...но поскольку ударение делалось на практическом, *theoria* стоиков вряд ли выходила за рамки знания, нужного для *kata phusin zēn*, жизни согласно природе; это было разумное мышление, а не созерцание или «теория». В действительности, если исключить логику и изучение природы, стоики более не интересовались умопостигаемым порядком, и даже исследование природы не было для них самоцелью — они занимались им лишь постольку, поскольку оно имело значение для проживания жизни в согласии с природой<sup>35</sup>.

Мимоходом хотел бы отметить тот удивительный факт, что во всех современных теориях так называемой практической философии все внимание всегда уделяется исключительно Аристотелю. Практическая философия, поскольку она подчеркивает единство мышления и действия, нигде не имеет столь твердых оснований, как в стоицизме и неостоицистских теориях естественного права классического периода.

Рационализм XVII века и естественное право классического периода тоже рассматривали этику и политику как целое, содержащее руководство для *kata phusin zēn*. Из *phusis*, то есть природы человека или гипотетического естественного состояния, можно вывести нормы для наших действий и для установления разумного общества. В принципе, этика и политическая философия — точные науки, такие же как физика, и они могут достигать той же точности, что и математика, если развивать их *more geometrico*<sup>36</sup>. Даже у Канта, который во многих отношениях принадлежал уже к другому миру, мы все еще находим ясное напоминание об этой политической арифметике, о классических попытках построить политическую философию как социальную науку. Вспомним, как Кант сформулировал категорический императив в своих «Основоположениях метафизики нравов»: «Поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы» [Handle so, als ob der Maxime deiner Handlung durch deinen Wil-

<sup>34</sup> Цит. по: *Lobkowitz N. Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx. L., 1962. P. 50.*

<sup>35</sup> *Ibid. P. 51.*

<sup>36</sup> *More geometrico* (лат.) — геометрическим способом, как в геометрии. — *Примеч. пер.*

## I. ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ: ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО

len zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte]<sup>37</sup>. Здесь мы можем видеть, что логическая природа законов, действующих в физической реальности, этой области «есть» *par excellence*<sup>38</sup>, все еще служила образцом для законов в сфере этики и политики.

Словом, для Стои и неостоицизма классического периода весьма важно было избежать введения какого бы то ни было нового элемента в переходе от мысли к действию. Параллель между репрезентацией как изображением в мышлении и политической репрезентацией как основанием для политического действия имеет, следовательно, основополагающее значение для рационализма и теорий естественного права классического периода. Политическая репрезентация, таким образом, приобрела природу парусии, политического откровения того, что по существу уже было и всегда есть в человеческой природе и природе общества или в порядке, охватывающем как индивида, так и сферу политики. Политическая репрезентация — средство, которое мы должны использовать, для того чтобы достичь этой парусии и позволить Разуму или природе вещей действительно выразить себя<sup>39</sup>.

Это означало, что политическая репрезентация была, во-первых, необходимой, во-вторых — статичной, а в-третьих — миметической. Политическая репрезентация необходима как единственный инструмент для осуществления парусии политической истины. Она статична, поскольку нацелена на представление статичного естественного порядка. Ранее 1800 года политическая репрезентация была направлена больше на конституционное право и конституционные вопросы, нежели на повседневные политические проблемы, к которым по этой причине политическая философия до XIX века не питала ни малейшего интереса. Репрезентация находит выражение в конституционной форме государства, а не в политических решениях, принимаемых государством. Она миметична, поскольку и здесь, как в Средние века, представитель и представляемое лицо принадлежат к порядку, охватывающему

<sup>37</sup> *Kant I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten / Hrsg. T. Valentiner. Stuttgart: Reclam, 1970. S. 68. [Кант И. Основоположения метафизики нравов // Собр. соч. в 8 т. Т. 4. М., 1994. С. 196.]*

<sup>38</sup> *Par excellence (фр.) — по преимуществу. — Примеч. пер.*

<sup>39</sup> Эта терминология еще используется Гизо: *Il s'agit de découvrir tous les éléments du pouvoir légitime disséminés dans la société [то есть воспоминание о *logoi spermatikoi* пробуждается здесь благодаря термину *disséminés*, «рассеянные». — Ф. А.], et de les organiser en pouvoir de fait <...>. Ce qu'on appelle la représentation n'est autre chose que le moyen d'arriver à ce résultat [«Требуется обнаружить все элементы законной власти, рассеянные в обществе, и организовать их в действительную власть <...>. То, что называют представлением, есть не что иное, как средство достижения этого результата»], см.: *Guizot F. Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe. Paris, 1851. P. 95.**

их обоих, в соответствии с которым они оба действуют. В рамках этого порядка они сравнимы друг с другом — или соизмеримы, если воспользоваться наиболее подходящим здесь словом, — и сводимы друг к другу. Короче говоря, благодаря этому общему фону можно в рассуждении переходить от представляемого лица к представителю, нигде не сталкиваясь с существенно новым элементом.

Причины признания некоего всеохватывающего порядка (будь то средневековое королевство, частью которого выступают и король, и его подданные, или стоицистский порядок философии естественного права) выше были рассмотрены довольно подробно, и должно быть ясно, что такой порядок как исходная посылка (спорная, как мы вскоре увидим) всегда был условием миметических теорий репрезентации и всегда будет приводить к ним. Понимается ли этот всеохватывающий порядок так, как понимался в Средние века или в классический период, или даже просто постулируется, как в современной политической науке, в качестве общего фона для представителя и представляемого лица, — независимо от всего этого мы всегда имеем дело с посылкой о наличии некоего всеобщего фона. Он служит *tertium comparationis*, благодаря которому все можно содержательно сравнивать со всем другим и в рамках которого в рассуждении можно благополучно переходить от одного к другому. Нам очень трудно пожелать всего хорошего такому миметическому понятию. Это очевидно из того факта, что на практике мы все с готовностью принимаем эстетическую теорию репрезентации (которую обсудим ниже) и не испытываем неудобства, рассматривая представителя как доверенное лицо, а не как делегата. Но едва мы начинаем размышлять о репрезентации, как сразу возвращаемся к какому-то варианту *tertia*, «третьих», общих для представителя и представляемого лица, благодаря которым оба они делаются сравнимыми или соизмеримыми. Мы не сможем избежать искушения этих *tertia comparationis*, пока не научимся узнавать в них то, что они такое на самом деле.

В период с 1800-х годов и до наших дней эта всеохватывающая реальность постепенно распадалась почти во всех отношениях, какие только можно помыслить. Критическая философия Канта сделала разрыв между мышлением и реальностью *an sich* совершенно непреодолимым. После Юма и Канта симбиоз факта и нормы, *Sein* и *Sollen*, распался. После Гегеля и спекулятивной философии истории XVIII–XIX веков мы узнали о непреднамеренных последствиях целенаправленных человеческих действий<sup>40</sup>. Соответственно, политический порядок, в котором мы стал-

<sup>40</sup> Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Hamburg, 1970. Bd. 1. Die Vernunft in der Geschichte. S. 88. [Гегель Г.В.Ф. Философия истории. СПб., 1993. С. 79–80.]

## I. ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ: ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО

живаемся с этими непреднамеренными последствиями, получил независимость от этики. История и социальные науки стали трактовать социальную реальность так, как если бы она была объектом, который можно показать интересующемуся внешнему наблюдателю, и это предполагало разрыв между объектом и субъектом, невысказанный в классической концепции порядка. Утилитаризм ввел элемент субъективности, и в результате, сокрушался Макинтайр в книге «После добродетели», этот порядок раскололся на отдельных индивидов. Все это достигло кульминации в наши дни, когда стали устранять последние остатки понятия всеохватывающего порядка и всех *tertia comparationis* — остатки, которые, раз уж они сохранились, были, видимо, его самыми существенными частями<sup>41</sup>. Радостное приветствие, которым встретили фрагментацию современные постмодернисты, нанесло смертельный удар последним стоицистским реминисценциям, еще сохранившимся в философии и культуре конца XX века.

Это развитие после 1800 года имело последствия для теорий репрезентации. Я упомяну четыре наиболее важных из них. Во-первых, мышление и действие уже не образуют единства, которое они составляли до 1800 года. По крайней мере, это единство уже не может постулироваться *a priori*, о нем надо повествовать каждый раз отдельно *a posteriori*. То, что мы связываем с *tertia*, есть *terminus ad quem*, которого надо достигать путем организации знания (нарративной), а уже

<sup>41</sup> Уильямс предлагает следующий аргумент против декартовской потребности в абсолютном понятии реальности, которое выступает его *tertium comparationis*. Если мы хотим составить мнение о правильности конкретной репрезентации R реальности W, нам надо будет сформировать для себя репрезентацию R' той части реальности W', в которой объективируется отношение между R и W. И мы можем продолжить эту процедуру. В сущности, единственный способ остановить этот бесконечный регресс — постулировать абсолютное понятие реальности. В этом случае, однако, верно, что «у нас может быть некоторая определенная картина мира, какой он есть независимо от какого-либо знания или репрезентации в мысли; но тогда можно подумать, что такая картина дает лишь одну конкретную репрезентацию реальности, нашу репрезентацию, и что у нас нет независимой точки опоры для возведения ее в абсолютную репрезентацию реальности»; см.: *Williams B. Descartes. Harmondsworth, 1978. P. 65.* Рорти предлагает похожий аргумент против *tertia*, которые, как говорится, охватывают репрезентацию и то, что репрезентируется; см.: *Rorty R. Pragmatism, Davidson and Truth // Id. Philosophical Papers. I. Objectivity, Relativism and Truth. Cambridge, Eng., 1991. P. 133, 139.*

Эти концепции раннего Нового времени постоянно обнаруживаются сегодня в попытках, в частности немцев, разработать практическую философию. Такие практические философы опять же стремятся к единству действия и мысли, в котором последняя принимает форму практической рациональности. Однако ностальгия — плохой советчик в философии.

не *terminus a quo*<sup>42</sup>. Из-за утраты этого единства были созданы также отдельные теории, посвященные репрезентации мыслей представляемого лица и репрезентации его действий. Если взять, например, книгу Питкин, которая и через 30 лет после выхода остается лучшей работой о политической репрезентации, поражает, до какой степени и в ней две этих теории становятся независимыми друг от друга<sup>43</sup>. Репрезентация есть, во-первых, репрезентация мыслей и мнений представляемого лица, а во-вторых — репрезентация его действий, но отношение между ними, как ни странно, остается непроясненным, словно мы имеем дело с существом, чьи мысли и действия принадлежат разным мирам. Миметическая репрезентация, помимо ее вышеупомянутой родственности картезианскому рационализму, видимо, обладает и странным избирательным сродством с картезианским дуализмом, поскольку этот дуализм уходит от проблемы связи мысли и действия. В общем, можно сказать, что в случае представителя на первый план выступает момент действия (обычно только представители способны перевести политические идеи и предложения в политическое действие), тогда как момент мышления, мнения обычно ассоциируется главным образом с представляемым лицом. Государство, политическое тело становится, таким образом, своего рода перевернутым человеческим телом, поскольку тело здесь мыслит, а голова (или ум) действует. Многие проблемы (миметической) политической репрезентации можно выявить и выразить на языке этой парадоксальной метафоры.

Только в революционной ситуации мысль и действие временно воссоединяются, и только во время революции парадоксы стоицистской, миметической репрезентации по-настоящему отменяются. Поэтому неудивительно, что конец царствования (нео)стоицизма был ознаменован периодом революций. Как бы то ни было, отсутствие мнения об отношении между мыслью и действием, которое можно наблюдать в современных теориях репрезентации, предполагает, что невозможно составить

<sup>42</sup> [Terminus ad quem (лат.) — цель, конечная точка, конечный термин; terminus a quo (лат.) — отправной термин, начальная точка. — Примеч. пер.] В другой работе я доказывал, что нарратив и метафора дают нам *trait d'union* [связующее звено (фр.). — Примеч. пер.] между «есть» и «должно». См.: Ankersmit F.R. *History and Topology*. Berkeley, 1994. Чаp. 2. [Анкерсмит Ф.Р. История и тропология. Взлет и падение метафоры. М., 2009. Гл. 2.]

<sup>43</sup> В главах четвертой и пятой она рассматривает репрезентацию мыслей и мнений, а в главах шестой и седьмой — репрезентацию действий. В связи с этим см. также разъясняющий спор между Диггсом и Питкин об образной репрезентации (мысли) в сопоставлении с практической репрезентацией (действием): Diggs B.J. *Practical Representation // Representation* / ed. by J.R. Pennock, J.W. Charman; см. также ответ Питкин под заглавием «Комментарий: парадокс репрезентации» (Commentary: The Paradox of Representation) в этом же сборнике.

## I. ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ: ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО

мнение об отношении между представителем (действием) и представляемым лицом (мыслью), но это отношение как раз должно быть главным предметом спора о природе политической репрезентации. Здесь мы обнаруживаем тупик, в который неизбежно заводит нас миметическая репрезентация.

Мой второй тезис таков: чтобы задвинуть подальше этот затруднительный вопрос об отношении между мыслью и действием, теоретики последовательно говорят об *индивидуальном* представителе народа, в отличие от представительного органа как *целого*. Ведь в случае индивидуального представителя народа расхождение между мыслью и действием никогда не выйдет за определенные рамки. Это означает, что репрезентация сохраняет по крайней мере минимальную кредитоспособность. Следует добавить, что именно здесь политические партии играют роль, представляющую интерес для теории репрезентации, а не только для ее практики. Ведь партия, во всяком случае до определенной степени, все еще воплощает единство мысли и действия, которое мы связываем главным образом с отношением между *индивидуальным* представителем и избирателем. Кроме того, остатки этого единства отражаются и в том глубоком наблюдении, что для политически образованного слуха слово «партия» всегда имеет особый якобинский, революционный отзвук. Дореволюционная Европа боялась партий как фракций, нацеленных на разрушение государства, и эти страхи, пусть и необоснованные, достаточно понятны. Действительно, партии вполне можно рассматривать как окаменевшие и политически нейтрализованные остатки революционного прошлого Европы.

В любом случае представляемое лицо все еще может отождествляться с выбранной им партией, признавая в ней по меньшей мере существенный остаток единства мысли и политического действия. Но на уровне парламента как целого представляемый человек может лишь ощущать, что он представлен этим парламентом, и в этом смысле единство мысли (электората) и действия (государства) окончательно разрушено. Проблемы вертикальной связи между представляемым и представителем приобретают, таким образом, более радикальную форму горизонтального разрыва между электоратом и государством — разрыва, который явно противоречит всей сути миметической репрезентации.

Еще одно отягчающее обстоятельство, если говорить об интересах представляемого лица, состоит в потере сплоченности, которую мы наблюдаем во всех политических партиях западных демократических стран в 1980-х — начале 1990-х годов. До этого идеология гарантировала достаточную тождественность избирателя и партии. А с этого времени антиидеологические тенденции современного, постмодернистского мира все больше подрывают миметическую политическую

репрезентацию и ее идеалы. Конец идеологии приводит также к концу миметической репрезентации (это и должно было случиться с точки зрения современного понимания политической репрезентации). В результате современная политическая мысль предлагает нам некую половинчатую теорию репрезентации. Ведь теоретики продолжают размышлять над тем, как индивидуальные представители могут и должны учитывать разнообразие мнений электората, но они никогда не спрашивают, при каких обстоятельствах индивидуальный представитель все еще может узнать себя в том, что думает, желает или делает представительный орган *как целое*. Излишне говорить, что эта проблема затрагивает сердцевину всякой политической репрезентации. У нас было бы мало оснований доверять политическому представительству, если бы оно состояло лишь из одного члена, действующего более или менее соответственно нашим мыслям и желаниям, тогда как поведение парламента как целого произвольно, непостижимо или необъяснимо с точки зрения современной теории репрезентации.

Проблема осложняется тем фактом, что наличие разных партий в парламенте не свидетельствует о политическом несовершенстве страны (как истолковали бы этот факт стоики), а выступает как раз *raison d'être*<sup>44</sup> института парламента, или политической репрезентации. Ведь мы имеем парламент, который представляет электорат, для того чтобы согласовать существующие различия во мнениях. Значит, представительный орган по своей природе должен быть разделенным. Представительный орган, который *не* разделен, составляет противоречие в определении, он бесполезен и избыточен, поскольку будет принимать решения, которые вполне могли бы быть приняты и без него. Таким образом, политические конфликты, представляемые и выражаемые партиями, с одной стороны, и разделенность мышления и политического действия, иллюстрируемая ими же, с другой, придают силы друг другу, а действие возникающего в результате политического механизма есть непостижимая тайна. Иными словами, из-за необходимости принимать решения в этом диссонансе (который составляет суть и *raison d'être* всякой политики) существующие теории репрезентации оказываются недостаточными, ибо не объясняют, почему, несмотря на постоянное расхождение между представляемым и парламентом, вытекающее из этого диссонанса представляемое лицо все еще может считать, что оно представлено парламентом.

Перейдем к моему третьему тезису: без неостоицистского всеохватывающего порядка, как бы он ни понимался и ни определялся, без *tertium comparationis*, без постулата о сводимости репрезентации к пред-

<sup>44</sup> *Raison d'être* (фр.) — смысл существования. — *Примеч. пер.*



## I. ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ: ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО

ставляемому лицу миметическая теория теряет свои базу и обоснованность. К этому выводу пришли почти все. Немногие политические теоретики сегодня станут защищать стоицистскую миметическую репрезентацию и будут готовы отказать представителю в некоторой автономии и независимости по отношению к тем, от имени кого он выступает. С теоретической точки зрения миметическая репрезентация на уровне политической идеологии отвергается, потому что она лишила бы парламентскую работу всякой цели: зачем обдумывать различные политические предложения, если в конечном счете мы все равно связаны мнениями представляемых людей?<sup>45</sup> Далее, миметическая репрезентация требует, чтобы мнения представителя и представляемого лица совпадали. Если это вообще что-то означает, мы должны предположить, что они оба известны. Но если мнение представляемого лица уже известно, то как раз согласно посылкам миметической репрезентации представление излишне.

На этой стадии, несомненно, можно ожидать возражения, что социологические опросы могут доставлять нам точную информацию о мнениях электората. Разве социологические опросы не дают нам сведений об «объективной природе» политической реальности? Подобным образом и политики зачастую говорят о желаниях избирателя, полагая, что существует некая объективная, данная реальность, соответствующая факции «избиратель». И, конечно, искусительность стоицистской политической теории понуждает нас поверить, что такая объективная политическая реальность действительно есть и должна быть. Мимезис предполагает наличие реальности, которая представляется. Но из неопровержимого факта, что опросы действительно измеряют *нечто*, мы не можем заключить, что это нечто можно уравнивать с объективной политической реальностью. Измерение, как в случае социологических опросов, — один из наиболее убедительных эффектов реальности для современного сознания, но на самом деле оно есть миф, подобный бартовскому мифу объективной социальной реальности, которая якобы копируется в реалистическом или натуралистическом романе. Именно здесь, впервые в этом очерке о политической репрезентации природа эстетического представления наводит нас на важную догадку. Ведь сходным образом те «объективные» измерения изображаемой реальности, что делали художники вроде Альберти или Дюрера, несомненно, суть часть эстетической репрезентации, но никогда не вся художественная репрезентация реальности.

Такие объективистские упрощения не дают достаточного объяснения отношению между представляемым и его репрезентацией. А отсюда

<sup>45</sup> Этот аргумент уже был сформулирован Берком; см.: Pitkin H.F. The Concept of Representation. Berkeley, 1967. P. 147.

вытекает неспособность вполне понять первенство репрезентации относительно представляемого. Хотя мы можем сказать, что то, касательно чего истинное суждение истинно, первоначальнее самого суждения, в том смысле, в каком красный цвет розы предшествует суждению «роза (есть) красная», с репрезентацией обстоит иначе. В случае истинного суждения это первенство обнаруживается в том, что истинное суждение характеризует конкретное положение дел, существующее ранее этого суждения и независимо от него, и это может сделать суждение истинным или ложным. В случае репрезентации и представляемого ситуация иная. Репрезентация избирательна: она предлагает нам увидеть мир с определенной точки зрения и упорядочить то, что мы видим, определенным образом. Ландшафт не может определять, с какой точки зрения на него смотрят, а репрезентация всегда содержит некий элемент, существенный для нее как репрезентации, который в принципе невозможно свести к аспектам *самого* мира и к тому, что истинно или ложно. Репрезентация всегда поднимает вопрос о том, какую совокупность истинных суждений мы можем предпочесть другой совокупности истинных суждений; естественно, такие предпочтения не могут быть описаны в терминах истинности и ложности. Это не неудача и не дефект представления (как могли бы подумать люди, все еще находящиеся под чарами истинного суждения), а именно то, для чего нам нужны репрезентации: они *организуют* знание (то есть истинные суждения), но сами не суть знание. И благодаря их способности организовывать знание мы можем ориентироваться в реальности и поддерживать осмысленные отношения с ней. Поэтому неправильно было бы сожалеть о первенстве репрезентации по отношению к представляемому, видя в нем какое-то прискорбное или неискоренимое ее несовершенство и доказательство печальной неспособности соответствовать чистым и строгим стандартам истинного суждения. Ведь именно первенство репрезентации и есть причина, по которой мы нуждаемся в ней, находим в ней необходимый инструмент обретения своего пути в реальности. Истинная репрезентация реальности была бы точно так же бесполезна для нас, как копия текста, вручаемая нам в ответ на вопрос о том, как следует понимать этот текст<sup>46</sup>. Это позволяет нам понять, что не стоит полагать, будто где-то и как-то в электорате имеется некое качество, которое соответствует или должно соответствовать его репрезентации (либо политиком и политической партией, либо государством) *в том смысле*, в каком об истинном суждении правильно сказать, что оно соответствует какому-то качеству реальности. Это верно, хотя такие подобия репрезентации и предполагаются нашей ошибочной верой в социологические опросы

<sup>46</sup> Более подробное изложение этих суждений о природе репрезентации см. в моей работе «История и тропология», гл. 3.

## I. ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ: ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО

как фактор, обуславливающий и определяющий всякое легитимное политическое действие.

Аргумент против социологических опросов, поскольку они заменяют собой взаимодействие между представляемым (электоратом) и представителем (политиком и государством), вовсе не предполагает, что представляемый и его репрезентация не имеют взаимодействия: оно очевидно *существует* и иногда бывает более интенсивным и тесным, чем отношение между истинным суждением и реальностью. Подобным образом и картины часто представляют реальность, открывая нам путь к более глубоким уровням реальности, нежели те, к каким может вести истинное суждение. Я лишь утверждаю, что истинность и ложность, как и якобы объективная истина социологических опросов, не служат подходящими критериями для оценки природы этого отношения и что критерии, к которым мы здесь должны обратиться, суть существенно эстетические. Художественная репрезентация иногда требует даже намеренного искажения «объективной» истины. Так, Гомбрих цитирует эстетика XVII века Ролана Фреара де Шамбре:

Всегда, когда художник заявляет, что подражает вещам, как он видит их, он наверняка видит их неправильно <...>. Значит, прежде чем взять карандаш или кисть, он должен согласовать свой глаз с размышлением о принципах искусства, которые учат, как видеть вещи не только такими, каковы они суть сами по себе, но и такими, какими они должны быть представлены. Ведь было бы серьезной ошибкой рисовать их точно так, как их видит глаз, сколь бы парадоксальным это ни казалось<sup>47</sup>.

Обратимся к более наглядному примеру. В последние 30 лет теоретики истории старались привлечь внимание к стоицистской иллюзии измерения истинных качеств прошлой реальности и к «правилам перевода», которые якобы должны позволить историку достичь объективной репрезентации прошлого<sup>48</sup>. Но таких «правил перевода» не существует, и все попытки определить природу этих правил и найти кандидатов, пригодных на эту роль, для того чтобы добиться убедительной эпистемологической легитимации, оказались тщетными. Точнее говоря, такие «правила перевода» никогда не даны нам ни в исторической, ни в художественной репрезентации. Скорее они суть то, о чем идет речь во всякой дискуссии об истории и истории стилей в живописи. Следовательно, посылка о существовании таких «правил перевода» для исторической репрезентации автоматически означала бы конец всего, что стоит

<sup>47</sup> Цит. по: Gombrich E. Art and Illusion. L., 1977. P. 263.

<sup>48</sup> См. мою работу: Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language. The Hague, 1983. Чап. 4. [Анкерсмит Ф.Р. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков. М., 2003. Гл. 4.]

на кону в споре историков. Она побуждала бы также к обывательскому решению отныне считать один конкретный стиль обязательным для всякой живописной репрезентации реальности, а тех художников, которые будут упрямо отказываться принять этот стиль, больше никогда и ни при каких обстоятельствах не расценивать как настоящих художников. Историописание и искусство интересны как раз тем, что мы всегда можем (более того, всегда должны) обсуждать адекватность любых предлагаемых «правил перевода»; эти «правила перевода» не даны ни в историописании, ни в искусстве (хотя и используются применительно к истинному суждению), но всегда представляют собой действительно интересную проблему.

Это верно и относительно политической репрезентации: желание иметь фиксированные правила, которые были бы обязательными и для избирателя, и для политика, которые коренились бы в нашем якобы достоверном знании о природе «объективной» политической реальности, автоматически означало бы устранение самого существа политики, политической дискуссии и борьбы. Поэтому мы должны бороться с соблазном свести политическую репрезентацию к фиксированным правилам и матрицам, которые мы связываем с «правильным» измерением «объективной» природы политической реальности посредством опросов общественного мнения или, если взять теоретически более интересную альтернативу, посредством прямой демократии.

Наконец, теоретики миметической репрезентации «говорят так, словно у каждого [избирателя] есть готовые мнения по каждому возможному вопросу, а значит, политическая проблема сводится лишь к получению точной информации о национальном мнении, которое уже существует»<sup>49</sup>. Это, конечно, далеко от реальности: у электората нет мнения по многим вопросам, с которыми тем не менее представителю приходится иметь дело. Кроме того, действительно важны не столько политические принципы и предпочтения избирателя, а то, как он представляет себе отношение этих принципов и предпочтений к принципам и предпочтениям других избирателей. В демократической политике понастоящему важны не принципы и политические предпочтения, а то, как можно *договариваться*, имея их. Именно это определяет ее результат, качество демократической процедуры принятия решений, а также ее оценку избирателем. Ведь демократия и демократическое принятие решений начинаются только после того, как мы покинули сферу формирования принципов и мнений отдельного избирателя и достигли уровня, где можно прийти к компромиссу между конкурирующими совокупностями принципов и предпочтений.

<sup>49</sup> Pitkin H.F. The Concept of Representation. Berkeley, 1967. P. 82.

## I. ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ: ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО

Сами политические принципы и предпочтения являются еще до-демократическими. И, конечно, для их согласования, составляющего сущность демократии, невозможно найти прочное основание в сознании индивидуального избирателя и даже коллектива избирателей. Мнение избирателя о достижении такого компромисса может быть установлено с какой-то степенью точности и надежности только *после* того, как процесс согласования завершился достижением определенного компромисса. Ведь избиратель может дать реалистичную оценку вариантов, которые у него действительно были, только тогда, когда началась процедура согласования принципов и предпочтений. Как сказали бы деконструктивисты, демократическое принятие решений по существу интертекстуально и сопротивляется метафизике присутствия, стоящей за признанием мнений избирателя единственным прочным основанием демократии и демократического принятия решений. Именно об этой интертекстуальности политических принципов и мнений, об этом *взаимоотношении* принципов и предпочтений, а не о них самих, идет речь на выборах. Вот почему единственным реальным социологическим опросом всегда будут выборы. И вот почему социологические опросы или даже электронные выборы, возможность которых сейчас обдумывают некоторые политологи, никогда не заменят настоящие выборы.

Но это не означает, что они никогда и ни при каких обстоятельствах не могли бы исполнять эту функцию. Ключевой фактор — скорее то, что в современных демократиях тип выборов, который мы имеем, играет решающую роль в определении того, что следует считать представлением электората. Именно так *для нас* осуществляется политическая репрезентация, и поэтому рассуждать о том, не лучше ли было бы полагаться на социологические опросы или электронное голосование, — почти то же, что советовать Тициану вместо написанного им портрета Карла V довольствоваться портретом кисти Бернарта ван Орлея или же каким-то другим, достигшим фотографической точности портретов работы Ингреса или Делароша. Однако в данных обстоятельствах — Карл V позировал Тициану, и последнему удалось в тот конкретный момент постичь душу и характер императора — написанный Тицианом портрет выражал *с его точки зрения верную* репрезентацию Карла. Но излишне говорить, что, как бы мы ни соглашались с Тицианом, который предпочел бы свой портрет императора портрету кисти ван Орлея, это, безусловно, не может быть решающим аргументом в пользу этой конкретной репрезентации.

Это верно и применительно к политической репрезентации. Конечно, в том, как мы формируем наши представительные организации, есть немалая доля произвола и полнейшей исторической случайности. Если

бы, например, электроника достигла современного уровня во времена появления представительной демократии, вполне возможно, что мы доверили бы процедуру одобрения конституции электронной системе голосования, а наши нынешние выборы считали бы чрезвычайно грубым и допотопным способом представления воли и предпочтений электората. Нет ничего принципиально неправильного в замене выборов опросом общественного мнения, электронным голосованием или некоей комбинацией всех этих систем. Но теперь, когда в силу тех или иных исторических обстоятельств мы используем систему выборов голосованием, такие выборы и суть причина, по которой мы осуществляем репрезентацию «по-нашему» — our way (если вспомнить Фрэнка Синатру) — и не можем сказать, что электронное голосование оценивало бы волю электората лучше, чем регулярные выборы. Ведь помимо или поверх того, что определяется выборами, просто нет ничего, что надо было бы измерять: мы принимаем их потому, что они измеряют то, что измеряют, и только они могут измерить это. В любом случае, и это моя основная мысль здесь, следует избегать соблазна предварять, исправлять или поверять одну систему репрезентации другой, поскольку это напоминало бы утверждение, что сегодня, когда у нас есть фотография, живопись устарела. Мы склонны говорить это, поскольку всегда хотим верить, что есть некое объективное содержание или ядро представляемой реальности, скрытое в самой реальности, и совокупность «правил перевода», которые позволят нам правильно схватить это содержание или ядро. Но решающий аргумент против всех идей такого рода состоит в том, что репрезентация (вспомним о живописи) всегда осуществляется, так сказать, *между* репрезентируемым и его репрезентацией, она всегда нуждается в наличии этой дистанции и последующем взаимодействии между ними. Следовательно, мы никогда не можем установить совокупность свойств самой представляемой реальности, которых было бы достаточно для определения природы ее репрезентации.

Ошибочная вера в это содержание или ядро представляемого и в существование «правил перевода» составляет сердцевину миметической репрезентации. Последняя коренится в нашем интуитивном убеждении, что в идеале репрезентация есть (и должна быть) совершенный мимезис или копия представляемой реальности, столь точная, что мы уже не можем отличить репрезентацию от репрезентируемого. И именно здесь мы обнаруживаем главное заблуждение, стоящее за всеми этими миметическими интуициями. Ведь если репрезентация должна быть неотличимой копией репрезентируемого, то мы вполне можем обойтись одной только репрезентируемой реальностью и отбросить репрезентацию как опасное и бесполезное дополнение. Иначе говоря, миметическая теория (политической) репрезентации — на са-

## I. ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ: ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО

мом деле вовсе не теория репрезентации, а теория, свидетельствующая *против* репрезентации. Поэтому нас не должно удивлять, что, помимо только что изложенных теоретических аргументов против миметической репрезентации, мы находим ряд более практических возражений относительно миметических иллюзий. Миметическая репрезентация применительно к действиям, согласно которой представитель — не более чем делегат избирателя, сегодня отвергается, поскольку эта теория, расходящаяся с известной всем нам парламентской практикой, сводит представителя к почтовому ящику. Еще одно возражение состоит в том, что избиратели так часто не согласны друг с другом, что не могут предоставить мандат представителю; наконец, политические проблемы нередко настолько сложны, что их невозможно сформулировать в ясном вопросе к электорату, с тем чтобы узнать, какое действие следует предпринять<sup>50</sup>. Опасность того, что представитель, будучи выбран, не станет принимать в расчет избирателей, отвергается указанием на то, что представитель подотчетен избирателям<sup>51</sup>, которые требуют, чтобы он был ответственен перед теми, кто его выбрал<sup>52</sup>. Последнее замечание, высказанное Х.Ф. Питкин, было воспринято с огромным энтузиазмом американскими политологами<sup>53</sup>. Это объясняется, вероятно, губчатой природой слова «ответственный»: ведь это понятие может многое впитывать, не изменяя своей видимой формы. Оно доставляет нам идеальную концепцию на все случаи жизни, которая позволяет успешно спрятать все наши нерешенные проблемы, относящиеся к природе политической репрезентации.

И теперь я перехожу к своему четвертому тезису: вышеперечисленные аргументы в поддержку эстетической репрезентации не производят большого впечатления. Если оставить в стороне недостатки, которые они выявляют в противостоящей им миметической теории репрезентации, то эти аргументы по большей части имеют практический характер. В этом качестве они несомненно верны. Однако желательно иметь более теоретическое обоснование эстетической репрезентации, причем по двум причинам. Во-первых, миметическая теория будет оставаться весьма

<sup>50</sup> Pennock J.R. Political Representation: An Overview // Representation / ed. by J.R. Pennock, J.W. Chapman. P. 14 ff; Pennock J.R. Democratic Political Theory. P. 323 ff; Pitkin H.F. The Concept of Representation. Chap. 7.

<sup>51</sup> Pitkin H.F. The Concept of Representation. P. 53–59. См. также ее критическое обсуждение Гоббса в гл. 2; Sartori G. Representational Systems. P. 464, 467.

<sup>52</sup> Pitkin H.F. The Concept of Representation. P. 234.

<sup>53</sup> Eulau H., Karps P.D. The Puzzle of Representation // Eulau H., Wahlke J.C. The Politics of Representation. L., 1978. P. 60 ff. Авторы этой статьи называют год, когда вышла книга Питкин, переломным в истории исследования репрезентации (р. 69). Тот же энтузиазм обнаруживается в работе: Eulau H., Wahlke J.C. Introduction // *Id.* The Politics of Representation. P. 16.

искусительной, пока не будет предложена теоретическая альтернатива стоицистскому понятию всеохватывающего порядка, в котором миметическая репрезентация всегда черпала свои правдоподобие и основательность. Без убедительной, самостоятельной теории эстетической репрезентации мы всегда будем испытывать соблазн вернуться к миметической. Во-вторых, как мы увидим, из теоретического обоснования эстетической репрезентации можно извлечь несколько интересных выводов.

### 3. ЭСТЕТИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ

(Политическая) репрезентация, как часто говорят, делает присутствующим то, что отсутствует. Представительный орган создает присутствующими отсутствующие мысли и действия людей. В процессе политической репрезентации изображение политической воли, которая существует в одной среде (народе), делается видимым и присутствующим в иной среде (представительном органе). Следовательно, репрезентация есть по существу процесс изображения. Репрезентация реальности — деятельность художника в области изобразительного искусства. По этой причине то, что эстетика может сказать о художественном изображении реальности, позволит нам углубить наше понимание политической репрезентации. В частности, эстетика может сделать наше понимание эстетической политической репрезентации более точным, поскольку (современная) эстетика тоже отказалась от миметического представления. Гомбрих отверг *expressis verbis*<sup>54</sup> идею *tertium comparationis* — идею порядка или фона, охватывающего одновременно и изображаемую реальность, и художественную репрезентацию<sup>55</sup>. Относительно египетского и примитивного искусства, которые мы склонны осуждать, поскольку они неточно отражают реальность, Гомбрих пишет:

Но недавно нам объяснили, насколько неверно мы понимаем примитивное и египетское искусство, полагая, будто художник искажает свой сюжет или даже хочет, чтобы мы увидели в его произведении запись того или иного конкретного опыта <...>. Во многих случаях такие образы репрезентируют в смысле замещения<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> *Expressis verbis* (лат.) — открытым текстом, в ясных выражениях. — *Примеч. пер.*

<sup>55</sup> Gombrich E.H. *Meditations on a Hobby Horse // Aesthetics Today / ed. by M. Philipson, P.J. Gudel. N.Y., 1980. P. 175.*

<sup>56</sup> Gombrich E.H. *Meditations on a Hobby Horse. P. 175.* Гомбрих продолжает: «Глиняная лошадь или слуга, похороненные в могиле могущественного человека, занимают место живого. Идол занимает место Бога. Вопрос о том, представляет ли он «внешнюю форму» определенного божества или даже некоего класса демонов, вообще не возникает. Идол служит заменой Бога при поклонении и в ритуалах».



## I. ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ: ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО

Ключевая идея состоит в том, что художественная репрезентация не дает миметического подобия того, что представляется, а замещает его. У художника нет цели вызвать просто оптические иллюзии, создать произведения искусства, которых мы даже не заметили бы, поскольку они полностью вписывались бы в реальность и поглощались ею, почти не отличаясь от нее. Иначе очень немногие художники достигли бы своих целей, так как никто не спутает изображение пейзажа с реальным пейзажем. На самом деле изобразительные искусства предлагают заместителя реальности — правда, такого, который вызывает к жизни иллюзию реальности<sup>57</sup>, но все же остается отличимым от самой реальности. Именно это различие между репрезентацией и тем, что репрезентируется, становится источником и условием всякого эстетического наслаждения. «Такого рода наслаждение, — пишет Артур Данто, — доступно только тем, у кого есть понимание реальности, отличающейся от фантазии или имитации»<sup>58</sup>. Эстетическое наслаждение невозможно, пока мы не научимся признавать коренное отличие реального мира и мира художественного изображения реальности; цель миметической репрезентации состоит как раз в его устранении.

Это имеет значение для политической репрезентации. Мы должны отвергнуть миметическую политическую репрезентацию не столько потому, что она не лишена определенных теоретических недостатков, сколько (как мы заметили в предыдущем разделе) просто потому, что она вовсе не есть теория политической репрезентации. Мы можем говорить о репрезентации только тогда, когда имеется различие — а не тождество — между представителем и представляемым лицом. Представитель не может замещать представляемое лицо, если предполагается, что оно тождественно представителю (на чем всегда настаивали теоретики политической репрезентации как тождества). Поскольку произведение изобразительного искусства существенно отличается от репрезентируемого предмета и существенно больше эффекта оптической иллюзии, внушаемое миметической концепцией желание как можно более совершенного сходства между представителем и представляемым лицом противоречит природе эстетической, а следовательно, и политической

<sup>57</sup> Эту линию мысли Гомбрих разрабатывал в нескольких книгах начиная с «Искусства и иллюзии» и заканчивая недавней работой «Образ и глаз». Как я пытался показать в главе «Историческая репрезентация» книги «История и тропология», между мыслью, что искусство представляет собой замещение реальности (см. предыдущее примеч.), и мыслью, что искусство должно создавать иллюзию реальности, имеется внутренний конфликт. Эта вторая мысль у Гомбриха все больше выходит на передний план. Его критиковали за это среди прочих Уоллхейм и Скрутон.

<sup>58</sup> Danto A.C. *The Transfiguration of the Commonplace*. Cambridge, Mass., 1983. P. 15; разрабатываемый Данто вариант теории замещения см.: Ibid. P. 18–21.

репрезентации. Между представляемым лицом и представителем проходит та же разделительная линия, что и между реальным миром и миром искусства. Кроме того, мы не должны искать фиксированных правил, регламентирующих отношения между представителем и представляемым лицом. Если мир раскололся на мир представителя и мир представляемого лица и если нет *tertium comparationis*, общего для них обоих, то такие правила более невозможны. Точно так же как история искусства знает множество стилей, и каждый художник вырабатывает в некоторой степени свой индивидуальный стиль, и точно так же как восхищение одним из этих стилей не обязательно означает отрицание всех других, не существует и фиксированных правил, которые определяли бы отношение между представителем и представляемым лицом. Представитель, следовательно, обладает автономией по отношению к представляемому лицу, которую отстаивали защитники эстетической политической репрезентации начиная с Эдмунда Берка и Эммануэля Сийеса.

Сравнение эстетической и политической репрезентации действительно ставит нас перед проблемой. В случае художественной репрезентации мы знаем одновременно и саму реальность и ее репрезентацию, созданную художником, хотя здесь и нет *tertium comparationis*. Мы все же можем наблюдать их обе отдельно друг от друга. В случае электората или лиц, представляемых в политической репрезентации, реальность, как мы отметили в предыдущем разделе, не есть реальность, которая так или иначе дана нам объективно. Но мы можем утверждать, что именно для этого она и нужна: поскольку со стороны представляемого народа нет объективно данного предложения политического действия и поскольку ожидание его существования было бы категориальной ошибкой, нам нужна репрезентация, чтобы мы имели возможность определить такие предложения. Репрезентация получает свои цель и значение благодаря неопределенному и по-разному истолковываемому характеру реальности, которая репрезентируется. Именно в этом отношении политическая репрезентация очень похожа на историческую: как подчеркивают сторонники конструктивизма в исторической теории, мы не можем говорить об исторической реальности вне или помимо ее репрезентации, создаваемой историком. Историческая реальность всегда дана нам в репрезентации и посредством нее, что, спешу добавить, отнюдь не предполагает идеалистического заключения об исторической реальности как простом *продукте* исторической репрезентации. Существование исторической реальности, составляющей предмет исторической репрезентации, есть бесспорный факт, в котором не усомнился бы ни один здравомыслящий человек.

Такое положение дел с репрезентацией (исторической, эстетической и политической) подводит меня к основной идее моей аргументации. Те-

## I. ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ: ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО

зис, который я собираюсь защищать, таков: неверно, что политическая реальность сначала дана нам, а потом репрезентируется; политическая реальность возникает только после репрезентации и благодаря ей. Здесь я обращаюсь к Данто и его пониманию художественной репрезентации. Согласно Данто, мы знаем не только тривиальную истину, что всякая репрезентация есть представление реальности. Он также побуждает нас принять во внимание более интересную точку зрения, согласно которой нечто реально, когда оно соответствует собственной репрезентации, точно так же как нечто становится носителем имени, когда его называют именем<sup>59</sup>. Другими словами, реальность как таковая не существует до того момента, пока не появляется ее репрезентация. Идея в том, что реальность в собственном смысле слова не существует, пока мы не помещаем ее, так сказать, перед собой на некотором удалении, а это достигается в репрезентации и благодаря ей. Для того чтобы правильно понять это утверждение, полезно отметить, чем именно репрезентация в этом смысле отличается от того рода знания, что предлагается науками. В науке «реальность» — избыточное понятие, которое обозначает только то, относительно чего истинны истинные суждения. Именно эти истинные суждения и то, относительно чего они истинны, выполняют всю работу, и понятие «реальность» не имеет другого применения. Наука может обойтись без этого понятия. В случае репрезентации, однако, оно необходимо как другая сторона репрезентации, как то, репрезентацией чего выступает сама репрезентация. «Реальность» оказывается философски активным и неизбыточным понятием лишь в контексте репрезентации (эстетической или политической). Только благодаря дистанцированности, различию и взаимной независимости репрезентации и того, что она репрезентирует, мы сталкиваемся с реальностью и эта реальность возникает. Другие формы познания реальности, например в когнитивных науках, не создают этой дистанцированности и потому не вызывают возникновения реальности. (Хотя опять-таки сразу поясню: это не означает, что репрезентация *создает* реальность. Чтобы лучше понять эту мысль, представим, что происходит, когда мы обводим определенную территорию на карте и называем ее «Францией» или «Германией»<sup>60</sup>.) Именно в этом смысле мы можем сказать вместе с Данто, что только путем создания заместителя реальности (то есть репрезентации) мы оказываемся на расстоянии от реальности и тем самым делаем ее существующей. Только в репрезентации наши репрезентации

<sup>59</sup> Danto A.C. Artworks and Real Things // Aesthetics Today / ed. by M. Philipson, P.J. Gudel. P. 323; 335.

<sup>60</sup> Danto A.C. The Transfiguration of the Commonplace. P. 77. См. также мою «Историческую репрезентацию» (Ankersmit F.R. Historical Representation. Stanford, Calif., 2001).

и реальность разделены линией, которая отводит каждой из них надлежащую область.

О значении этой мысли для политической репрезентации легко догадаться. Миметическое понимание репрезентации предполагает, что сначала есть реальность индивидов, которые должны быть представлены, — потом они станут избирателями; тогда как эта первичная реальность впоследствии репрезентируется в репрезентации народа. Так рассуждали в рамках миметических теорий естественного права, и вплоть до наших дней все мы с готовностью возвращаемся к этому интуитивному рассуждению. Однако политическая реальность не есть отражение естественной реальности представляемых людей, которая существовала бы сначала; политическая реальность не существует до политической репрезентации, но существует лишь *посредством* нее. Политическая реальность не есть то, с чем мы сталкиваемся как с чем-то всегда существовавшим; она не обнаруживается и не открывается, а создается в процедурах политической репрезентации и посредством них. Клише о создании нового факта здесь можно понимать буквально. В противоположность физической реальности, которую мы должны брать такой, какова она есть, и которую, следовательно, можно изучать без использования слова «реальность», поскольку его употребление не приносит физику никакой пользы, здесь мы имеем дело с реальностью, которая в плане формы, величины, объема и действующих в ней законов столь же изменчива и многообразна, как стили в истории искусства. Точно так же, как искусство не имеет *tertium comparationis*, который, подобно судье, на фактическом или нормативном уровне имеет власть принимать решение об адекватности различных стилей для репрезентации реальности, политическая репрезентация не располагает никакими фактами или нормами, которые могли бы предписывать, к каким формам политической реальности нам следует стремиться. Эстетическая реальность произведения искусства не возникает из художественных правил, усвоенных творцом, и таким же образом политическая реальность не происходит из признания определенных фактов или нормативных правил.

Как неоднократно подчеркивалось, все это не форма идеализма; идеализм есть философское размышление о природе реальности. Здесь же мы имеем дело совсем с другой проблемой *возникновения* политической реальности, а не с правильной философской интерпретацией онтологического статуса уже существующей реальности. И, очевидно, лишь получив объяснение ее возникновения, мы можем задать этот второстепенный онтологический вопрос.

Природа реальности, которая возникает в политической репрезентации, все же может быть охарактеризована более детально. Как мы

## I. ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ: ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО

видели, в политической репрезентации нет тождества представителя и представляемого лица. Значит, в ней нет и тождества их политической воли; но воля представителя — обязывающая для воли представляемого лица. Следовательно, политическая реальность, созданная эстетической репрезентацией, есть по существу политическая *власть*. Эстетическое различие или зазор между представляемым лицом и его представителем оказывается источником (легитимной) политической власти, которой в связи с этим у нас есть основание приписать скорее *эстетическую*, нежели *этическую* природу. Если это утверждение кажется слишком самоуверенным или непродуманным, я предлагаю принять во внимание два следующих соображения. Во-первых, тот факт, что политическая воля представителя и политическая воля представляемого лица не тождественны, не обязательно предполагает, что эти воли конфликтуют (хотя, конечно, это тоже возможно). Миметическая репрезентация сразу же подталкивает нас, точно так же как и Руссо, к мысли о конфликте между ними. Однако недолгое размышление откроет нам слабость или даже абсурдность миметической теории. Ведь она допускает лишь две ситуации: либо представитель есть точная репрезентация представляемого лица (но в таком случае он оказывается излишним), либо нет (и в этом случае власть представителя, согласно логике миметической теории, нелегитимна). Такой была, как мы помним, безупречная логика рассуждения Руссо, и она приводит к выводу, что сторонники миметической теории будут вынуждены либо отрицать существование политической власти, либо объявить *любую* политическую власть в сущности нелегитимной. Если же вернуться к эстетической парадигме, то мы признаем, что картина ландшафта, создаваемая художником, не тождественна изображаемому ландшафту, и все же мы не говорим об их конфликте. Различие между самим ландшафтом и его художественной репрезентацией — не просто ошибка или недостаток картины, напротив, именно из этого различия возникает все то, что может доставлять нам эстетическое удовольствие. Следовательно, политическая реальность, только что упомянутая мною легитимная власть, возникает в полости или, так сказать, в укрытии, которое политическая эстетическая репрезентация создает между представителем и представляемым лицом. Другими словами, в то время как в миметической репрезентации области представителя и представляемого лица в принципе всегда совпадают или конгруэнтны, а в результате всякое различие между политической волей представителя и волей представляемого лица приводит к жесткому применению власти первым по отношению ко второму, эстетическая репрезентация создает лауну между ними, которая доставляет им обоим собственное пространство, позволяющее двигаться, не вступая в конфликт друг с другом.

Во-вторых, утверждение, что власть, возникающая благодаря репрезентации, легитимна, можно развить в двух отношениях. Прежде всего, власть, легитимно используемая представителем, так же легко может быть отобрана у него избирателем. Очевидно, именно это делает власть конституционно легитимной. Но важнее второе соображение. Оно прямо вытекает из моего объяснения эстетической природы политической власти, которая, хотя может *использоваться* представителем (государством), не находится во *владении* ни представляемого (народа), ни представителя (государства). Ведь мы видели, что власть имеет своим истоком не народ (как полагали теоретики народного суверенитета) и не правителя (как думали теоретики абсолютистского государства), а возникает *между* народом и государством. Или можно сказать, чтобы избежать предположения о квазимистическом происхождении легитимной политической власти, что власть происходит из решения народа позволить всей своей совокупности разделиться на представителей и представляемых лиц. Конституционные правила, регламентирующие отношения между избирателями и избранным лицом, — правила игры для контроля над тем, что не принадлежит ни одной из сторон по той причине, что политическая власть никогда не *могла* бы принадлежать ни одной из них. Если бы политическая власть была отдана одной из двух сторон, это неизбежно привело бы к возрождению миметических концепций.

Многие из этих мыслей содержались уже в речах и памфлетах, написанных Эммануэлем Жозефом Сийесом накануне и в первые годы Великой французской революции. На мой взгляд, Сийес проник в тайны репрезентации глубже, чем любой другой теоретик, будь то предшествующий или последующий. Для Сийеса политическая философия тоже представляет собой не науку вроде физики и не форму этики, а *искусство*. Политическая философия, в отличие от физики, не ограничивается теоретической связью между фактами; она есть *ars combinatoria*<sup>61</sup> и напоминает работу архитектора, которому сначала надо создать образ, репрезентацию здания, прежде чем она сможет стать реальностью<sup>62</sup>. Далее, этика дает рекомендации индивиду в его поступках. Искусство социального, согласно Сийесу, — это «искусство обеспечивать и увеличивать счастье наций», и это искусство, «поскольку оно поистине творческое, не может опираться на образцы, уже имеющиеся в истории и природе; оно должно быть больше простого указа-

<sup>61</sup> *Ars combinatoria* (лат.) — искусство комбинаций. — *Примеч. пер.*

<sup>62</sup> *Sieyès E.J. Überblick über die Ausführungsmittel, die den Repräsentanten Frankreichs in 1789 zur Verfügung stehen // Emmanuel Joseph Sieyès: Politische Schriften, 1788–1790 / Hrsg. von E. Schmitt, R. Reichardt. Darmstadt, 1975. S. 34, 35.*

## I. ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ: ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО

ния на природу или историю»<sup>63</sup>. Для Сийеса политическая философия тоже была эстетической, как мы ее здесь понимаем, а также источником всякой легитимной политической власти. «Всякая власть коренится в репрезентации»<sup>64</sup> не потому, что репрезентация легитимирует власть,

<sup>63</sup> Цит. по: *Prélot M. Histoire des idées politiques. Paris, 1970. P. 452.*

<sup>64</sup> Статья Сийеса «Мнение Сийеса о различных статьях четвертого и пятого разделов проекта конституции...» (*Sieyès E.J. Opinion de Sieyès sur plusieurs articles des titres IV et V du projet de constitution, prononcée à la Convention le 2 thermidor de l'an troisième de la République; imprimée par ordre de la Convention Nationale // Les discours de Sieyès dans les débats constitutionnels de l'an III / Éd. critique par P. Bastid. Paris, 1939*) содержит наиболее впечатляющую похвалу политической репрезентации из всех, какие можно найти в его работах: *Tout est représentation dans l'état social. Elle se trouve partout dans l'ordre privé comme dans l'ordre public; elle est la mère de l'industrie productive et commerciale, comme des progrès libéraux et politiques. Je dis plus, elle se confond avec l'essence même de la vie sociale <...>. Je voulais prouver qu'il y a tout à gagner pour le peuple à mettre en représentation toutes les natures de pouvoir dont se compose l'établissement public, en se réservant le seul pouvoir de commettre tous les ans des hommes sensés et immédiatement connus de lui, pour renouveler la portion sortante de ses représentants pétitionnaires, législatifs et communaux <...>. Il est constant que se faire représenter dans le plus des choses possibles, c'est accroître sa liberté, comme c'est la diminuer que d'accumuler des représentations diverses sur les mêmes personnes. Voyez dans l'ordre privé, si celui-là n'est pas le plus libre, qui fait le plus travailler pour soi; comme aussi tout le monde convient qu'un homme se met d'autant plus dans la dépendance d'autrui, qu'il accumule plus de représentation dans la même personne, au point qu'il arriverait jusqu'à une sorte d'aliénation de lui-même, s'il concentrait tous ses pouvoirs dans le même individu («В социальном устройстве представление — это все. Оно обнаруживается повсюду в частном порядке, как и в публичном; оно мать промышленности и торговли, а также либерального и политического прогресса. Я скажу больше, оно входит в самую сущность общественной жизни <...>. Я хотел доказать, что народ безусловно выиграет, если все виды власти, из которых складывается государственное устройство, сделает представительными, оставляя за собой единственно власть выдвигать каждый год разумных и непосредственно известных ему людей, дабы восполнить уходящую часть петиционных, законодательных или общинных представителей <...>. Неоспоримо, что быть представленным в максимально возможном числе инстанций — значит увеличить свою свободу, а ограничивать собственную представленность одними и теми же лицами — значит эту свободу уменьшать. Посмотрите сами: разве в частном порядке самый свободный — не тот, кто больше всех заставляет работать на себя? И при этом все согласится с тем, что человек оказывается тем больше зависимым от другого, чем больше его представляет один и тот же человек, так что в итоге он может прийти к некоему отчуждению самого себя, если все свои полномочия передаст одному и тому же индивиду»)* (P. 16–17). См. также: *Sieyès E.J. Von dem Zuwachse der Freiheit in dem Gesellschaftsstande und in dem Stellvertretungssystem // Ölsner K.E. Emmanuel Sieyès, politische Schriften vollständig gesammelt von dem Deutschen Übersetzer nebst zwei Vorreden über Sieyès Lebengeschichte, seine politische Rolle, seinen Charakter, seine Schriften. [Leipzig], 1796.*

а потому, что всякая легитимная власть возникает исключительно в политической репрезентации и посредством нее.

### 4. НЕКОТОРЫЕ ВЫВОДЫ

«Для Александра Гамильтона, Джона Джея и особенно Джеймса Мэдисона, выступавших в “Федералисте”, — пишет Питкин, — представительное правление есть инструмент, применяемый вместо прямой демократии из-за невозможности собирать большие массы людей в одном месте, замена собраний с личным участием граждан»<sup>65</sup>. Такого рода обоснования политической репрезентации следует полностью отбросить. Репрезентация — не инструмент для решения практической проблемы собирания всех граждан вместе, не замена прямой демократии *faute de mieux*<sup>66</sup>, она есть необходимая и единственно конституционная процедура создания политической власти, нужная для решения наших сложнейших политических и социальных проблем. Даже если бы прямая демократия была осуществима (*quod non*<sup>67</sup>), эстетическая репрезентация была бы *все же* намного более предпочтительна. Без нее наше общество вырождается в хаос, в котором мы оказываемся и беспомощными, и бессильными. Границы представительной демократии находятся там, где различий во мнениях не существует и где поэтому была бы возможна миметическая репрезентация. Вне этих границ лежит область миметической репрезентации, где государство и общество стали неразделимыми, а политическая власть неизбежно нелегитимна.

Легитимная политическая власть предполагает (эстетическое) различие или отделенность государства и общества. Безусловно, многие проблемы парламентской демократии конца XX века коренятся в этом постепенном исчезновении границ между государством и обществом. Несомненно, это размывание различия между государством и обществом, это постепенное истощение безмерно ценного политического наследства, оставленного нам *ancien régime*<sup>68</sup>, было спровоцировано, по крайней мере частично, соблазнами миметической теории. Два столетия мы бездумно проживали это наследство, и только из-за исчерпания этого политического капитала в наши дни мы можем осознать его ценность и значимость для правильной работы механизмов публичной сферы. В результате эксплуатации и беззаботного растрачивания этого политического наследства и общество, и государство стали двойной эманацией

<sup>65</sup> Pitkin H.F. The Concept of Representation. P. 191.

<sup>66</sup> Faute de mieux (фр.) — за неимением лучшего. — Примеч. пер.

<sup>67</sup> Quod non (лат.) — «это — нет», отнюдь нет, ни в коем случае. — Примеч. пер.

<sup>68</sup> Ancien régime (фр.) — старый порядок. — Примеч. пер.



## I. ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ: ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО

одной (все еще не названной) субстанции. И это привело к тому, к чему стремился и тоталитаризм: к подчинению государства и общества одному началу.

Отсюда становится понятно, что насилие и варварство, которые мы обычно связываем с тоталитаризмом, — не наиболее существенные его свойства. Особенно если мы вспомним о защите нацизма Карлом Шмиттом, можно сказать, что насилие и варварство — скорее просто средства достижения единства государства и общества, обещанного миметической теорией репрезентации. А это означает, что мы должны рассматривать тоталитаризм не как иной и абсолютно чуждый общему направлению развития западной демократии, а как ее чудовищную и ужаснейшую фазу. То, к чему большинство западных демократий пришло относительно мирно и постепенно, а именно отождествление общества и государства, тоталитаризм хотел получить радикальными, жесткими и безжалостными мерами. Это объяснит также, почему тоталитаризм связан столь близким родством с политически менее развитыми странами, где отождествление гражданина с государством было осуществлено лишь частично или не осуществлено вовсе. Соответственно, огромные различия между современными либеральными демократиями и тоталитаризмом связаны не столько с внутренней природой политических систем этих двух типов, сколько с тем, как произошло в них взаимное отождествление государства и гражданина — путем постепенным и контролируемым или путем политического принуждения. С политической точки зрения принципиально важно, что здесь наблюдается отнюдь не утешительное семейное сходство между тоталитаризмом и типичной западной демократией наших дней. Их разделяет только практика политической репрезентации, и уже поэтому политический теоретик должен создать удовлетворительную теорию этой практики. Как предсказал Токвиль полтора века назад, мы, сами того не сознавая, стали гражданами благожелательного тоталитарного общества. Только такая удовлетворительная теория в добрый час предостережет нас от возрождающихся протототалитарных тенденций в наших демократиях.

Точнее говоря, именно искушения миметической теории (наша ошибочная вера в то, что отождествление государства и общества, а также представителя и представляемого лица — в политическом плане лучшее, на что мы можем надеяться) породили тот объем нелегитимной политической власти, который сегодня находится в обращении в западных демократиях. Ведь легитимная власть может возникать только в ситуации, где различие между государством и обществом, между представителем и представляемым лицом максимально отчетливо, а *нелегитимная* власть, напротив, порождается их слиянием, исчезновением зазора между представляемым лицом и представителем и желанием

представителя как можно полнее отождествиться с представляемым (и наоборот). В этом отношении взгляды, изложенные в этой главе, отличаются от традиции эстетической политической философии, историю которой недавно описал Читри<sup>69</sup> и которая получила свое чистейшее выражение у Шиллера. В этой традиции эстетика используется для соединения индивида и государства. В связи с Шиллером Читри пишет: «Укрепляя эмпатию и понимание других людей, эстетическая чувствительность способствует развитию общества, в котором индивид становится в каком-то смысле самим государством»<sup>70</sup>. Напротив, того рода эстетическая политическая философия, которая отстаивается в этой главе, представляет нам безнадежно расколотый мир, мир без *tertium*, мир, части которого так же несводимы друг к другу, как картина и то, что на ней изображено. И с учетом моих аргументов нас уже не должно удивлять, что традиция эстетической политической философии, изучаемая Читри, стала могущественным союзником тоталитаризма.

Далее, как было сказано выше, идея народного суверенитета должна быть отвергнута. Ведь народный суверенитет нацелен на легитимацию политической власти путем усмотрения ее истоков в народе, так сказать, в представляемом народе. Характерное отсутствие логики в понятии народного суверенитета было уже безжалостно осуждено Гизо полтора столетия назад: что это за теория, согласно которой *il y a un souverain qui, non seulement, ne gouverne pas, mais obéit; et un gouvernement qui commande, mais n'est point souverain* [есть суверен, который не только не правит, но подчиняется; и правительство, которое распоряжается, но не есть суверен]<sup>71</sup>? Политическая власть ведет свое происхождение не от представляемого народа и не от представителя, она происходит из самого процесса репрезентации. Политическая власть есть квазиестественный феномен, который возникает в отношении между представителем и представляемым лицом и не может быть предметом притязаний ни одной из этих двух сторон. Политическая власть не находится в чьем-либо владении, хотя ее *отправление* может быть (на определенных условиях) доверено представляемыми лицами их представителю.

Отсюда также следует, что референдум, наиболее очевидный инструмент реализации народного суверенитета, не может быть подходящим инструментом восстановления удовлетворительных отношений между представляемым лицом и представителем, когда эти отношения стали напряженными или, как во многих современных западных демократиях, обоюдно равнодушными. Вспомним еще раз эстетическую метафору,

<sup>69</sup> Chytry J. The Aesthetic State.

<sup>70</sup> Ibid. P. 85.

<sup>71</sup> Guizot F. Histoire du gouvernement représentatif en Europe. Paris, 1852. Vol. 1. P. 88.

## I. ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ: ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО

играющую важную роль в этой главе: если нам не нравится определенная картина или определенный стиль живописи, то только обыватель сделает вывод, что мы должны почитать своим идеалом фотографию. Не фотографическая точность, а новый живописный стиль — вот что нужно в этих обстоятельствах. И так же в политике: думая, как наилучшим образом выступить от имени представляемых лиц, представитель должен спросить себя, какой политический стиль будет в наибольшей мере удовлетворять требованиям электората. И этот вопрос действительно требует от представителя подлинно *творческого* ответа, поскольку в самом электорате нет стиля, который спокойно дожидался бы, пока его скопируют; и сам ландшафт не подсказывает, в каком стиле его изобразит художник. Я не хочу сказать, что понятие народного суверенитета не было наиболее полезным концептуальным инструментом в борьбе против абсолютистских политических теорий начиная с XVII века. Конечно, данное понятие было самой ценной и эффективной фикцией в этой борьбе, но мы не должны забывать, что оно есть фикция и навсегда останется ей.

Миметическая репрезентация и ложно понятые демократические идеалы приводили ко все более полному слиянию государства и общества, и естественной параллелью этого процесса было развитие правительственной бюрократии. Чтобы слиться с обществом, государство пытается стать как можно более точной его копией (подобно хамелеону, приобретающему ту же окраску, что и окружающая среда). Государство и правительство в принимаемых им решениях стремятся к максимально полному отождествлению со всеми нюансами, существующими в обществе. Теперь требуется, чтобы всякая зыбь на поверхности общества получала отклик в процессе принятия государственных решений. Отсюда вытекает крайне своеобразная смесь абсолютизма и консерватизма, типичная для современного демократического государства. Государство абсолютно в том смысле, что оно пытается устранить все возможные источники (эстетического) трения между собой и обществом и таким образом осуществить полный контроль над ним, рассматривающим абсолютизм как истинную цель государства. Государство консервативно, поскольку оно не пытается добиться такого контроля путем организации общества с позиций, которые располагались бы явно вне самого общества (что характерно для абсолютизма). Скорее государство хочет достичь контроля, спрятавшись насколько возможно за наиболее очевидными, как оно полагает, функциями и качествами общества. Бюрократия — инструмент государства, призванный максимально затушевывать (эстетические) различия между ним самим и обществом: бюрократические правила нацелены на отождествление государства и общества в том же смысле, в каком мы полагаем, что определенные

## ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА

правила проекции могут задавать отношение между картиной и тем, что она изображает. Если миметическая репрезентация есть иллюзия, средствами которой представляемое лицо надеется обрести тождество государства и общества (полагая, что оно было бы полнейшим осуществлением политической свободы), то государство надеется достичь того же тождества при помощи бюрократии и бюрократических правил. Бюрократия и миметическая репрезентация — ветви одного дерева, и нас не должно удивлять, что это дерево находит самую питательную почву в тоталитарном государстве.

Но если мы хотим разжать удушающую хватку бюрократии и не дать государству еще больше увязнуть в социальной трясине, то репрезентативная природа государства должна быть усилена. Там, где некогда была бюрократия, должна быть репрезентация, если перефразировать Фрейда, причем следует опять ясно обозначить дистанцию между представителем и представляемым лицом. Политическая власть снова становится зримой только в том случае, если подчеркиваются эти различие или дистанция. Следует признать, что с точки зрения государства величайшая заслуга миметической теории состоит в том, что она помогает государству сделаться невидимым, максимально затемнить природу и объем политической власти и беспрепятственно принять левиафановские размеры и свойства, какие оно приобрело за последние два столетия. Миметическая политическая власть стремится стать невидимой, а значит, неконтролируемой; эстетическая же власть отчетливо видна, узнаваема как таковая. В этом смысле она сохраняет на всех уровнях, от сознания отдельного гражданина до коллективного «сознания» представительных институтов, желание контролировать и сдерживать коллективную власть. Миметическая репрезентация парализует политический контроль, а эстетическая репрезентация стимулирует его, создавая в то же время политическую власть. Следовательно, только эстетическая власть позволяет нам пройти между Сциллой и Харибдой, то есть между тиранией и слабостью. Миметическая же репрезентация приветствует этих недостойных союзников. И тот факт, что самая характерная особенность западных демократий (по сравнению с предыдущими формами правления) — это парадоксальное соединение тирании и слабости, показывает и меру победы миметической концепции государства, и необходимость вернуться к его эстетическому пониманию.

И последний вывод таков: индивид становится гражданином только посредством эстетической репрезентации. Индивид, живущий в политическом порядке без репрезентации или с миметической репрезентацией, никогда не нуждается в том, чтобы выйти за собственные пределы, посмотреть на мир с другой точки зрения, а значит, может

## I. ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ: ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО

позволить себе оставаться чужим в политическом порядке. Миметическая репрезентация способствует созданию политического порядка, в котором никто не встречается с кем-то другим, поскольку все убеждены, что существуют в миметической гармонии с коллективом. Только благодаря эстетической репрезентации индивид становится микрокосмом всего политического порядка, отражаемого его «я»; иначе он не настоящее *zoon politicon*<sup>72</sup>. Вопреки нашей интуиции и сильной республиканской традиции прямая демократия подавляет готовность гражданина признать присутствие этого политического макрокосма. Опять же вопреки тому, что стало общим местом в политической философии, гражданин, который голосует за представителя, — потенциально лучший и более ответственный гражданин, чем гражданин при прямой демократии, который может позволить себе оставаться политической партией из одного человека. Поэтому нет оснований присоединяться к Ханне Арендт в ее восхищении греческим полисом, который, как убедительно показывают исторические факты, редко поднимался выше того, что Шиллер рассматривал как «динамическое государство», где политические разногласия никогда не способствуют политической креативности, а лишь подрывают силу политического тела. Только эстетическая репрезентация поистине цивилизует и социализирует.

### ЭКСКУРС: О ПОЛИТИЧЕСКИХ ПАРТИЯХ

Нойман заметил в 1954 году, что политическая партия всегда оставалась «падчерицей политической теории», и за последние 40 лет ситуация существенно не улучшилась<sup>73</sup>. Как подчеркнул Уэр, все драматические метаморфозы, какие претерпела политическая партия с момента ее возникновения полтора века назад, активно изучались и комментировались политологами, но никогда не вызывали ни малейшего интереса у политических философов<sup>74</sup>. Характерно, что в работах таких влиятельных политических философов, как Ролз, Роберт Нозик, Уильям Коннолли, Роберт Белла и т.д., проблема политической партии никогда не рассматривается. Книга Брайана Барри «Демократия, власть и справедливость» составляет редкое исключение, хотя и в этом объемистом и авторитетном труде политической партии посвящено лишь две страницы<sup>75</sup>.

<sup>72</sup> *Zoon politicon* (др.-греч.) — политическое животное. — *Примеч. пер.*

<sup>73</sup> Цит. по: *Steininger R.A. Soziologische Theorie der politischen Parteien. Frankfurt, 1984. S. 9.*

<sup>74</sup> *Ware A. Political Parties // New Forms of Democracy / ed. by D. Held, C. Pollitt. L., 1986. P. 112.*

<sup>75</sup> *Barry B. Democracy, Power and Justice. Oxford, 1989.*

Нетрудно объяснить этот поразительный недостаток современной политической теории. Мы должны прежде всего признать, что двумя очевидными и естественными главными действующими лицами на политической сцене с необходимостью будут гражданин и государство. Поэтому мы воспринимаем политическую партию просто как посредника между ними и заключаем, что все, что мы хотели бы сказать о политической партии, можно сказать только тогда, когда будет полностью разъяснено отношение между гражданином и государством. Поэтому мы полагаем, что партия — не первостепенная политическая проблема и что к проблемам, связанным с ней, можно обратиться только после решения ряда более глубоких и фундаментальных проблем.

На этом этапе обсуждения я не хочу критиковать эту (неявную) посылку современной политической философии; возможно даже, что она истинна. В данном контексте достаточно заметить, что эта неявная посылка уже предполагает интересный вопрос. Если политическая партия есть посредник между гражданином и государством, должны ли мы соотносить партию с гражданином или же рассматривать ее как часть государства? На первый взгляд может показаться, будто демократ может выбрать только первый вариант: ведь разве демократия не требует, чтобы гражданин и государство были как можно более близки друг другу, и разве тесная связь между гражданином и государством — не очевидный инструмент для достижения этой похвальной цели? Но такой вывод был бы слишком поспешным. Не надо забывать, что демократический процесс принятия решений требует от нас учета *всей* траектории между гражданином и государством. С этой точки зрения вполне возможно, что укрепление связей между гражданином и политической партией в одной части траектории неизбежно приведет к потере контроля партии над государством в другой ее части. Чем ближе партия к гражданину, тем больше она может таким образом удаляться от государства и от политических решений, которые могут приниматься только на государственном уровне. Точно так же мы проводим различие между правительственными партиями и теми партиями, что довольствуются оглашением своих идеологических убеждений (и тем самым сохраняют теснейшую связь со своими избирателями), зная, что последние редко влияют на процесс принятия политических решений. Отсюда следует, что в хорошо работающей демократии партии готовы действовать на относительно большом расстоянии от своих избирателей и на кратчайшем — от государства.

Но есть еще более интересная проблема, сформулированная в работах одного из немногих политических философов, которые обсуждали значение партии в современной демократии. Герхард Лейбхольц (который уже встречался нам в этой главе) признает необходимость политической партии для современной демократии: без партии элек-

## I. ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ: ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО

торат не имел бы эффективного инструмента для влияния на процесс принятия государственных решений<sup>76</sup>. Расстояние между отдельным гражданином и государством слишком велико, и поэтому первый не может оказывать сколько-нибудь действенного влияния на последнее; без партий демократия быстро выродилась бы в автократию. Можно усомниться в исторической обоснованности страхов Лейбхольца, поскольку политические партии создавались в основном для преодоления инерции и слабости государства: без партий правительству редко удается добиться от парламента одобрения какого-либо из своих планов. Так что в действительности мы должны бояться получить от политической системы без политических партий скорее паралич, чем деспотизм. Но если оставить это в стороне, мы видим, что аргументация Лейбхольца вынуждает его приписать партии ту роль, которая поначалу отводилась гражданину: только благодаря политической партии, а не отдельному гражданину воля народа может получить какое-либо выражение. Так, Лейбхольц пишет: «Демократическое партийное государство и формально, и по своей сущности есть не что иное, как рационализированный вариант плебисцитной демократии, то есть замена прямой демократии применительно к нуждам современного государства»<sup>77</sup>.

Другими словами, партийное государство, по Лейбхольцу, — это замена прямой демократии в том смысле, что роль, которую в прямой демократии должен играть гражданин, Лейбхольц отдает партии. Это также предполагает, что в партийном государстве Лейбхольца публичные споры в парламенте во многом утратят смысл. Если демократическое принятие решения осуществляется по образцу плебисцитной демократии, как того требует Лейбхольц, то парламентские дебаты больше не будут иметь смысла, поскольку в этом случае нет легитимного политического института для проведения в жизнь их результатов. У нас есть лишь партии; именно они диктуют государству, что оно должно решить. И поэтому Лейбхольц приходит к выводу, что в его демократии политические партии — «истинные господа законодательства» (*die eigentliche Herren des Gesetzgebung*)<sup>78</sup>. Таким образом, Лейбхольц вынужден игнорировать то, что парламентские споры часто завершаются компромиссом, что компромисс иногда придает политической проблеме совершенно новый характер и что удивительная способность демократического процесса принятия решений урегулировать социальные и политические проблемы, которые не могут быть решены по-другому, и его несравненный талант смягчать опасные политические кон-

<sup>76</sup> См. с. 43 наст. изд.

<sup>77</sup> *Leibholz G. Verfassungsstaat — Verfassungsrecht. Stuttgart, 1973. S. 90.*

<sup>78</sup> *Leibholz G. Strukturprobleme der modernen Demokratie. Frankfurt am Main, 1974. S. 95.*

фликты возникают благодаря тому, что происходит при взаимодействии партий, а значит, вне самой партии. Мы можем полностью признать ту важную роль, какую Лейбхольц отводит политической партии, и совершенно не согласиться с ним, поскольку он не понимает причин значительного превосходства демократии над другими политическими системами. И действительно, больше всего в характеристике демократического государства у Лейбхольца поражает его совершенное непонимание того парадокса, что наши основные политические принципы могут быть защищены только нашей готовностью обсуждать их. Тот, кто не желает сделать свои важнейшие политические принципы предметом обсуждения, именно по этой причине и предаёт их, если следовать известной необычной логике демократии<sup>79</sup>.

Это подводит меня к другой особенности концепции Лейбхольца, а именно к тезису о тождестве, согласно которому в идеале тождество избирателя, партии и государства достигается при демократии. В этом тезисе можно выделить два аспекта. Прежде всего, он требует максимальной «непрерывности» между гражданином и государством (которую в ее оптимальном осуществлении мы находим при прямой демократии) и тщательного сглаживания любой «шероховатости», угрожающей этой непрерывности. Это само собой подводит ко второму аспекту тезиса о тождестве. Политическая партия — самый очевидный кандидат на роль выпрямителя всех изгибов линии, связывающей гражданина с государством, поскольку именно партия занимает бóльшую часть этой длинной траектории. Неизбежным результатом оказывается то, что и гражданин, и государство во многом утрачивают значение для партии и в пользу партии (это следствие из рассматриваемого тезиса было одобрено Лейбхольцем). Государство становится в таком случае лишь продолжением партии, а гражданин полностью поглощается партией. Партия как посредник между гражданином и государством становится тем самым партией, представляющей собой нового Левиафана в политической реальности. Вслед за Левиафаном — государством у Гоббса и Левиафаном — индивидуальным избирателем в прямой демократии Руссо мы получаем теперь Левиафана — политическую партию у Лейбхольца.

С точки зрения осуществляемого в этой главе анализа политической репрезентации не составляет труда выявить слабости лейбхольцевской характеристики политической партии и ее роли в демократическом государстве. Мы отметили, что теории Лейбхольца и Руссо не учитывают эстетический зазор между электоратом, с одной стороны, и политической партией или государством — с другой, и поэтому в обеих теориях устраняется единственный источник легитимной политической власти. И это подсказывает, как нам ответить на вопрос, заданный в начале этого экскурса: где именно на траектории между гражданином и государством мы должны распо-

<sup>79</sup> Этот парадокс подробно обсуждается в гл. III наст. изд.



## I. ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ: ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО

жить политическую партию? Сформулируем его иначе: надо ли рассматривать политическую партию как продолжение гражданина или же как некоторую часть государства?

Теперь уже должно быть ясно, что если заменить тезис Лейбхольца о тождестве, касающийся отношения между гражданином и политической партией, тезисом о различии, отстаиваемым и обосновываемым эстетическим пониманием природы политической репрезентации, то эстетический зазор должен будет находиться между гражданином и партией, а не между партией и государством. Партия не *есть* гражданин, она *представляет* гражданина; и неверно, что государство представляет политические партии. Кроме того, мы не можем не заметить тоталитарных соблазнов, предполагаемых лейбхольцевским объяснением отношения между гражданином и партией<sup>80</sup>. Только благодаря эстетическому зазору между гражданином и партией гражданин может не связывать себе руки в отношениях с политической партией и может быть гарантирована политическая и гражданская свобода гражданина. Стремление к единству и тождеству в тех местах, где их не должно быть, всегда было самым мощным стимулом к развитию тоталитарного образа мысли и политических систем, подвергающих опасности свободы гражданина. Наконец, на основании этих соображений мы можем заключить, что вопреки концепции Лейбхольца политическая партия ближе к государству, чем к гражданину. Политическая партия, следовательно, до некоторой степени уже составляет часть государства и могла бы справедливо рассматриваться как его зародыш, как протогосударство, а не как некая гражданская организация с политическими целями. Политическая партия — больше, нежели общепризнанная и успешная группа давления.

Сразу же соглашусь, что такое позиционирование политической партии в публичной сфере иногда проблематично. Ведь если партия рассматривается как зародышевое государство, или протогосударство, то явно существует опасность, что партия начнет вести себя соответствующим образом и станет угрожать единству государства. Такие опасения уже были выражены политиками и теоретиками того периода, когда начиная с XVIII века в западноевропейских странах постепенно складывалась партийная система. Бейм характеризует этот ранний период существова-

<sup>80</sup> Ср.: Die Theorie vom Identität aufgebauten Parteienstaat provoziert geradezu die Abkehr von und die Verachtung des Parteiwesens, denn an diesem Massstab der Identität gemessen ist das Parteiwesen eine tiefe Unwahrhaftigkeit, die nur durch die noch grössere totalitäre Identifikation überwunden werden kann («Теория тождества выстроенного партийного государства сразу же ведет к отказу от партийности, провоцирует презрение к ней, поскольку при заданном мериле тождества партийность представляется чем-то глубоко неверным, что можно преодолеть только за счет еще большего тоталитарного отождествления») (Hennis W. Die missverständene Demokratie. Freiburg, 1973. S. 63).

ния партий следующим образом: «В ранних теориях политических партий их обвиняли в том, что они являются “фракциями”, защищающими узкие интересы определенных общественных групп» (In der frühen Parteitheorie wurden Parteien als Interessengruppen, als “Fraktionen” negativ bewertet)<sup>81</sup>. И теоретики в содружестве с Гоббсом не сомневались в том, что «фракции» относятся к «тем вещам, которые ослабляют государство или способствуют его распаду»<sup>82</sup>. Опасались, что «фракция» будет разлагать единство политического тела или паразитировать на нем (Гоббс где-то выразительно охарактеризовал фракции как «червей в утробе государства»), поскольку верили в неизбежную противоположность интересов фракции или партии и государства<sup>83</sup>. Фракции — и то, что сегодня мы называем партиями, — рассматривались как заговоры против народа и государства. Ведь понимание государственного интереса всегда будет искаженным, если он воспринимается с учетом интереса фракции или партии, поскольку интересы как раз и отличают одну фракцию или партию от другой. Соответственно, широта спектра различий, существующих между партиями, есть точная мера того, в какой степени они готовы извратить государственный интерес. Фракция или партия может воспринимать государство только с точки зрения собственного интереса, и потому она может лишь «децентрировать» государство, заставляя его служить своим целям и интересам. И нас не должно удивлять то, что при первых нерешительных попытках защитить политическую партию всегда подчеркивалось ключевое различие между фракциями и партиями. Так, Вольтер в «Энциклопедии» пишет: «Этот термин [“фракция”] первоначально означал мятежную партию в государстве; термин “партия”, напротив, никогда не имел неприятных ассоциаций, какие всегда были связаны с термином “фракция”» (La principale acceptation de ce terme signifie une partie séditeuse dans un état, le terme *parti* par lui même n’a rien d’odieux, celui de *faction* l’est toujours)<sup>84</sup>. А Болл показал, что партии стали приемлемыми для многих людей только после того, как агрессивный термин «фракция» был выброшен из политического дискурса и заменен более нейтральным термином «партия»: последний был заимствован из безупречной и почтенной судебной практики, в которой «стороне» (*party*) ответчика противостоит «сторона» истца<sup>85</sup>.

<sup>81</sup> *Beyme K. von. Parteien in westlichen Demokratien. Munich, 1982. S. 22.*

<sup>82</sup> Цит. по: *Ball T. The Prehistory of Party // Id. Transforming Political Discourse. Oxford, 1988. P. 29.*

<sup>83</sup> *Ibid. P. 30.*

<sup>84</sup> Цит. по: *Eskes J.A.O. Het Nederlandse beeld van politieke partijen tussen 1813 en 1848 // Jaarboek Documentiefcentrum Nederlandse Politieke Partijen 1991. Groningen, 1992. P. 62.*

<sup>85</sup> Этот аргумент приводится в статье Болла, упомянутой в примеч.

## I. ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ: ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО

Изменение терминологии, однако, не меняет сути вещей, и к тому же не вполне ясно, настолько ли политическая партия похожа на партию в юридическом смысле слова, чтобы сходство между ними делало такой перенос обоснованным. Заимствование слова «партия» из судопроизводства в действительности порождает путаницу, поскольку отношение между государством и политическими партиями существенно отличается от отношений между судьей и сторонами в суде: достаточно лишь представить себе, что случилось бы, если бы судопроизводство строилось по образцу парламентской процедуры принятия решений. Кроме того, после якобинства и правления коммунистических партий в Восточной Европе при советском доминировании термин «партия» сохранит довольно отталкивающее звучание. Конечно, бывшие коммунистические страны дают нам лучшую и наиболее убедительную иллюстрацию того, сколь опасными могут быть партии, сколь безусловно правы были наши предки, выражая сомнения относительно политических партий. Но именно этот факт показывает, при каких обстоятельствах такие страхи оправданы, а при каких — нет, и когда партия может действительно представлять угрозу единству государства. Конечно, я здесь имею в виду тот факт, что решающим выступает различие между существованием одной и двух (или больше) партий. И я говорю не столько о том тривиальном соображении, что наличие по крайней мере двух (или более) партий — необходимое, хотя и не достаточное условие для эффективной защиты свободы и гражданских прав гражданина, сколько о том более интересном и далеко не столь очевидном факте, что наличие двух (или более) партий, как ни странно, — более надежная гарантия сохранения единства государства, чем наличие лишь одной партии. На первый взгляд более правдоподобной кажется противоположная интуиция. Разве конфликт между партиями не таит большей угрозы единству государства, чем наличие у государства надежной поддержки со стороны единственной, но сильной партии? Фактически именно так политики вроде Ленина обосновывали необходимость узурпации государственной власти партией на переходном этапе от капитализма к социализму. Поэтому мы вполне можем спросить: благодаря какому механизму, столь явно противоречащему нашему интуитивному представлению, конфликт партий поддерживает, а не ослабляет единство государства?

Бейм показывает нам, как ответить на этот вопрос:

Само наименование партий, происходящее от латинского слова *pars*<sup>86</sup>, указывает на то, что демократическая партия никогда не может претендовать на представление целого, сколько бы ее пропаганда ни подчеркивала общественный интерес и даже ни разрабатывала тенденцию вести себя как естественная правящая партия (*Der blosse Name der Parteien, abgeleitet vom lateinischen Wort pars (Teil), deutet darauf*

<sup>86</sup> *Pars* (лат.) — часть. — Примеч. пер.

hin, dass eine demokratische Partei niemals beanspruchen kann, das Ganze zu repräsentieren, so sehr sie auch in ihrer Propaganda das Gemeinwohl herausstellt oder sogar die Tendenz entwickelt, sich als natürliche Regierungspartei zu gerieren)<sup>87</sup>.

Ключевая подсказка здесь заключается в том, что партия *всегда* остается частичной или предвзятой и потому *никогда* не может рассматриваться как совершенно адекватное выражение или скорее репрезентация «целого». Другими словами, как ни парадоксально, партия именно потому, что она лишь «частична», именно потому, что она всегда нуждается в «восполнении» (если использовать терминологию Деррида) другими партиями, наилучшим образом легитимирует понятие целого и единства государства, косвенно указывая на наличие других партий или неявно подразумевая его. Как при чтении текстов по методу Деррида понятие целого текста (или его значения) можно помыслить только в терминах частичности и необъективности нескольких отдельных интерпретаций текста, точно так же партия служит лучшим аргументом в пользу единства государства именно из-за ее несовершенства в том, что касается репрезентации целого. С этой точки зрения демократия *sui generis* оказывается «постмодернистской», поскольку единство государства можно правильно помыслить только в терминах различий.

Это подводит меня к заключительной части данного экскурса. Теперь понятно, что политические партии суть не случайные компоненты демократического государства, оправдываемые лишь требованиями политической практики, а существенное условие его единства. Другими словами, партия — не просто посредник между гражданином и государством, но одно из необходимых политических *dramatis personae*<sup>88</sup>, не менее важное, чем гражданин и государство. Без нее политическая игра вообще не могла бы быть сыграна. Как заметил Томассен, политический теоретик, который пренебрегает значимостью политической партии или отводит ей лишь второстепенную роль, тем самым лишается возможности адекватно понять природу демократического государства<sup>89</sup>. Понимая, что политические партии принадлежат к самой сердцевине демократического правления, можно даже утверждать, что до тех пор, пока партии не сформировались, индивидуального избирателя следует считать персональным единством того избирателя, каковым он является, и политической партии из одного человека,

<sup>87</sup> *Beume K. von. Parteien in westlichen Demokratien. S. 24.*

<sup>88</sup> *Dramatis personae (лат.) — действующие лица. — Примеч. пер.*

<sup>89</sup> *Thomassen J.J.A. Het functioneren van de representatieve democratie // Hedendaagse democratie / ed. by J.J.A. Thomassen. Alphen aan de Rijn, 1992. P. 175.* В англосаксонской литературе о демократии нет публикаций, равных этому великолепному сборнику, столь актуальному, компетентному, аргументированному и информативному.

## I. ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ: ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО

за которую он голосует (и в этом пункте прямая демократия и представительная демократия начинают расходиться). Из необходимости конкурирующих политических партий можно вывести еще одно заключение: демократия может работать только при наличии живых политических споров и конфликтов между *несколькими* политическими партиями. Монистические тенденции, которые могут скрывать потенциальный политический конфликт, не способствуют, а угрожают единству государства. Не *concordia*, а *discordia res parvae crescunt*<sup>90</sup>, если перефразировать девиз Голландской республики до 1795 года. Уже Макиавелли понял, что единение требует конфликта и разъединения.

<sup>90</sup> *Concordia* (лат.) — согласие; *discordia res parvae crescunt* (лат.) — при несогласии незначительные дела вырастают. — *Примеч. пер.*

## II. Стоицизм, эстетика и демократия

### 1. ВВЕДЕНИЕ

Одна из наиболее характерных особенностей современной политической философии — ее явная неспособность определить сферу политики и природу политического предмета. Похоже, мы уже не можем отделить политику от того, что находится перед ней или вне ее. Поразительный пример дает следующее суждение Фреда Долмейра в его работе «Полис и праксис»: «Я предпочел бы описывать политику как человеческую практику, а именно как непрерывно действующий институт практики дружбы»<sup>1</sup>. Казалось бы, это весьма привлекательное утверждение, и многие согласились бы с Долмейром. Однако, если мы таким образом связываем области политики, человеческой практики и дружбы, в результате неминуемо уже невозможно будет отличить политическую философию от философии практики, да и от всеохватывающей философии жизни, которая хочет входить даже в исключительно частный мир наших отношений с друзьями (здесь вспоминаются якобинцы, требовавшие, чтобы гражданин по крайней мере раз в год публично отчитывался о своих дружеских отношениях). Еще более убедительный пример современных затруднений, возникающих при необходимости отделить политику от других сторон *condition humaine*<sup>2</sup>, доставляется фрейдовским понятием «сверх-я» и тезисом Фуко об отношении между властью и дискурсом — оба они приводят к внедрению политического измерения даже в самые приватные и интимные моменты повседневной жизни индивида.

Сегодня кажется, что политика вездесуща. Но то, что находится везде, на деле не находится нигде. Мы понимаем, что теологи XVII века были совершенно правы, не доверяя пантеистической формуле Спинозы *Deus sive natura*<sup>3</sup>. Если Бог есть некая сторона природы, мы можем сначала сверх всякой меры возвеличивать Его, но в результате Он станет излишним и мы будем довольствоваться одной природой — тем более

<sup>1</sup> *Dallmayr F.R. Polis and Praxis. Cambridge, Eng., 1984. P. 42.*

<sup>2</sup> *Condition humaine (фр.) — человеческое бытие. — Примеч. пер.*

<sup>3</sup> *Deus sive natura (лат.) — Бог, или природа. — Примеч. пер.*

## II. СТОИЦИЗМ, ЭСТЕТИКА И ДЕМОКРАТИЯ

что в отношениях с нами природа намного надежнее и последовательнее Бога. И то же с политикой: если мы говорим, что дружба и большая часть нашего дискурса — это уже политика, то политика становится бесполезным понятием. Поэтому, кажется, у нас есть все основания согласиться с Косманом, который пишет:

Коль скоро мы признаем, что государство или политический фактор стали естественной частью нашей повседневной жизни, мы уже не рассматриваем их как проблему, мы даже уже не замечаем их. Наше существование в таком случае настолько политизируется, что мы уже не можем отделить политический фактор и не чувствуем потребности изучать его как особый предмет нашего внимания<sup>4</sup>.

Таким образом, согласно Косману, мы можем наблюдать сегодня исчезновение или испарение политического предмета, происходящее именно из-за его вездесущности. Поэтому можно спросить, не ушла ли в наши дни политика за ширму метафизики именно благодаря своей метафизической вездесущности, — а такое развитие событий, несомненно, должно было бы поставить в тупик политологов, которые претендуют на обладание квазипозитивистской достоверностью относительно того, где находится предмет их исследования и где он отсутствует. Но и положение политических философов было бы ненамного лучшим, несмотря на их профессиональное родство с метафизикой. Ведь это означало бы, что их поле деятельности сводится теперь к метафизическим спекуляциям, то есть к политической философии, из которой невозможно вывести никаких практических следствий, способных изменить политическую реальность в каком-либо важном отношении. Ведь так обстоит дело с метафизикой: если бы она предлагала нам изменить существующую реальность, то она была бы или вовсе не метафизикой, или ущербной метафизикой (чьи побуждения к действию вытекают из ее недостаточного понимания той части реальности, на которую она призывает воздействовать). Так что метафизика и творческое политическое мышление и действие исключают друг друга, и это со свойственной ему пронизательностью заметил Токвиль: в политике «нет ничего менее продуктивного для ума, чем абстрактная идея»<sup>5</sup>. И то же в истории. И в политике, и в истории существуют, конечно, какие-то траектории, двигаясь по которым, можно благополучно вести доказательство от позиции А к позиции Б посредством логики, дедукции, теории, причинно-следственного объяснения или

<sup>4</sup> *Kossmann E.H. Veertig Jaren // Id. Politieke theorie en geschiedenis. Amsterdam, 1987. P. 475–476.*

<sup>5</sup> *Tocqueville A. de. Democracy in America // The Henry Reeve Text as Revised by F. Bowen. N.Y., 1945. Vol. 2. P. 243. [Токвиль А. де. Демократия в Америке. М., 2000. С. 446.]*

метафизических доводов, но эти траектории всегда неутешительно коротки, а движение по ним — весьма небезопасно.

Тем не менее, изучая современное состояние политической философии, мы должны отметить, к сожалению, что она слишком легко и радостно поддавалась соблазну пустой метафизической спекуляции и тем самым обрекла себя на практическую никчемность. Поэтому на практике она служила делу бездумного консерватизма. Ведь такова судьба всякого политического анализа, который не умеет — или, как современная политическая философия, даже и не *стремится* — «разрезать мир на его естественные составные части». Причем политическая метафизика не только консервативна на практике, будучи просто неприменима ни в каком содержательном политическом действии. С теоретической точки зрения метафизика по существу не менее консервативна, и не надо забывать, что даже метафизика Гегеля и Маркса была консервативной, поскольку она крепко удерживала историческую и политическую реальность в узких рамках диалектической метафизики. Конечно, это должно показаться совершенно неожиданным. Но достаточно лишь сравнить советский коммунизм с антиметафизической западной парламентской демократией — бесконечно более открытой для исторических изменений, — чтобы осознать глубинный консерватизм этих якобы революционных политических систем.

Метафизика служит интеллектуальным инструментом для исключения сюрпризов, которые любит преподносить нам история. Вот почему история — самая неметафизическая из всех интеллектуальных дисциплин, а метафизики всегда находили в истории то, что признавали самым высшим и интересным вызовом. Метафизика истории представляет собой гуманитарный аналог той «теории всего», которую так ревностно ищут современные физики-теоретики. И физик-теоретик, и метафизик вдохновляются в своих поисках идеей системы, которая даст нам окончательное и убедительное понимание всего, что происходит в действительности. Иными словами, в обоих случаях обнаруживается типично консервативная нелюбовь к непредсказуемым случаям действительности. Поэтому нет ничего более консервативного, чем историческая или политическая система, которая похвастается способностью объяснить всякое историческое изменение.

Как ни парадоксально, именно в революционных претензиях таких систем мы можем видеть причины их недостаточного понимания социополитического мира: в практическом приложении они действительно могут изменить мир революционным путем, но не в силу их понимания мира. Напротив, изменения произойдут в мире как раз потому, что в этих системах нет понимания мира. Исторически действенно в метафизических системах не то, что в них отчетливо формулируется, а их



## II. СТОИЦИЗМ, ЭСТЕТИКА И ДЕМОКРАТИЯ

дыры и пробелы. Их действенность происходит оттуда, где они недотягивают до собственных метафизических претензий и где мы оказываемся во власти их непредсказуемой и бессвязной слепоты. Поэтому можно не сомневаться, что в политике метафизика неминуемо будет либо пошмищем, либо — хуже того — неявным прологом к разрушительным политическим авантюрам. История и политика находятся всегда там, где мы не ожидаем их встретить, — вот почему всякая система истории неизбежно оказывается *contradictio in terminis*<sup>6</sup>. Это также показывает и разъясняет, в каком смысле история чрезвычайно важна для всех нас и почему и политик, и политический философ (действуя на поле истории) всегда должны уделять особое внимание тому, что выходит за рамки наших безусловно самых законных и обоснованных ожиданий. Именно в этих местах мы найдем могилу метафизики и родину истории и политики.

Мы можем реагировать на современное исчезновение политического предмета в метафизическом тумане двояким образом. Прежде всего, мы можем молча примириться с этим событием или даже приветствовать его и с глубоким удовлетворением отметить, что в каком-то смысле, совершенно отличном от того, который нам втолковывали, предсказание Маркса об «отмирании» государства и политики в конце концов стало реальностью. Действительно, почтенный идеал Сен-Симона — *l'administration des choses* вместо *le gouvernement des hommes*<sup>7</sup> — похоже, наконец осуществился. Однако столь оптимистическое истолкование нынешнего положения политического предмета заставит нас понять, насколько такая реакция на самом деле близорука. Ведь о государстве можно сказать много спорного, но никак не то, что оно зачахло. Хотя демократические государства пытаются сделаться по возможности невидимыми (и действительно добились в этом отношении сверхъестественного успеха, полностью скрыв свое существование от глаз англосаксонских политических философов), достаточно лишь вспомнить об их огромных бюджетах, их постоянном присутствии в нашей жизни, о том, как они вмешиваются в малейшие и интимнейшие детали нашего существования, чтобы признать, что государство никуда не делось. Более того, дисфункции демократии, составляющие главную тему данной книги, можно связать в значительной степени с дисфункцией демократического государства. Оно уже не выступает всего лишь инструментом решения политических проблем, каким оно призвано служить, — напротив, оно само стало важной частью наших политических забот, как если бы молоток и пила стали частью проблем, неотъемлемых

<sup>6</sup> *Contradictio in terminis* (лат.) — противоречие в терминах. — *Примеч. пер.*

<sup>7</sup> *L'administration des choses; le gouvernement des hommes* (фр.) — управление вещами; управление людьми. — *Примеч. пер.*

от производства стула или стола. Точнее говоря, как мы увидим в следующей главе, существует категория проблем, которые не разделяют общество на враждующие группы, а затрагивают всех нас более или менее одинаково, и демократия не способна решить эти проблемы, а если она попытается с ними совладать, они превратят ее в огромный и неэффективный политический механизм. В общем, государство как коллективный инструмент решения проблем постепенно превратилось в экран, который скрывает от нас самые неотложные политические проблемы, вместо того чтобы дать нам ясно увидеть их. Следовательно, если возникла ситуация, в которой нам трудно определить политический предмет, а политические проблемы нередко становятся метафизическими, то можно предположить, что это отражает неспособность современной политической философии верно понять природу наших неотложных политических проблем, а не их мнимое отсутствие или исчезновение в современных западных демократиях.

Другая возможная реакция, очевидно, заключается в том, чтобы снова начать поиски политического предмета. Эту стратегию предложил Джон Ганнел в статье с соответствующим заглавием «В поисках политического предмета». Ганнел советует не определять политику в терминах, доставшихся от эпистемологии или философии науки, как это часто делается в довольно беспомощной политической философии нашего времени, а также избегать вечного соблазна видеть в лабиринте метафизики Хабермаса царский путь к пониманию политики. По мнению Ганнела, нет *сущностно* политических предметов: «Политические предметы есть, но тот факт, что они политические, предикативен. Это свойство, атрибут или качество, приписываемые определенным предметам по соглашению»<sup>8</sup>. Другими словами, именно конвенция превращает предмет в политический предмет; нечто представляет собой политический предмет просто потому, что мы решаем понимать его в этом смысле. Утверждение Ганнела представляется весьма правдоподобным, если подумать о множестве тем, которые были сделаны политическими на протяжении двух с половиной тысячелетий. Но, несмотря на его правдоподобие, оно вряд ли поможет нам в нашем теперешнем положении. Если современная конвенция такова, что нам трудно определить политический предмет, то обращение к конвенции не может приблизить нас к более точному определению того, что составляет политическую проблему. Конвенция здесь может иметь результатом лишь подтверждение нашего первоначального затруднения, и мы могли бы объяснить непригодность этого поначалу многообещающего определения политического

<sup>8</sup> *Gunnell J.G. In Search of the Political Object: Beyond Methodology and Transcendentalism // What Should Political Theory Be Now? / ed. by J. Nelson. Albany, 1983. P. 42.*

предмета тем, что оно служит лишь еще одним примером политической метафизики.

В этой главе я постараюсь объяснить, почему в течение последних трех столетий политический предмет постепенно терял свои очертания. Затем мы увидим, почему это объяснение может привести к воскрешению политического предмета в эстетической политической философии. В последних разделах этой главы я обращусь к природе этого нового политического предмета и эстетической политической философии, которая должна его исследовать.

### 2. СТОИЦИСТСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ЕЕ НЕУДОВЛЕТВОРИТЕЛЬНОСТЬ

Постепенное исчезновение политического предмета можно объяснить, обратив внимание сначала на стоицистский характер современной политической философии начиная с XVII века. Главной темой главы и будет развитие этой мысли, вкратце высказанной выше, о существенно стоицистском характере большей части западной политической философии. Стоицизм XVII–XVIII столетий не ускользнул от внимания некоторых историков идей — так, уже Дильтей писал: «Зависимость от римского стоицизма глубоко ощущается в психологии и политике Гоббса и Спинозы, в пантеизме Спинозы и Шефтсбери» (*Die Abhängigkeit von der römischen Stoa reicht tief in die Psychologie und Politik von Hobbes und Spinoza, in den Pantheismus von Spinoza und Shaftesbury*)<sup>9</sup>. А сравнительно недавно Спанно сказал о «перманентности стоицизма»<sup>10</sup>. Несмотря на эти утверждения, в интеллектуальной истории редко делался акцент на стоицистском характере (политической) философии XVII–XVIII веков. Возможно, дело в том, что стоицистские схемы мысли в значительной части обуславливают даже современную философию, и поэтому их очень трудно распознать, так же как трудно выделить красный предмет на таком же красном фоне (хотя, конечно, уместнее было бы сказать, что краснота предмета менее заметна на красном фоне). Точнее говоря, только с последовательно антистоицистской точки зрения — а я докажу,

<sup>9</sup> *Dilthey W. Gesammelte Schriften. Leipzig, 1914. Bd. 2. Weltanschauung und Analyse des Menschen seit der Renaissance und Reformation. S. 93. [Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации / пер. с нем. М.И. Левиной. М.; Иерусалим, 2000. С. 78.]*

<sup>10</sup> См.: *Spanneut M. Permanence du Stoïcisme: De Zénon à Malraux. Gembloux, 1973.* Число авторов, подчеркивавших значимость наследия стоиков, относительно невелико; примерами могут служить П. Барт (P. Barth), М. Поленц (M. Pohkenz), Р.М. Венли (R.M. Wenly) и польский логик Ян Лукасевич.

что эстетика доставляет такую точку зрения, — можно верно оценить стоицизм западной философии, причем не только XVII–XVIII столетий, но и нашего времени.

Когда мы думаем о монизме, реализме или рационализме стоицизма, о его глубоком интересе к логическим и эпистемологическим вопросам, когда мы размышляем о его симпатии к рационалистической этике и политической философии (как у Цицерона), мы обнаруживаем то самое настроение, что направляло почти всю западную мысль о знании, науке и социально-политическом порядке с конца XVI века. Думаем ли мы о стоических интеллектуальных способностях *sunkatathesis* и *dianoia*<sup>11</sup>, нашем внутреннем форуме, где истинные идеи получают доступ к разуму, столь очевидно напоминая *idées claires et distinctes*<sup>12</sup> Декарта; думаем ли мы о стоическом *aisthèton* — о том, что эмпирически воспринимается органами чувств; думаем ли мы о стоическом *heimarmenè*, эквиваленте современной идеи каузальности; напоминают ли нам о функционализме и номинализме стоиков, — куда бы мы ни бросили взгляд, всюду в изобилии находим доказательства того, что западный рационализм и эмпиризм начиная с XVII века был по большей части повторением и развитием стоических концепций<sup>13</sup>. Как ни один другой автор, Герхард Острих живо напомнил нам об использовании стоических идей гуманистами в конце XVI в.<sup>14</sup>

Конечно, я не хочу сказать, что философы рационалистической и эмпиристской традиций в Новое время случайно были стоиками. Я полагаю, что стоицизм можно рассматривать как своего рода основной код, который позволит нам по-новому взглянуть на большую часть истории (западной) политической философии и объяснить большинство рефлексивных и «инстинктивных» реакций западных философов на движения в их дисциплине. Этот тезис станет более ясным, если мы уделим некоторое внимание двум тесно связанным стоическим понятиям — *oikeiōsis* и *logoi spermatikoi*. *Oikeiōsis* (корень *oikos* — «дом») означает способность отдельного человека отождествить себя в познавательном и нравственном отношениях с внутренне рациональным, или логическим, устройством универсума. Словом *oikeiōsis* можно охарактеризовать попытку приручить и освоить реальность, которая столь характерна для желания понять и объяснить, лежащего в основании рационали-

<sup>11</sup> *Sunkatathesis; dianoia* (др.-греч.) — одобрение, согласие; мышление, мысль. — *Примеч. пер.*

<sup>12</sup> *Idées claires et distinctes* (фр.) — ясные и отчетливые идеи. — *Примеч. пер.*

<sup>13</sup> См. более подробное изложение этих стоических концепций: *Spanneut M. Permanence du Stoïcisme* (особенно гл. 1, 2 и 3), а также: *Straaten M. van. Kerngedachten van de Stoa*. Roermond, 1969.

<sup>14</sup> *Oestreich G. Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*. Berlin, 1969.

## II. СТОИЦИЗМ, ЭСТЕТИКА И ДЕМОКРАТИЯ

стической ментальности западной философии. В этой ментальности понимание и объяснение всегда редуктивны, предполагают сведение к тому, что нам уже знакомо и составляет часть нашего интеллектуального *oikos*. Все объясняется путем сведения к тому, что уже объяснено и признано частью обстановки нашего когнитивного жилища. Движение здесь — притягивание к себе, а не устремление к предмету исследования. Объяснение есть *oikeiosis*: оно нацелено на освоение мира.

Как мы уже заметили в предыдущей главе, главное в стоицистском аргументе то, что отождествление в результате *oikeiosis* становится возможным благодаря метафизической посылке, согласно которой *logoi spermatikoi* управляют двумя сферами: следуя стоицистскому панлогизму, разум правит миром и мышлением разумного человека. Идея заключается примерно в следующем. Разум — активный принцип, действующий на двух уровнях. Во-первых, *logoi spermatikoi*, то есть логические, или разумные, «семена», присущи самой реальности, вещам, вмещаемым реальностью, и в этом смысле они определяют поведение этих вещей. Поэтому мы можем сказать, что реальность по существу разумна. И если взять, например, реальность, изучаемую физиком, то разве у нас нет всех оснований полагать, что она всегда ведет себя упорядоченным, предсказуемым, а следовательно, «разумным» образом? Но, во-вторых, те же самые логические, или разумные, «семена» действуют и в наших умах, позволяя нам мыслить разумно. Решающим, следовательно, выступает тот безусловно неопровержимый факт, что *один и тот же* принцип, Разум или *logoi spermatikoi*, структурирует и реальность, и мысль; и только благодаря такому счастливому положению дел реальность доступна для мысли и не содержит непостижимых для нас тайн. Законы реальности суть также законы мышления, и этим гарантируется возможность познания реальности.

Или, если выразить тот же аргумент в несколько других терминах, Разум или *logoi spermatikoi* служат общей основой реальности и познания; Разум или *logoi spermatikoi* — *tertia comparationis*, благодаря которым можно сравнивать реальность и мысль и устанавливать истинность или ложность наших верований. Имеется, следовательно, не две вещи — знание и мир, а три — знание, мир и *tertium comparationis*, скрытая, но повсеместная основа двух первых. Имея в виду эту стоическую модель, можно было бы сказать, что западная философия начиная с Декарта была по большей части непрерывным усилием по поискам удовлетворительного определения этих *tertia*. Предлагались метафизические определения *tertia*, такие как «идея», «материя» или «Разум» (кандидат, выдвинутый самим стоицизмом, как и рационализмом XVII века); предлагались эпистемологические определения, такие как «истина», «референция» или «соответствие»; но общее для всех этих понятий, которые

столь горячо обсуждались многими поколениями западных философов, — то, что все они имели целью так или иначе преодолеть зазор между миром и знанием о мире. И если бы им это удалось, то мы действительно решили бы проблему природы *tertia*, которую стоики поставили перед философией более двух тысячелетий назад. Между прочим, эта модель — также удобная позиция для адекватной оценки поистине революционного характера прагматизма от Джеймса и Дьюи до Рорти<sup>15</sup>. Ведь прагматисты видят в стоических *tertia* не что иное, как бесполезную заумь: с точки зрения прагматиста, у нас есть мир и истинные (или ложные) верования и нет третьей вещи, которая была бы общей основой двух первых. Прагматисты считают типичной философской иллюзией верование, что *tertia* или какое-то их определение составляют необходимый элемент нашей попытки проникнуть умом в тайны мира. Если вообще говорить о *tertia*, они напоминают колесо, о котором писал Витгенштейн: машина вращает его, но само оно ничего не приводит в движение. Они — бесполезный излишек, который усложняет, а не облегчает наше понимание понимания.

Не углубляясь далее в детали прагматистской позиции, я хочу сейчас сосредоточиться на гораздо более очевидном враге стоицистских интеллектуальных схем — эстетизме. Ведь, скажем иначе, прагматизм надо считать просто солдатом армии этого врага, а не его союзником: движения солдата подчиняются именно стратегии этого врага. Намерения прагматизма — наш лучший руководитель в борьбе против многоголовой гидры стоицизма. Вполне возможно, что в современном интеллектуальном мире прагматизм выступает главным врагом стоицизма, однако даже это признание еще не покажет нам, как мы должны использовать антистоицизм в качестве инструмента в конкретных областях философского исследования (таких, как политическая философия). Мы нередко сталкиваемся со следующим затруднением в истории философии: очень часто мы замечаем, что борьба философских традиций скорее скрывает от нашего взгляда гораздо более важную борьбу за предметы философского исследования, поскольку последнюю всегда можно представить лишь производной от первой. Как только такая возможность появляется, философам редко удается побороть соблазн воспользоваться ею, поскольку всегда намного проще и безопаснее обсуждать философские традиции, чем сами философские предметы. Так что, если обратиться к специальным областям философского исследования, от нас не потре-

<sup>15</sup> Оценку в конечном счете безуспешной атаки Рорти на эпистемологию (или стоицизм) см. в моей статье «Можем ли мы воспринимать прошлое» (*Ankersmit F.R. Can we Experience the Past? // History-making. The Intellectual and Social Formation of a Discipline / ed. by R. Torstendahl, I. Veit-Brause. Stockholm: Coronet Books, 1996. P. 47–77*), а также мою статью: *Van taal naar ervaring // Richard Rorty / ed. by S. Alexandrescu. Kampen, 1995.*

## II. СТОИЦИЗМ, ЭСТЕТИКА И ДЕМОКРАТИЯ

буется большого умственного усилия, чтобы понять, что эстетизм позволит нам успешно преодолеть стоицизм и избежать стоицистских соблазнов (хотя их можно видеть даже в прагматизме)<sup>16</sup>. Именно в такой роли выступит эстетизм, и с этой точки зрения он будет представлен в данной главе и во всей книге.

Тот факт, что эстетизм отвергает *tertia comparationis* стоической философии, какова бы ни была их природа, выступает здесь абсолютно решающим. Очевидно и даже тривиально то, что отвержение таких *tertia* принципиально важно для мира искусства. Искусству неизвестны ни *tertia*, ни общая основа для сравнения произведения искусства с тем, что оно репрезентирует; искусство оказывается интересным и «новым» и доставляет эстетическое наслаждение именно потому, что оно успешно противостоит всем попыткам свести произведение к реальности посредством стоицистских *tertia*. Для того чтобы это объяснить, обратимся к различию между стилем и маньеризмом, родом манерности. Сравнивая их, Артур Данто делает тонкое замечание: «Мне кажется, что под стилем мы подразумеваем те качества репрезентаций, которые суть сам человек, увиденный извне, физиогномически. И причина, по которой не может быть познания или искусства стиля, в отличие от познания или искусства манеры, состоит в том, что внешние аспекты репрезентаций обычно не даны человеку, репрезентациями которого они выступают: он видит мир через них, но не их»<sup>17</sup>. Из суждения Данто вытекает, что стиль в репрезентации не может быть объективирован, не перестав быть стилем и не превратившись в простую манерность. Художник, представляющий реальность посредством стиля, не применяет априорно данный схематизм для соотнесения репрезентируемой реальности с ее репрезентацией. Его отношение к миру, выраженное в созданном им произведении искусства, не опосредовано и не определено теми *tertia*, которые становятся условием такого схематизма: он представляет реальность такой, какая она *есть* для него. Тем не менее можно попытаться найти такую схему или систему соотнесения реальности с ее репрезентацией, и если нам это удастся, то мы получаем набор *tertia*, применение которых к художественной репрезентации выливается в подражание манере, соответствующей стилю художника. Но, как все мы знаем, такого рода маньеризм есть лишь имитация великого

<sup>16</sup> В частности, в варианте прагматизма, предложенном Рорти, язык функционирует в качестве *tertium*, что выясняется из критики Рорти очерка Нагеля «Каково быть летучей мышью?». Анализ отказа Рорти от посылок прагматизма ради ограничения «стоицизма» см. в статье: *Ankersmit F.R. Van taal naar ervaring* // Richard Rorty / ed. by S. Alexandrescu. P. 54–99.

<sup>17</sup> *Danto A.C. The Transfiguration of the Commonplace*. Cambridge, Mass., 1983. P. 207.

искусства, но не оно: следовательно, сталкиваясь с произведением искусства, мы, как правило, будем видеть его эстетическое достоинство именно в том, каким образом и в какой мере оно бросает вызов (тяготению к) *tertia*. Так что стоицистскую философию следует противопоставить прежде всего эстетической философии. То, как мы сформулировали это противоположение, не оставляет сомнения в том, что эти формы философии формально и теоретически исключают друг друга.

Для дальнейшего разъяснения противоположности стоицистского понятия *tertia* и эстетизма надо спросить, как они соотносятся с метафизикой и эпистемологией. Разум, *recta ratio*<sup>18</sup>, дает стоицизму ответ на вопрос о метафизической природе реальности, а также на эпистемологический вопрос о том, как мы познаем ее. Но эстетизм равнодушен к обоим этим вопросам. Предположим для развития нашей аргументации, что о произведении искусства (или о стиле художника) можно сказать, что оно выражает метафизическую концепцию части или аспекта реальности (чтобы свести эстетизм к стоицистской метафизике). Действительно, мы часто говорим о портрете, что художнику удалось представить нам «сущность» личности его модели. Но тогда возникает следующее затруднение. Если мы хотим сравнить соответствующие метафизические концепции, выраженные разными произведениями искусства различных стилей, то ведь эти произведения искусства доставляют нам лишь *свидетельство* таких различий, свидетельство того, как можно описать (с помощью языка) такие различия, — но не сами эти различные метафизические концепции. Произведения искусства и их стили дают нам лишь аргументы в пользу того, как следует сформулировать метафизическое разногласие. Это означает, что постановка метафизической проблемы в связи с произведением искусства неизбежно ведет к выталкиванию произведения искусства в мир вещей, к его перемещению с концептуального уровня, на котором мы говорим о мире вещей и его метафизических качествах, в сам мир. А коль скоро это произошло, произведение искусства (или его стиль) становится просто еще одной частью мира, метафизический характер которого мы рассматриваем. Но на этом уровне нет метафизического различия между картиной и тем, что она репрезентирует; после этого маневра произведение искусства (или его стиль) становится столь же безразличным для метафизического рассуждения, как и сама реальность. Следовательно, наиболее влиятельная сегодня теория природы эстетической репрезентации — Гомбриха и Данто, по мнению которых произведение искусства замещает или заменяет то, что оно представляет, — имеет своим первым результатом наделение произведения искусства тем же метафизическим статусом, что и статус его референта, того, что оно репрезентирует.

<sup>18</sup> *Recta ratio* (лат.) — правильный разум. — *Примеч. пер.*



## II. СТОИЦИЗМ, ЭСТЕТИКА И ДЕМОКРАТИЯ

Характерно, что по существу тот же аргумент можно использовать применительно к эпистемологии. Ведь если мы (да и сам художник!) сможем на пейзаж или на представляющую его картину, то мы должны дать совершенно одинаковое эпистемологическое объяснение того, как происходит восприятие или познание как пейзажа, так и его изображения. Следовательно, эпистемология не может рассказать нам, что происходит в эстетической репрезентации реальности; эпистемология по определению слепа к тому, что отделяет произведение искусства от того, что оно репрезентирует, и к тому, что происходит при переходе от последнего к первому, поскольку эпистемология не способна уловить категориальное различие между репрезентацией и тем, что она представляет. Поэтому нас не должно удивлять, что стоицизм, из которого происходит едва ли не вся западная философия, вплоть до современной, и который сыграл решающую роль в формировании метафизики и эпистемологии Нового времени, никогда не стремился разработать собственную эстетику. Эстетика и стоицизм не просто коренным образом различны, стоицизм может быть лишь совершенно равнодушным к того рода философским проблемам, которые поднимаются эстетикой. Само понятие стоицистской эстетики представляет собой противоречие в определении.

В силу ярко выраженного рационалистического характера стоицизма мы склонны ассоциировать его прежде всего с эпистемологией и философией науки, да и с самими науками. Однако наши размышления о политике и социально-историческом порядке (и его природе) по большей части сильно зависят от стоического *Weltanschauung*<sup>19</sup>. Это не должно нас удивлять. Все мы склонны соглашаться с совершенно стоицистской мыслью Вико, что мы можем понимать социально-исторический мир, поскольку сделали его сами, тогда как физический мир сделан не нами и потому менее доступен нашему пониманию. То, что социально-исторический мир может содержать нечто радикально чуждое, нечто радикально нечеловеческое, в высшей степени противоречит нашим интуитивным представлениям. Соответственно, стоицистское понятие *tertium comparationis*, стоящего за индивидом или гражданином и социально-историческим миром государства и политического порядка, всегда представлялось настолько самоочевидным, что его едва замечали. Но его повсеместное присутствие в философских концепциях не может вызывать сомнения. Возьмем, например, феноменологическую традицию XX века, которая всегда стремилась к непрерывности между миром индивида и социальным порядком: *Lebenswelt*<sup>20</sup> или «интерпретация» (отражающие и вместе с тем структурирующие социальный мир)

<sup>19</sup> *Weltanschauung* (нем.) — мировоззрение. — Примеч. пер.

<sup>20</sup> *Lebenswelt* (нем.) — жизненный мир. — Примеч. пер.

образуют их общую основу. Еще более показателен тот факт, что этика до сих пор выступает основным философским инструментом в размышлениях о политике и хорошем государстве и что в этой почетной роли и в теории, и на практике отказано истории. Этика имеет смысл только в том случае, если принимается (стоицистская) посылка о непрерывности между нашими намерениями, действиями и их результатами в социально-политическом мире, тогда как история возникает из осознания (антистоицистских) зазоров и разрывов между ними.

Наиболее впечатляющим доказательством современного триумфа стоицизма над эстетизмом служит то, что ему удалось захватить даже территорию своего главного врага, то есть мир истории. Вспомним здесь о философии действия, впервые предложенной Робинотом Дж. Коллингвудом, а затем развитой Уильямом Дреем, Георгом Хенриком фон Вригтом и многими другими сторонниками интенционального объяснения или так называемого аргумента логической связи. Конечно, социальный стоицизм получил самое отчетливое выражение в теории воспроизведения прошлого Коллингвуда<sup>21</sup>. Предположение, что мы можем понимать прошлое только путем воспроизведения в своем уме мыслей исторического деятеля, составляет в исторической и социальной теории самую полную параллель стоицистским *tertium*, какую только можно себе представить. Как у Гегеля, (практический) Разум оказывается здесь (стоицистским) *tertium*, который управляет одновременно и объектом, и субъектом.

Однако стоицистский характер значительной части современной исторической и социальной теории оказывается тем более печальным, если мы понимаем, что историописание — пожалуй, единственная дисциплина, имеющая дело с социально-политическим миром в том смысле, который побуждает нас противостоять стоицистским искушениям. Сколь же многое из того, что интересно нам в истории, связано с непреднамеренными результатами продуманных человеческих действий! Такие результаты позволяют нам осознать наличие в истории измерения, не сводимого к человеческим намерениям. Как я показал в другой работе, это измерение непреднамеренных последствий умышленного человеческого действия не следует объяснять путем инвентаризации прошлого или сводить к ней. Оно возникает в историческом языке и в той существенно эстетической *репрезентации* прошлого, которую

<sup>21</sup> См.: *Collingwood R.G. The Idea of History. Oxford, 1970. P. 282. [Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография / пер. с англ. Ю.А. Асеева. М., 1980. С. 268.]* См. также: *Dray W.H. Laws and Explanation in History. Oxford, 1970; Wright G.H. von. Explanation and Understanding. L., 1971. [Вригт Г.Х. фон. Объяснение и понимание // Логико-философские исследования. М., 1986.]* Объем «стоицистской» литературы об интенциональном объяснении чрезвычайно велик.

## II. СТОИЦИЗМ, ЭСТЕТИКА И ДЕМОКРАТИЯ

создает историк<sup>22</sup>. Непреднамеренные результаты человеческого действия открываются нам только после того, как мы позволяем себе смотреть на действия совершающего их лица с точки зрения, отличной от взгляда самого деятеля в момент осуществления рассматриваемого действия. Точка зрения, однако, не находится в самом прошлом. Она обладает определенной автономией по отношению к прошлому, и эта автономия распространяется на язык историка, на котором выражаются такие точки зрения. Общим для исторической репрезентации и эстетизма выступает тот факт, что в них нет твердых правил или алгоритмов, которые позволили бы нам гарантированно и при любых обстоятельствах переходить в рассуждении от представляемой реальности к ее репрезентации в мысли или письме — и обратно. Поэтому весьма радуется, что после плодотворной работы Хейдена Уайта появились немногие, но становящиеся все более многочисленными теоретики истории, которые готовы оценить этот факт, относящийся к эстетическому характеру языка историка, и признать, что отсутствие таких правил — не досадный недостаток истории, а как раз ее величайшее достоинство. Именно поэтому нам и нужна история. Стоицистская копия исторической реальности никогда не даст нам той *организации* исторической реальности, которая осуществляется в исторической (эстетической) *репрезентации* и посредством ее.

Кроме того, антистоицистский характер историописания предстанет со всей ясностью, если мы осознаем, что в Новое время историописание (воз)родилось благодаря отрицанию двух влиятельнейших образцов современного стоицизма: стоицистской теории естественного права и стоицистских спекулятивных философий истории<sup>23</sup>. Историзм отверг стоицистское естественное право, исходя из убеждения, что мы никогда не рассматриваем исторически данный социальный и политический порядок как выражение (или репрезентацию) некоей матрицы, которую можно найти либо в отдельном человеке, либо в гипотетическом естественном состоянии (которое репрезентируется). Следовательно, не может быть стоицистских *tertium*, лежащих в основании *обоих*. Далее, Леопольд фон Ранке, Якоб Буркхардт и многие другие историки находили гегелевскую систему (и другие спекулятивные системы) отталкивающей, поскольку она исходила из посылки, что история есть по существу ра-

<sup>22</sup> Ankersmit F.R. History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor. Berkeley, 1994. Chap. 3. [Анкерсмит Ф.Р. История и тропология: взлет и падение метафоры. М., 2003. Гл. 3.]

<sup>23</sup> Как подчеркивали историки, например Д. Келли, новое историческое сознание возникло в XVI веке вместе с восстанием против религиозного универсализма (стоицизма Средних веков, так сказать), но лишь для того, чтобы померкнуть перед новым стоицизмом картезианского рационализма. См. также гл. IV, разд. 2 наст. изд.

зумный процесс, в котором Разум в его субъективной форме в конечном счете узнает себя в объективном Разуме, то есть из посылки, приводящей тем самым к абсолютному Разуму, — словом, к типично стоицистской идее, что «Разум правит миром и что, следовательно, всемирная история есть по существу разумный процесс» (*dass die Vernunft die Welt beherrscht, dass es also in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist*)<sup>24</sup>. Как уже отметил Кроче, Гегель на самом деле осуществил историзацию стоицизма классической философии естественного права, хотя в то же время он старательно сохранил для Разума его традиционную роль стоицистского *tertium*<sup>25</sup>. Историческое описание, напротив, рождается из отвержения стоицизма и представляет собой, пожалуй, единственную область в современном интеллектуальном мире (если не брать искусство), где может развиваться и процветать антистоицистский эстетизм.

Остановимся специально на исторической теории: поскольку она есть философская рефлексия той единственной антистоицистской дисциплины, которая еще остается в нашем современном мире, её судьба может быть поучительной в нашем контексте. Действительно, где бы она ни черпала вдохновение — в гегельянских или марксистских, в коллингвудовских или социально-научных идеалах, историческая теория (очевидно расходясь в этом отношении с исторической практикой) обычно была стоицистской по своим природе и целям. Даже историзм, который поначалу, как мы только что видели, бесстрашно атаковал божество стоицизма и потому, казалось, призван был стать антистоицистским бастионом эстетизма в современной культуре, в конечном счете тоже уступил соблазну стоицизма — что хорошо продемонстрировал Ханс Гадамер. Ведь в книге «Истина и метод» Гадамер убедительно показал, почему историзм не может не оказаться в ловушке (стоицистской) эпистемологии. Историзм в итоге присоединился к кантианским и на-

<sup>24</sup> *Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Hamburg, 1955. Bd. 1. Die Vernunft in der Geschichte. S. 28. [Гегель Г.В.Ф. Философия истории. СПб., 1993. С. 64.]*

<sup>25</sup> О преемственности между традицией естественного права и Гегелем см. у Кроче: *Croce B. La nascita de l'istorismo // Revue de métaphysique et de morale. 1937. P. 606 ff.* Что весьма примечательно, эта статья не обсуждается в превосходном запоминающемся исследовании Робертса: *Roberts D.D. Benedetto Croce and the Uses of Historicism. Berkeley, 1987.* Убедительная попытка уничтожить разрыв между спекулятивными системами и историографией была предпринята Фейном: *Fain H. Between Philosophy and History. Princeton, 1973.* Та же тенденция имеется у Уайта (*White H. Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimore, 1973 [Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX в. / пер. с англ. под ред. Е.Г. Трубиной и В.В. Харитоновой. Екатеринбург, 2002]*) и Мунца (*Munz P. The Shapes of Time. Middletown, 1978.*)

## II. Стоицизм, эстетика и демократия

учным идеалам XIX века, то есть охотно отбросил свой первоначальный антистоицизм ради поисков эпистемологических условий возможности истинного исторического знания. И герменевтика (дильтеевского типа) была нацелена на выполнение (стоицистской) неокантианской эпистемологической программы. Подобную же схему мы находим в большинстве размышлений о природе историописания в XIX–XX столетиях. Историческая теория большей частью, за исключением введенного Хейденом Уайтом эстетистского нарративизма, представляет собой спор, в котором тщательно соблюдаются границы, установленные стоицизмом. Приведу два примера. Поведя атаку против Гегеля, Маркса и в целом спекулятивных философий истории и историцизма (не надо путать с его почти полной противоположностью — историзмом Ранке), Поппер заменил один вариант стоицизма другим, сциентистским<sup>26</sup>. Ведь как раз во имя науки Поппер (справедливо) критиковал сциентистские претензии историцизма. Несмотря на политически похвальные мотивы Поппера, его аргументация воспринимается так, будто он критикует плохую картину не за низкое качество живописи, а за то, что она лишена фотографической точности. Конечно, в свое время эта критика была полезна, однако она осуществлялась с ошибочных позиций. Находясь в несколько параноидальном настроении, можно было бы даже сказать, что действенность этой критики на практике скорее подтверждала ценность этой ошибочной (научной или стоицистской) точки зрения, общей для Поппера и его псевдонаучных противников. Не менее показательный пример дает сам Гадамер, чей хайдеггерианский тезис «Бытие, которое может быть понято, есть язык» (*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*) преподнес нам язык как исторический и социальный *tertium*. Поэтому даже явный эстетизм Гадамера в конечном счете не позволил ему избежать стоицистского основного кода. Наконец, хотя Уайт сделал больше любого другого теоретика для опровержения стоицизма в исторической теории, даже в его работах встречаются следы стоицизма<sup>27</sup>.

Что же сказать о политической философии? Если даже исторической теории, хотя она и есть философская рефлексия фундаментально антистоицистской дисциплины, как мы только что видели, редко удавалось высвободиться из объятий стоицизма, то того же можно ожидать и от политической философии. Мы не удивимся, обнаружив, что всех

<sup>26</sup> Только так называемая нарративистская традиция воздаст должное эстетическому характеру историописания. И даже здесь эстетизм иногда утрачивает отличие от стоицизма; поскольку тропология Уайта предлагает структуру, в которой всякое историописание может найти подобающее ему место, в эстетистском нарративизме Уайта можно усмотреть отчетливый стоицистский оттенок.

<sup>27</sup> См. введение к моей «Истории и тропологии».

политических теоретиков XVII–XVIII столетий, принимавших послышки философии естественного права, тогда как последняя явно черпала вдохновение в стоицизме, можно считать эпигонами стоицизма. Действительно, из-за стоицизма, который (как мы выше отметили) Дильтей уже находил у теоретиков естественного права того времени, они всегда искали стоицистские *tertia*, которые позволили бы политическому философу объяснить, обосновать и легитимировать государство, выводя его из (природы) отдельного гражданина, социального порядка, естественного состояния или любого другого *tertium*, какого только можно пожелать.

Возьмем, например, Гоббса и Руссо. В самой запоминающейся главе «Левиафана», посвященной представительству, Гоббс пишет о представителе (которого он называет *person artificiall* — искусственной личностью), что «собственником» его действий выступает тот, кого он представляет<sup>28</sup>. Признавая, что между лицом и выполняемыми им действиями имеется такое весьма тесное отношение, как собственность, Гоббс крепко связывает гражданина и суверенное государство. Вся дерзость теории Гоббса, несомненно, заключается в его попытке сделать эту связь как можно более крепкой. Далее, когда Руссо пишет знаменитые слова: «Наконец, каждый, подчиняя себя всем, не подчиняет себя никому в отдельности. И так как нет ни одного члена ассоциации, в отношении которого остальные не приобретали бы тех же прав, которые они уступили ему по отношению к себе, то каждый приобретает эквивалент того, что теряет» (*Enfin, chacun se donnant à tous ne se donne à personne; et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd*)<sup>29</sup>, — он представляет политический порядок как всего лишь удобную перегруппировку того, что потенциально уже присутствовало в дополитическом, естественном порядке. И нигде стоицистские *tertia* не нашли более четкого и влиятельного выражения, чем в идее народного суверенитета. Это понятие представляет собой метафору, указывающую на идеализированный фон, на котором мы можем свободно переходить от гражданина к государству и обратно.

Вопреки всей своей риторике, направленной против аисторических теорий естественного права, идеологии XIX–XX столетий не распрощались со стоицистскими *tertia*, которые тогда получали форму «истории» или «социологии», какой бы смысл ни вкладывался в эти слова. Когда Гегель увидел в Абсолютном духе конечное узнавание Разума в его субъ-

<sup>28</sup> *Hobbes T. Leviathan. L., 1970. P. 84, 90 (Everyman's Library). [Гоббс Т. Левиафан // Собр. соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 125.]*

<sup>29</sup> *Rousseau J.-J. Du contrat social. Paris, 1962. P. 244. (Classiques Garnier.) [Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре // Трактаты. М., 1969. С. 161.]*

## II. Стоицизм, эстетика и демократия

ективной форме в Разуме в его объективной форме, соответствующим этому политическим порядком было осуществление в истории стоицистского «правильного разума». Обратимся к мысли Маркса о том, что пролетариат в наше время призван быть творцом нового общественного порядка именно по той причине, что пролетариат сегодня стал субстанцией всемирной истории. Здесь творцы создают самих себя, они суть собственные действия и то, что ими производится. Это выглядит совершенно как историзированная версия теории Гоббса, согласно которой представляемое лицо есть «собственник» действий суверенного государства. В обоих случаях именно опора на стоицистский *tertium* лежит в основе кратчайшего пути к идеологическим целям.

Гегельянские и марксистские системы способствуют нашему пониманию природы стоицистской политической теории еще и в другом отношении. Отметим, что и Гегель, и Маркс пытались *объяснить* механизмы, создающие наш политический мир. Именно интерес к истории, отличавший их построения от предшествующих теорий естественного права, давал им, по их мнению, наилучшую возможность удовлетворить требованиям объяснения, которое они считали существенным моментом всякой политической теории. История давала им объяснение существующего политического порядка, его недостатков и того, как их можно будет устранить в будущем. В то же время историческая перспектива давала им *легитимацию* будущего более удовлетворительного и более справедливого политического порядка (или их понимания его). Их работы показывают, следовательно, до какой степени объяснение и легитимация идут рука об руку в стоицистской традиции политической теории. Очевидно, системы естественного права, созданные в XVII–XVIII столетиях, всегда были призваны служить той же цели. Так, для Гоббса стремление индивида к самосохранению прежде всего объясняет причины возникновения государства, но оно же служит легитимации «смертного Бога», Левиафана. И еще один пример: если вспомнить об Альтузии, именно его мысль о стремлении людей к симбиозу имела результатом и объяснение, и легитимацию государства другого типа. Во всех этих случаях предполагается, что легитимным может быть только государство, которое мы способны объяснить и понять.

Мы не случайно обращаем внимание на эту особенность стоицистской политической теории, поскольку далеко не очевидно, что легитимным может быть только государство, представляющееся прозрачным для объяснения. Объяснение и легитимация отнюдь не сопряжены: ведь несправедливость можно объяснить, но это не означает, что тем самым она получит легитимацию. Кроме того, здесь мы сталкиваемся с любопытным парадоксом, который уже заставляет усомниться в правомерности стоицистского стремления легитимировать путем

объяснения. Когда стоицистские системы (создаваемые на основе теорий естественного права или путем историзации того или иного вида стоицистского *logos spermatikos*) выросли в социальные науки или в некую форму историописания, легитимация некоего конкретного политического порядка вскоре завершилась. Конечно, можно было ожидать противоположного результата, а именно — что усиление *explicatio* приведет также к усилению *legitimatío*. Но если посмотреть, например, на развитие Адама Смита от «Теории нравственных чувств», основанной на естественном праве, к (прото)социально-научному «Исследованию о природе и причинах богатства народов», то выяснится, что в этой позднейшей работе легитимация действительно совершенно отсутствует, однако вместо нее появляется что-то другое. Ведь эконометрическая экспертиза, конечно, теперь уже не может приводить к (де)легитимации конкретного политического порядка (в целом), что всегда было целью стоицистской философии естественного права, но она может способствовать легитимации той или иной конкретной экономической политики, избегая при этом предписаний для всех других сторон общества. Особенно интересно в этом контексте то, как этот переход произошел в идейной эволюции Адама Смита, которая может служить примером развития социальных наук из стоицистских концепций естественного права. Как показал Шумпетер в своем не вполне благожелательном очерке экономической мысли Адама Смита, последнему в его лекциях по этике и нравственности (*sciences morales*<sup>30</sup> XVIII века) становилось все труднее осмысленно объединить материал в одном связном и всеохватывающем обзоре. В результате просто из практических (или скорее дидактических или риторических) соображений он решил, что в обзорных курсах лучше будет отделить экономику от этики. Так собственно и появилось «Исследование о природе и причинах богатства народов», а тем самым и современная экономика<sup>31</sup>. Следовательно, переход от стоицистской философии естественного права к экономике (и социальным наукам) и переход от телеологического к чисто инструментальному стоицистскому разуму (определивший природу социальных наук вплоть до наших дней) произошли вследствие распада стоицистского естественного порядка. Так усовершенствование объяснения подорвало неизменное стоицистское стремление легитимировать посредством объяснения. Но совершенная бесконфликт-

<sup>30</sup> *Sciences morales (фр.)* — гуманитарные науки. Понятие охватывает четыре рода наук: философские, социальные, филологические и исторические. — *Примеч. пер.*

<sup>31</sup> *Schumpeter J. History of Economic Analysis. L., 1951. P. 141, 142. [Шумпетер Й.А. История экономического анализа: в 3 т. / пер. с англ. под ред. В.С. Автономова. Т. 1. СПб., 2001. С. 180.]*



## II. Стоицизм, эстетика и демократия

ность этих изменений в идейном развитии Адама Смита, произошедших при очевидном отсутствии поддержки в виде какого-либо обдуманного (анти)стоицистского аргумента, заставляет нас понять, в сколь значительной мере современные социальные науки все же можно считать истинными наследницами стоицистской философии естественного права XVII–XVIII веков. Отсюда становится совершенно ясно, что появившееся в XVIII столетии понятие *sciences morales* остается в высшей степени уместным. Социальные науки на самом деле никогда не отказывались от стоицизма, но просто ради удобства они (как сделал Смит) ограничили свою эпистемологическую матрицу отдельными областями исследования, соответствующими разным социальным наукам. Тем самым они осмотрительно избежали проблем, с которыми неизбежно сталкивается стоицизм, спрашивая, как эти отдельные социальные науки с их областями исследования, результатами и т.д. могут сосуществовать после распада внутренне согласованного стоицистского социального или политического порядка. Эти трудные проблемы были тщательно скрыты от взгляда на интеллектуальном минном поле отношений между разными социальными науками, где опасности, подстерегающие исследователя, намного больше плодов, какие может принести его труд. Внутреннее эстетическое измерение социально-политической реальности сегодня спряталось в отношениях между отдельными социальными науками и сумело надежно укрыться там от всякого практического использования. Показательно, что подвергали себя реальному риску на этом минном поле всегда философы (обсуждая, например, методологический холизм и индивидуализм или теории рационального выбора), а не представители социальных наук. Сравним это с естественными науками, где взаимоотношения между, скажем, физикой и химией или медициной и биохимией активно исследуются самими учеными. Можно предположить, что социальные науки могут поддерживать существование только в том случае, если они встроены (каждая в отдельности) в некий скрытый стоицистский порядок, который забыт и отвергнут, как устаревшая метафизика, однако все еще остается весьма важной предпосылкой самой возможности социальных наук.

Кроме того, в социальных науках соединяется антистоицистское понимание невозможности рассуждать посредством каких-либо *tertium* от частей социально-политического порядка к его целостности — со стоицистской готовностью мыслить именно так применительно к тем сторонам этого порядка, которые их интересуют. Если стоицистская философия естественного права и объясняла, и легитимировала определенный политический порядок в его целостности, то социальные науки объясняют и легитимируют определенную политическую стратегию в своих частных исследовательских областях. И этот переход совсем

не так важен, как можно подумать, наблюдая обеспокоенную критику инструментального разума учениками Хабермаса, тем более что их неомарксистская выучка и одержимость пустым идеалом хабермасовского herrschaftsfreier Dialog<sup>32</sup> (идеальной языковой ситуации) делают их не меньшими стойками, чем их противники. Точнее говоря, главный водораздел проходит не между «хорошим» телеологическим разумом и «плохим» инструментальным, а между общим для обоих стоицизмом и противоположным, эстетическим пониманием политического порядка. А вывод, конечно, заключается в том, что политическая наука, всего лишь одна из социальных наук, служит слабой и неудовлетворительной заменой понимания нашего политического порядка, которое представлено эстетической традицией начиная с Макиавелли и развивается в этой книге.

Далее, если вернуться к критике стоицистской претензии легитимировать путем объяснения, отнюдь не очевидно, что, перерезав связи между легитимацией и объяснением, мы тем самым лишили бы термин «политическая легитимация» всех тех смысла и значения, какие хотели бы дать ему стоики: не столь претенциозные, но более практические альтернативы, такие как эффективность, здравый смысл, терпимость и просто приличие, могут с легкостью выполнить функции этого термина и действительно всегда выполняли их, по мнению обычных граждан, не приобретших стоицистских рефлексов. И, вообще говоря, весьма опасно слишком увлекаться теориями о понятии легитимности и о том, что составляет легитимный политический порядок, поскольку чем больше это понятие скрывается за теоретическими облаками, тем проще будет не вполне благонамеренным политикам злоупотребить им ради собственной выгоды. Примером тому служат идеологии, которые использовались тоталитарными вождями для легитимации своей политики. Поэтому радуется, что большинство людей никогда не озаботятся изучением языка политической философии, так что в современных западных демократиях замутнение рассудка понятием «политическая (не)легитимность» происходит разве что в довольно безвредных, по счастью, писаниях Ролза, Хабермаса и множества их учеников.

Этот союз *explicatio* и *legitimatío*, столь характерный для политического стоицизма, порождает и другой результат, который заслуживает нашего внимания. Оба понятия предполагают дихотомию между объяснением и тем, что объясняется, и между легитимацией и тем, что легитимируется. Иначе говоря, в существующем политическом порядке выделяется, с одной стороны, его конкретное и исторически случайное проявление, а с другой — то, что считается его (стоицистской) сущно-

<sup>32</sup> Herrschaftsfreier Dialog (нем.) — диалог, свободный от господства. — Примеч. пер.

## II. Стоицизм, эстетика и демократия

стью, которая служит политическому философу-стоику моделью для объяснения или легитимации первого (или для критики его легитимности). Стоицистская политическая философия существует благодаря этому эссенциализму и новременному различию между явлением и бытием, или между фундаментом и тем, что возводится на этом фундаменте. Этим может объясняться врожденное противостояние стоицистской политической философии и истории как сферы исторически случайного. По этой же причине необходимо рассматривать историю как область, где политический порядок начинает отклоняться от своей чистой, незагрязненной аисторической сущности. Руссо предлагает отличный пример: по его мнению, все, что поначалу чисто, определенно и согласно с собственной природой, обычно запутывается, размывается и ухудшается в ходе истории. Не менее характерно, что, когда история находит место в стоицистской политической философии, она сразу принимает здесь форму не академической истории, знакомой нам со времен Ранке, а спекулятивных построений вроде систем Гегеля и Маркса, где, как мы видели выше, исторически случайное было тщательно упаковано и объяснено всеохватывающей стоицистской разумностью исторического процесса.

Хотя дефекты того или иного политического порядка проявляются в основном на периферии этой системы, в немногих областях стоицистский эссенциализм столь же непродуктивен, как в политике (и истории). Стоицистский эссенциализм очень редко обнаруживает положительный интерес к тем бесчисленным мельчайшим и, казалось бы, незначительным изменениям, которые составляют развитие (или упадок) политической системы. И если бы он вообще заметил такие (исторические) изменения, то он, как Руссо, просто отверг бы их все разом одним общим и всеохватывающим суждением. Поэтому здесь тоже есть основание заменить стоицистское понятие «легитимность» более практическими альтернативами, такими как эффективность, приличие и прочие перечисленные выше, которые сосредоточиваются на этих бесчисленных мелочах, а не на том, точно ли политическая система отражает некую идеальную модель или абстракцию. Более того, как раз эссенциалистским редукционизмом стоицистской политической философии объясняется ее склонность пренебрегать собственной областью политики, которая очевидно должна располагаться в сфере исторического и случайного. Иными словами, пренебрежение этим измерением политической практики в случае стоицистской политической философии будет равноценно убеждению, что политическая философия должна *положить конец* политической практике. Политическая практика — история — рассматривается в стоицистской традиции как некая дополитическая стадия. Политику в истинном

смысле слова мы найдем только в осуществлении стоицистского порядка, определяемого *tertia*, но в то же время осуществление стоицистских *tertia* означает смерть всякой политики. Стоицистская политическая философия есть, следовательно, философия *завершения* политики, а не *работы* с политикой. Стоицистская политическая философия — фактически крайне *антиполитическая* философия, пытающаяся показать нам, как навсегда избавиться от политики и свести ее к чисто проповеднической фазе, которую мы, к сожалению, должны пройти на нашем пути к будущему постполитическому обществу.

### 3. ПОЧЕМУ ПОЛИТИКА ИСЧЕЗЛА В НАШЕ ВРЕМЯ?

Прежде чем приступить к более детальному исследованию *tertia* в стоицистской политической философии, обратимся к решению, которое можно дать сейчас нашей первой проблеме — проблеме исчезновения политического предмета. Здесь следует отметить, что цель и логика, заложенные в политических *tertia*, ведут в конечном счете к исчезновению политического предмета и той ясности, с какой политический предмет выделяется на фоне *tertia*. Ведь задача этих *tertia* — сделать все в политическом универсуме насколько возможно сравнимым и соизмеримым со всем другим. Иными словами, *tertia* естественно стремятся подавить родовые различия между гражданином, социальным порядком и государством — то есть именно то, что стоит на кону и выступает предпосылкой всякой политики. И эта тенденция получила подкрепление благодаря идеологическим спорам двух последних столетий. Ведь эти споры по большей части шли и должны были идти о природе *tertia*, о том, как можно понимать гражданина, социально-исторический порядок и государство в терминах друг друга, а потому скрывали от взгляда все то, что могло сопротивляться давлению *tertia*.

Таким образом, и это существенно важно, идеологические споры побуждали *tertia* отказываться от их прежней скромной, хотя и важной роли второго плана и все более настойчиво выходить на авансцену. Именно это постепенное перемещение *tertia* с заднего плана вперед привело к тому, что политический предмет утратил собственную идентичность и четкие контуры, дало нам политическую реальность, состоящую только из фона, и уничтожило все, что могло бы помещаться на этом фоне. Этому процессу способствовали и более прозаические факторы, такие как рост населения и повышение уровня его грамотности, усиление власти государства и активизация контактов между людьми, возросшее использование денег (наряду с языком, пожалуй, парадигмального и наиболее успешного *tertium*, к которому мы

## II. СТОИЦИЗМ, ЭСТЕТИКА И ДЕМОКРАТИЯ

вернемся в следующем разделе) и последнее, но оттого не менее важное, — революция в средствах связи в XIX–XX веках, вызвавшая, в частности, стирание чисто физических границ между правителем и управляемыми, между государством и обществом, а значит, и исчезновение политического предмета. Короче говоря, именно победа стоицистских *tertia* предопределила исчезновение политического предмета. Эта победа заставила его исчезнуть, и не путем сведения этих элементов друг к другу — ведь ключевое понятие стоицизма есть соизмеримость, а не редукционизм, — а путем размывания контуров и границ этих элементов.

Постепенное испарение политической сферы имело несколько частных последствий. Оно привело к деполитизации политики и государства. Точнее, политика и государство в его антистоицистской, эстетической, или макиавеллиевской, форме постепенно были вытолкнуты в квазитрансцендентальное положение — положение, в котором государство, подобно трансцендентальному «я», никогда не может осознать себя. Ведь трансцендентальное «я», как писал Кант, сопровождает всякую нашу мысль, но никогда не бывает *предметом* нашей мысли. Политический предмет стал присутствовать негативно, то есть политика отныне, как правило, стала проявлять себя деполитизированно, как если бы все решения, которые принимает государство и которые могут оказывать глубокое влияние на нашу жизнь, были вовсе не политическими решениями, а действиями какого-то анонимного, неизвестного лица или существа, которые мы можем воспринимать лишь так же, как капризы погоды. Вместо правительства мы имеем бюрократию, поскольку такая трансцендентализированная и антиполитическая политика обычно выступает именно под маской бюрократии. В бюрократии зримость эстетической, макиавеллианской политики трансцендентализировалась и сменилась невидимостью бюрократической анонимности и общей трансцендентальной политической субъективностью. Джин Коэн и Эндрю Арато подытоживают мысли Ханны Арендт о бюрократии следующим образом:

Если тирания есть «правление, не обязанное отчитываться о себе», то бюрократия, как «правление Никого», заходит дальше: оно скрывает агентов, которые могли бы быть подотчетными. Такова, полагает Арендт, ситуация в современных государствах всеобщего благосостояния, где демократия, которая прежде понималась как общественное участие, стала пониматься как достижение целей общественного благосостояния с использованием наиболее эффективных административных средств<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> *Cohen J.L., Arato A. Civil Society and Political Theory. Cambridge, Mass., 1992. P. 186. [См.: Коэн Дж.Л., Арато Э. Гражданское общество и политическая теория / пер. с англ. И.И. Мюрберг и др. М., 2003. С. 262.]*

Именно этот переход от правительства к бюрократии сделал политику трансцендентальной и тем самым недосыгаемой для нас. В результате сегодня мы можем голосовать, обсуждать политику и писать о ней; мы вполне можем испытывать недовольство и желания, которые могут быть даже одинаковыми у всех; но тем не менее политика разыгрывается невозмутимо и безразлично, как гроза, не ведающая об этих недовольстве и желаниях. Кроме того, мы не должны обвинять отдельную категорию или группу в современном демократическом обществе в смерти или желании смерти политики. Мы все творцы и жертвы этого процесса. Избиратели, граждане, политики, государственные служащие и сами бюрократы — все жертвы этого процесса; мы все подобны муравьям, карабкающимся по большому камню, и даже наши общие усилия не подвинут этот камень ни на миллиметр.

Сколь же велико отличие от государства XIX — начала XX века: хотя сегодня мы можем не соглашаться с его целями и многими отдельными решениями, приходится с завистью признать, что это государство еще обладало способностью «разрезать мир на его естественные составные части». Трансцендентализация политики дала нам мир кафкианских возможностей, мир, где каждым управляют, где даже мельчайшие детали нашей жизни учитываются и, однако, вроде бы никто не правит. Не случайно я сравнил нынешнюю деполитизированную политику с нашим полным бессилием перед капризами природы: трансцендентализируя себя, стоицистская политическая философия всегда черпала образец в природе. Если, как было сказано выше, стоицистская политика видела свою «естественную» цель в том, чтобы положить конец политике, то нас не должно удивлять, что это привело к политике, которая противостоит нам с неумолимостью природных процессов. Отсутствие действующего лица — основное свойство таких процессов, характерное и для такого рода политики. Очевидно, политическая философия (или наука о политике), берущая за образец природу, может приводить только к натурализации, то есть к деполитизации политики. Метафора природы стала настоящей реальностью и оказалась возмездием для политики, а не условием ее существования.

Социальные науки, строящие исторический, социальный и политический мир по образцу природы, представляют нам царство политики, управляемое неумолимыми социальными законами, которые мы в лучшем случае можем использовать в тесных рамках инструментального разума. Эта тенденция родственна трансцендентализации политики и исчезновению политического предмета. Наша склонность мыслить социально-политическую реальность в терминах социальной науки и видеть в предписаниях последней самое надежное руководство для политического действия внесла свой вклад в «натурализацию» этой реаль-

## II. СТОИЦИЗМ, ЭСТЕТИКА И ДЕМОКРАТИЯ

ности. В этом надо видеть урок политическим философам. Ведь социальные науки в общем и политическая наука в частности представляют собой фактически социально-научное выражение или отражение стоицистской политической философии, и поэтому мы можем ожидать, что они будут нашими лучшими проводниками в поисках ответа на вопрос о практических последствиях такой политической философии. Можно ли найти лучший ключ к лабиринту нашей современной политической реальности без политического предмета, нежели то, что внесло столь большой вклад в ее построение?

Действительно, современная политическая наука ясно и откровенно показывает, каковы практические последствия принятия стоицистской политической философии и каким будет наш политический мир, если мы позволим социальным наукам (и соответствующей ментальности) и особенно политологии руководить нами. В авторитетном исследовании «Политические теории современного правления» Питер Селф сосредоточивается на двух таких последствиях, важнейших, по его мнению: на том факте, что мы более не способны провести границу между государством и обществом; и на росте правительственной бюрократии. Селф пишет: «И правительству, и группам интересов может быть выгодно тесное сотрудничество при принятии решений и их проведении в жизнь»<sup>34</sup>. Столь тесное сотрудничество государства и групп интересов с точки зрения таких политологов, как Селф, привело к размыванию контуров государства. Поэтому они предложили понятия корпоративистского и интервенционистского государства, которые должны были объяснить постепенное растворение государства в социальном порядке<sup>35</sup>.

Конечно, я здесь не хочу сказать, что идеи, предложенные политической наукой, привели к (а не просто способствовали) исчезновению политического предмета (хотя современный фукианский социальный и политический порядок можно назвать, пожалуй, результатом приложения социально-научных моделей, а не политического решения). Я ограничусь здесь указанием на соучастие социальных наук, с одной стороны, и стоицистских политических концепций — с другой. Ведь следует отметить, что тезис о растворении государства, которое есть главный

<sup>34</sup> *Self P. Political Theories of Modern Government: Its Role and Reform. L., 1985. P. 111.* О власти см.: *Beus J. W. de, Doorn J.A.A. van. De interventiestaat. Meppel, 1984.*

<sup>35</sup> Два понятия — корпоративистского и интервенционистского государства — тесно связаны друг с другом: если государство есть институт, который может претендовать лишь на то, чтобы быть *primus inter pares* [первый среди равных (*лат.*). — *Примеч. пер.*] в сравнении с другими институтами, термин «вмешательство» прекрасно определяет границы его власти. См.: *Beus J. W. de, Doorn J.A.A. van. De interventiestaat. Meppel, 1984.*

политический агент в публичной сфере, с таким оптимизмом и глубоким удовлетворением выдвинутый политологами вроде Селфа, имеет смысл только на фоне гоббсовской или руссоистской концепции суверенного государства. Грубо говоря, политическая наука обязана своим существованием нашей неосознанной привязанности к стоицистскому государству, а своим исследовательским полем — вполне реальному разрыву между стоицистским государством и реальным. Как в психоаналитической терапии, исследование этого разрыва обычно подталкивало реальное государство в направлении его стоицистской модели. Итак, стоицизм породил государство, постепенно растворившееся в обществе, и политическую науку, имеющую все возможности дать детальный отчет об этой эволюции, поскольку она основывается на тех самых стоицистских посылах, которые привели к исчезновению государства, причем итог этот тем более впечатляющий, что, все больше становясь невидимкой, государство dorосло до размеров, по сравнению с которыми бледнеет даже Гоббсов Левиафан.

Возвращаясь ко второму последствию у Селфа — росту правительственной бюрократии, следует добавить еще одно соображение к тезису о связи социальных наук и исчезновения политического предмета. Критикуя более давние теории бюрократии, принадлежащие, например, Максу Веберу и Вудро Вильсону, где бюрократия еще рассматривается как инструмент, подконтрольный централизованной власти, современные политологи, такие как Селф, исследуют преимущественно ослабление способности политических лидеров управлять бюрократией и контролировать ее сверху по всей вертикали<sup>36</sup>. Бюрократия — это болезненный нарост, который достиг сегодняшних размеров и сложности благодаря характерному стоицистскому нежеланию признать эстетический разлом между государством, с одной стороны, и обществом и гражданином — с другой. Стоицизм всегда стремится к непрерывности, гладкости, линейности, к размыванию контуров; он всегда воспринимает разрывы, разломы, трение и пустоты как личный вызов. Очевидно, это должно сильно стимулировать рост правительственной бюрократии. Ведь именно бюрократию мы обнаруживаем в пустоте между представляемым (избирателем) и представителем (государством) и именно она должна регламентировать их контакты (за единственным исключением самого голосования) вплоть до мельчайших (стоицистских) деталей. Бюрократия — конкретная институциональная форма стоицистских *tertia*, то, где они материализуются и институционализируются. Опять же мы можем наблюдать здесь поразительное избирательное сродство между борьбой бюрократии с разрывами и сциентизмом социальных наук, в которых истина — соответствие между истинным суждением

<sup>36</sup> *Self P. Political Theories. P. 141.*



## II. СТОИЦИЗМ, ЭСТЕТИКА И ДЕМОКРАТИЯ

и его референтом — есть когнитивный эквивалент стремления бюрократии к непрерывности. В обоих случаях разломы, противоположности и конфликт — все то, что как раз и составляет суть политики, — вытесняется на обочину. Вот почему стоицизм выступает общей основой для политической науки и для бюрократизации того, что некогда было политикой.

Результат стоицистской политической философии и ее политической практики кратко сформулировал Майкл Уолцер: «В современных западных обществах власть рассредоточена, но не так, как того хотелось демократам; она не перешла к гражданам, которые спорят, голосуют и тем самым определяют политику центрального правительства. Граждане и правительство вытеснены одинаково»<sup>37</sup>. Стоицистская политическая философия всегда стремилась положить конец политике посредством *tertia*, «вытеснить» политику, и в каком-то смысле ей это удалось. Политическая власть, политические вопросы, политический предмет растворились в стоицистском порядке, как капля чернил в стакане воды.

Как можно повернуть вспять этот процесс? Этот вопрос будет интересовать нас в следующих двух разделах.

### 4. О ПРИРОДЕ СТОИЦИСТСКИХ ТЕРТИА И ИХ ПОСЛЕДСТВИЯХ

До сих пор я воздерживался от специального обсуждения природы *tertia*. Мы выяснили, что они могут принимать много форм, выступая как потребность индивида жить в симбиозе со своими ближними, о которой писал Альгузий, как Гоббсов инстинкт самосохранения, как близкое к нему Спинозовское *conatus sese perseverandi*<sup>38</sup>, как жалость у Руссо, практический разум у Канта, история у Гегеля и Маркса и т.д. А сегодня мы стали свидетелями поразительного возрождения утилитаризма — в виде количественной теории моральных и политических проблем.

Но, сколь бы разнообразны ни были *tertia*, все же можно обнаружить определенную логику в их развитии в последние столетия. Природа этой логики определяется задачей, которую *tertia* были призваны решить. Как мы видели, их роль — обеспечивать соизмеримость всех различных элементов, составляющих политический порядок, и потому они постепенно развивались во все более сложную и совершенную сеть,

<sup>37</sup> Walzer M. The Politics of Michel Foucault // Foucault: A Critical Reader / ed. by D.C. Hoy. Oxford, 1986. P. 53.

<sup>38</sup> *Conatus sese perseverandi* (лат.) — стремление к самосохранению. — Примеч. пер.

протянувшуюся за элементами политического порядка. И действительно, мы наблюдаем такое развитие, моментами которого были *conatus sese perseverandi* Гоббса и Спинозы, просвещенный эгоизм «Басни о пчелах» Мандевилля, утилитаристская максимизация полезности, правила нравственности у Руссо и Канта, наконец — историзированные *tertia* Гегеля (разум) и Маркса (классовая борьба). Можно надеяться, что однажды история *tertia* будет написана; я убежден, что более детальное изложение этой истории будет в высшей степени поучительным. Безусловно, такая история могла бы углубить наше понимание сегодняшней непростой политической ситуации.

Более сложными, нежели все эти *tertia* из прошлого, оказываются, однако, те, благодаря которым стоицистская политическая теория достигла своего *nec plus ultra*<sup>39</sup> в наши дни. Я имею в виду деньги и язык. Первые функционируют в качестве *tertium* в нашей политической практике, которая почти полностью сведена к экономическим вопросам. Деньги оказались оптимальным *tertium* и почти идеальным общим основанием для всякого политического предмета нашего времени, какой только можно вообразить; кроме того, деньги доставляют политикам наилучший инструмент для калькуляции осуществления всякой успешной попытки примирить политические противоречия, существующие в обществе. Главной задачей демократии всегда было примирение таких политических разногласий<sup>40</sup>. К тому же, в соответствии с процессом, описанным в предыдущем разделе, *tertia* обыкновенно утверждают себя за счет политического предмета. Этим объясняется, почему в наших западных демократиях политика почти полностью свелась к обсуждению экономических программ и почему политическая теория имеет дело главным образом с проблемами распределения дохода (такова, например, англосаксонская политическая философия, которую мы связываем с именем Ролза). Деньги дают политическому теоретику язык, который позволяет свободно двигаться через все области политической реальности, и они — язык, который делает соизмеримыми все встречающиеся там объекты.

Это может углубить наше понимание природы отношений между современной англосаксонской политической философией и ее континентальным эквивалентом. Ведь в то время как англосаксонская политическая философия искала язык, о котором мы только что сказали, континентальная политическая философия в согласии со своими традиционными трансценденталистскими навыками предпочитала

<sup>39</sup> *Nec plus ultra* (лат.) — последний рубеж, предел, крайняя степень. — *Примеч. пер.*

<sup>40</sup> В следующей главе будет показано, что демократия появилась в начале XIX века в основном для примирения политических конфликтов.

фокусироваться на самом языке. Точнее, для англосаксонской политической философии политическая реальность как таковая сохранила свой естественный приоритет, и философы стали искать наиболее подходящий язык, для того чтобы воздать ей должное. В конечном счете им оказался язык экономики. Континентальные политические философы, в свою очередь, осознавая, что язык есть трансцендентальное условие возможности политического «знания», начали исследовать язык, правда, не обязательно язык экономики. Можно сказать проще: если англосаксонская политическая философия предпочла эмпиристское определение *tertium*, то континентальная философия больше интересовалась их трансценденталистским определением. Таким образом, язык оказался *tertium*, который в континентальной философии выступает очевидным эквивалентом *денег*, и этим объясняется, почему склонность политической философии растворяться в *tertium* дала нам не один и не более двух, а именно два *tertium*, и почему этими двумя *tertium* оказались деньги и язык. Если рассматривать язык как *tertium comparationis*, то образцовый пример дает Фуко, представляющий язык, «дискурс», как своего рода фрейдистскую социальную норму, которая интериоризировалась в наше «сверх-я» и таким образом к настоящему времени сплела тончайшую сеть для передачи политической власти. А главная мысль Фуко заключается в том, что «дискурс» смог стать самым могущественным политическим агентом, поскольку мы никогда не воспринимали его в этом качестве. Иными словами, мы считаем его простым *tertium*, тогда как на самом деле этот *tertium* стал высшим политическим агентом и постепенно, начиная с эпохи Просвещения, вобрал в себя политическое.

Тем не менее лингвистическая модель политики — вовсе не новомодное (французское) изобретение XX века. Уже Гоббс понимал значение языка для политики<sup>41</sup>, а спустя 100 лет, в конце XVIII века, Гердер высказал оригинальное предложение использовать язык как модель для законодательства. Язык обладает универсалистским измерением, поскольку он позволяет людям общаться друг с другом; но язык еще и близок индивиду, поскольку позволяет ему выразить свою индивидуальность. Следовательно, язык творит чудо — примиряет общее и индивидуальное; в языке они сосуществуют в совершенной гармонии. Если право и государство подобны языку, согласно Гердеру, то наша самая острая политическая проблема должна быть решена<sup>42</sup>. Очень похожую мысль

<sup>41</sup> *Hobbes T. Leviathan. P. 369. (Chap. 4.) [Гоббс Т. Левиафан // Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 21]; Danford J.W. Wittgenstein and Political Philosophy. Chicago, 1978. P. 16–73.*

<sup>42</sup> *Barnard F.M. Herder's Social and Political Thought. Oxford, 1965. Chap. 3.*

высказал Майкл Оукшотт, хотя он и не упоминает Гердера<sup>43</sup>. Однако, когда я представляю здесь язык как один из двух предельных *tertia*, я имею в виду только его роль в современной политике и политической теории. Точнее, обсуждая язык в данном контексте, я подразумеваю, в частности, любое из следующих пониманий его: «речь» у Ханны Арендт, «моральный и политический язык» у Оукшотта, «письмо» Деррида (если мы хотим усмотреть у него политическую философию), «дискурс» или даже «истину» в размышлениях Фуко о власти, «политические словари», исследуемые Пококом, «речевые акты», обсуждаемые Квентином Скиннером, «коммуникативное действие» и «идеальную языковую ситуацию» Хабермаса, «фигуральный язык» в понимании Хейдена Уайта и, наконец, язык, поскольку он был приспособлен к нуждам политической философии множеством не столь известных авторов, таких как Шапиро, Харви Браун, Лемерт или Долмейр<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> По мнению Оукшотта, моральная и политическая практика «составляют национальный язык разговорного общения» (*Oakeshott M. On Human Conduct. Oxford, 1975. P. 63*). В точности как Гердер, Оукшотт наделяет моральный и политический язык способностью как обеспечивать моральную и политическую коммуникацию, так и формировать нас самих в качестве моральных и политических существ. Первую способность Оукшотт называет «самораскрытием», а вторую — «самоосуществлением».

<sup>44</sup> См., например: *Arendt H. The Human Condition. Chicago, 1958. P. 4* [*Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни / пер. с нем. В.В. Библихина. СПб., 2000. С. 10*]; *Oakeshott M. On Human Conduct. Oxford, 1975. P. 63 ff*; *Derrida J. Préjugés — devant la loi // La faculté de juger. Paris, 1985*; *Foucault M. Power/Knowledge. N.Y., 1980*; *Pocock J.G.A. Verbalizing a Political Act // Language and Politics / ed. by M. Shapiro. Oxford, 1984*; *Pocock J.G.A. Languages and Their Implications: The Transformation of the Study of Political Thought // Id. Politics, Language and Time. N.Y., 1973*; *Skinner Q. Meaning and Understanding in the History of Ideas // History and Theory. 1969. No. 8. P. 3 ff.*; *Skinner Q. Conventions and the Understanding of Speech Acts // The History of Ideas / ed. by P. King. L., 1983. P. 259 ff.*; *White H.V. Tropics of Discourse. Baltimore, 1978*; *White H.V. The Content of the Form. Baltimore, 1987*; *Edelman M. Constructing the Political Spectacle. Chicago, 1988*; *Schapiro M.J. Reading the Postmodern Polity: Political Theory as Textual Practice. Minnesota, 1992*. Показательны для лингвистической политической философии также статьи сборника: *What Should Political Theory Be Now? / ed. by J.S. Nelson. Albany, 1983*. Ю. Хабермас (*Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1–2. Frankfurt am Main, 1982*) стал источником вдохновения для целой плеяды политических исследований. См., например: *Dryzek J.S. Discursive Democracy: Politics, Policy and Political Science. Cambridge, Eng., 1990*, а также огромную, напоминающую динозавра работу Коэна и Арато: *Cohen J.L., Arato A. Civil Society and Political Theory. Cambridge, Mass., 1992* [*Коэн Дж.Л., Арато Э. Гражданское общество и политическая теория. М., 2003*]. Есть и другие репрезентативные работы: *Language and Politics / ed. by M. Shapiro. Oxford, 1984*; *Lemert C.C. Sociology and the Twilight of Man. Carbondale, 1979*; *Brown R.H. Society as Text: Essays on Rhetoric, Reason and Reality. Chicago, 1987*; *Dallmayr F. Language and Politics. Notre Dame, 1984*. Конечно, названные работы — лишь капля в море.

## II. СТОИЦИЗМ, ЭСТЕТИКА И ДЕМОКРАТИЯ

Здесь, между прочим, обнаруживается удивительный парадокс. Ведь хотя на первый взгляд традиционные вопросы политической философии, государство и политическая власть, вроде бы должны быть ближе к деньгам, чем к языку как альтернативному *tertium*, мы с удивлением замечаем, что, напротив, философы — приверженцы лингвистической политической философии всегда были более чувствительны к вопросам, касающимся государства и политической власти. Напротив, политические философы, занимающиеся «финансовыми проблемами», например вопросом о справедливом распределении дохода, обычно игнорируют наличие государства и проблему политической власти. Различие между Фуко (язык) и Ролзом (деньги) в этом отношении показательно. Мне трудно объяснить этот невероятный расклад в современной политической философии. Единственное объяснение, которое приходит мне в голову, заключается в том, что англосаксонская политическая философия разделяет либеральное недоверие к государству, тогда как континентальная философия с ее гегельянскими и марксистскими традициями всегда гораздо лучше осознавала роль государства в обществе. И, очевидно, континентальная одержимость трансцендентализацией философских проблем (которую мы обсуждали чуть выше) только усугубила эту парадоксальную ситуацию. Неизменное обыкновение континентальной политической философии — говорить в самом абстрактном и непрактическом духе о самых конкретных и настоятельных политических проблемах, тогда как англосаксонская политическая философия обладает не менее вкоренившейся склонностью делать обратное, сводить политические абстракции к простейшему уровню, представляя тривиальными все сложности правления. Политические философы поступили бы разумно, если бы занялись поисками *juste milieu* между этими двумя традициями и стали говорить конкретно о сложных и абстрактных вопросах (историки могли бы научить их этому).

Должен подчеркнуть: из сказанного вытекает, что нам не следует рассматривать современную увлеченность политики и политической теории деньгами и языком как выражение неприемлемого «материализма» (применительно к деньгам) или непрактичного «идеализма» (применительно к языку). Весьма характерно, что обычно мы связываем деньги и язык с этими двумя традиционно противоположными крайностями — с материализмом и идеализмом! Ведь деньги и язык заняли свое место в политике и политической философии по той единственной причине, что их роль как современных *tertia* стала необходимым конечным результатом долгого исторического развития этих *tertia*. Поэтому мы не должны удивляться ни центральной роли денег и языка в современном мире и в современной политической теории, ни поголовной убежденности современных политических философов в том, что экономика

и риторика — наше последнее прибежище, если мы пытаемся овладеть политической реальностью. Поскольку они отлично приспособлены к роли самых совершенных *tertia*, между ними, очевидно, должно существовать глубокое избирательное сродство (его природа была обозначена чуть выше). На существование этого сродства остроумно указал Дэвид Лодж в занимательном романе «Хорошая работа», когда один из героев (который бросил литературоведение ради игры на бирже) делает следующее плодотворное наблюдение: «Это не бизнес, — сказал Чарлз, — дело не в продаже и покупке настоящих товаров. Здесь все на бумаге или на мониторе компьютера. Здесь все абстракция. И у нее свой, довольно соблазнительный жаргон: арбитражист, отсроченный фьючерс, свободно колеблющийся курс. Это напоминает литературоведение»<sup>45</sup>. Действительно, парадоксы деконструктивистской концепции языка и значения, видимо, имеют параллели в парадоксах стоимости в современной экономической реальности. Глубоко справедливо предположение Лоджа, что философия языка (или литературная теория) и экономика в наши дни стали естественными эквивалентами друг друга, и именно развитие политического предмета объясняет тот занятный факт, что эти две столь явно различные дисциплины вдруг обнаружили так много общего. Знаменитое *il n'y a pas dehors texte*<sup>46</sup> деконструктивистов имеет финансового двойника в огромных потоках капитала, которые в отрыве от реальной экономики движутся по миру, чем, по-видимому, исключается возможность всякого предсказания, основанного на экономической реальности, и порой они могут опрокинуть национальные экономики масштаба экономики Великобритании<sup>47</sup>.

Как будет показано в следующем разделе, механизм, стоящий за этими потоками капитала, всегда одинаков: деньги становятся в некотором роде самореференциальными (что напоминает самореференциальность, которую деконструктивисты всегда любят приписывать языку или тексту) и могут создавать противоположность в самих себе, которая может быть источником прибыли для инвестора. Но этот процесс не лишен иронии. Ведь возможные прибыли зависят от суммы инвестированных денег, от того, во что они вложены, и от способности инвестора достаточно быстро реагировать на возможности, предлагаемые рынком. Складывая эти три фактора, мы поймем, почему компьютеризация финансовых рынков и возросшая доступность всех рынков привели ко все большим объемам денег, перемещающихся со все большей

<sup>45</sup> Lodge D. *Nice Work*. L., 1989. P. 153.

<sup>46</sup> *Il n'y a pas dehors texte* (фр.) — нет ничего вне текста. — *Примеч. пер.*

<sup>47</sup> Конечно, я имею в виду спекуляцию против британского фунта осенью 1992 года, которая вынудила Нормана Ламонта вывести фунт из Европейской валютной системы (European Monetary System, EMS).

## II. Стоицизм, эстетика и демократия

скоростью, и ко все меньшим шансам получить прибыль в глобальной финансовой экономике, которая имеет все меньше точек соприкосновения с реальным миром промышленности и торговли. Этим также объясняется, почему поведение этих потоков капитала совершенно непредсказуемо. Ведь шансы получить прибыль, которые могли бы быть созданы правильным предсказанием, сразу же используются и тем самым уничтожаются в соответствии с известным механизмом — если все знают, что определенная инвестиция дает шансы извлечь прибыль, то эти шансы соответственно уменьшаются. Следовательно, компьютеризация и огромные объемы денег, вовлеченные в глобальные потоки капитала, автоматически обесценивают всякий экономический анализ их поведения.

Вот почему, как недавно объяснил Миллман, участие в этих потоках капитала, управляемых финансовой сетью, вдохновляется скорее хеджированием, чем спекуляцией. Компании используют эту финансовую сеть не для спекуляции, а, напротив, для покупки гарантий возможности продать или купить определенную валюту по определенной цене в определенное время. И далее Миллман пишет: «Компания, которая не сделала *ничего* для управления своими финансовыми рисками, и есть самый откровенный спекулянт, поскольку она аккумулирует все риски»<sup>48</sup>. Следовательно, эти огромные потоки капитала, значительно превосходящие общую сумму денег, участвующих по всему земному шару в транзакциях для покупки товаров и услуг, оказываются, метафорически выражаясь, скорее зонтиком, защищающим нас от дождя, нежели ведром для сбора дождевой воды. Экономический анализ всегда будет (само)обесцениваться немедленным использованием знания, полученного в результате экономического анализа.

Экономика больше не представляет собой науку, которую правильно было бы характеризовать как систематическую попытку понимания определенного аспекта социально-экономической реальности при помощи или в терминах определенных *tertia*, поскольку сегодня эти *tertia* стали самореференциальными. А это означает конец экономики как эмпирической социальной науки, которая может направлять нас в наших действиях. Можно выразить это в форме «ловушки-22», парадигмы, характерной для очень многого в современных демократиях: либо мы строго следуем рекомендациям экономистов, но тогда сталкиваемся с ситуацией, противоречащей метафоре «невидимой руки» Адама Смита, либо мы не следуем их рекомендациям, но в этом случае будем наказаны так, как предсказывают учебники. Учебники правильны лишь в том случае, если могут быть, так сказать, «использованы против нас». Современная экономическая реальность дарует нам мир, совершенно

<sup>48</sup> Millman J. *The Vandal's Crown*. N.Y., 1995. P. 178.

неподконтрольный нам и весьма напоминающий средневековый мир *Fortuna imperatrix mundi*<sup>49</sup>, который будет нашей отправной точкой в четвертой главе. И, конечно, «хеджирование» как защита от валютных рисков очень напоминает политическое открытие Макиавелли, который заключил, что мы не так уж беспомощны перед прихотями богини Фортуны<sup>50</sup>, хотя средневековые люди думали иначе.

Кроме того, как уже отмечалось в связи с цитатой из Лоджа, если подумать о том, как Деррида читает тексты, можно заметить подобное же непредсказуемое распределение потоков значения по поверхностям языка и текста. В обоих случаях эти предельные *tertia* стоицистского периода, язык и деньги, похоже, хотят породить новый *tertium*, или, по крайней мере, мы чувствуем, что вынуждены искать его, тогда как, кажется, этот новый *tertium* уже не может высвободиться из старого, хотя раньше это было возможно. Нет ничего за деньгами и языком, как и *вне* их. Здесь поиски все более совершенных *tertia*, видимо, пришли к концу. И вместе с этим политический предмет исчез или, скорее, был поглощен своим фоном. Ведь, хотя поначалу можно было ожидать обратного, эти самые совершенные *tertia* не делают возможной наиболее точную формулировку политического предмета, а, наоборот, выражают окончательную *потерю* им своих контуров. Сходным образом облака теряют отчетливые очертания, когда мы приближаемся к ним, и мы видим их *меньше* именно потому, что видим их *лучше*. Иными словами, эти предельные *tertia* вполне могут казаться нам идеальными, поскольку теперь все сделалось соизмеримым со всем другим, но по этой же причине мы перестали замечать все различия и трения, которые образуют сферу политики. Здесь мы видим еще одну иллюстрацию старой истины, что то, что кажется идеальным, в сфере политики превращается в полную противоположность. Эту известную, но поразительную мысль Витгенштейн однажды выразил с помощью суггестивной метафоры: «Оно [требование чистоты] заводит нас на гладкий лед, где отсутствует трение, стало быть, условия в каком-то смысле становятся идеальными, но именно поэтому мы не в состоянии двигаться. Мы хотим идти: тогда нам нужно трение. Назад, на грубую почву!»<sup>51</sup>

Итак, трение — вот что нам нужно, только трение может дать нам реальность, на которую мы можем указать и которая уже не исключи-

<sup>49</sup> *Fortuna imperatrix mundi* (лат.) — Фортуна — повелительница мира. — *Примеч. пер.*

<sup>50</sup> Более детальный анализ макиавеллиевского противопоставления *Fortuna* и *virtù* см. в гл. IV, разд. 2 наст. изд.

<sup>51</sup> *Wittgenstein L. Philosophical Investigations. Oxford, 1974. Section 107. [Витгенштейн Л. Философские исследования // Философские работы / пер. М.С. Козловой, Ю.А. Асеева. М., 1994. Ч. 1. С. 126.]*



тельно самореференциальна. Кроме того, трение и есть то, чем всегда занималась и будет заниматься политика; ведь только в трении политический предмет выделяется на фоне *tertia*, только трение (как подсказывает метафора Витгенштейна) дает нам в политике точку приложения усилий и вообще делает возможным содержательное политическое действие. Когда нет трения, мы можем делать все движения, которые должны были бы двигать нас вперед, однако мы обречены вечно оставаться на одном месте. Политическое действие требует трения, и наоборот. Ведь трение в политике всегда происходит из политического действия. Только политическое действие по-настоящему «создает различие» (и потому вызывает трение) в политической реальности, то есть различие между ситуацией до политического действия и ситуацией, возникающей вследствие этого действия. Таков в политике аналог ходьбы, о которой идет речь в метафоре Витгенштейна.

Теперь спросим: «Кто действует?», — или, скорее: «Кому или чему мы должны приписать то политическое действие, которое “создает различие” в политике?» На первый взгляд, это не трудный вопрос, спрашивается много правдоподобных ответов. Например, с точки зрения либерализма основными политическими агентами следует считать отдельных граждан или политиков; с точки зрения марксизма эту роль играют экономические группы или интересы. Мы должны отметить, что в обоих случаях мы все еще имеем дело с сущностями, пребывающими *вне* (политического) языка. Язык и реальность еще отчетливо различаются в этих двух примерах, и именно политическая реальность (а не тот или иной факт о языке) будет играть решающую роль в споре либералов и марксистов. Переход от либерального тезиса к марксистскому произошел главным образом потому, что марксисты полагали, что последний больше соответствует самой политической реальности, каковой она представлялась, или, точнее, тому, как эту политическую реальность следует объяснять. Ведь, согласно марксистам, объяснение происходящего в политической реальности в терминах намерений и действий отдельных людей — значительно менее удовлетворительное, чем объяснения с применением фразеологии классовой борьбы. Следовательно, перспектива объяснения (и того, что мы признали в конце второго раздела его ближайшим политическим родственником, — понятия «легитимность») стимулировала процесс децентрирования, еще дальше отодвинувшего реального политического агента от либерального просвещенческого индивида, который еще мог верить, что полностью контролирует свои поступки. Объяснение и легитимация работали как *vis a tergo*, действующая сзади сила, которая все глубже и глубже заталкивала политического агента в язык (объяснения). Поэтому по отношению к понятию политического действия мы наблюдаем эволюцию,

совершенно аналогичную рассказанной выше истории о поглощении политического предмета теми *tertia*, на фоне которых он обычно выражался и определялся. Таким образом стоицистский интерес к объяснению (и легитимации) политического действия привел к поглощению политического агента и политического действия языком — не менее тотальному, чем поглощение политического предмета, которое мы уже наблюдали.

Отсюда следует, что стоицистские *tertia*, устраняя трение и все то, что «создает различие», подрывали возможность политического действия. Режим трений и «создания различия» продемонстрировал довольно отчетливое энтропийное рассеивание трений по всей политической сфере в западных демократиях полтора столетия назад, и вплоть до самого недавнего времени это гарантировало возможность содержательного политического действия. Точнее говоря, как скалка выравнивает тесто в середине и оставляет неровности только по краям, где не может их захватить, так и *tertia* успешно вытеснили трения из центра политической сферы, то есть из политики как продолжающегося спора, а они стали тогда снова собираться по краям политической сферы. Трения теперь сгущались по краям, превращаясь в крайности — в чрезвычайно жесткие вмешательства в социальный порядок, влекущие серьезные последствия. Столь масштабные вмешательства в конечном счете должны были вывести нас из области стоицистских *tertia* просто потому, что должны были полностью разрушить весь политический порядок, *tertia* и все, что ими склеивалось, создавая тем самым огромные новые разрывы и трения. Или, если взять другую возможность, даваемую метафорой скалки, мы могли также сосредоточиться на микроскопических трениях, которые до сих пор не попадали под скалку *tertia*, и, соответственно, ограничиться исключительно вопросами столь малого административного масштаба, что они пока еще могли оставаться не замеченными политикой и политической философией. Таким образом *tertia* породили в политической сфере поляризацию между, с одной стороны, тотальной революцией и, с другой, фукианской микрополитикой (на самом деле эти две крайности соединяются в глубоко неоднозначной политической философии Фуко — и поэтому Фуко тоже можно считать одновременно самым консервативным из консерваторов и самым революционным из революционеров). Революция и бюрократия, таким образом, видятся как единственные оставшиеся у нас альтернативы для осуществления идеи истинного, содержательного политического действия.

Вместе с политическим действием уходит способность государства учиться на своих ошибках. Ведь когда в результате активности *tertia* все становится сравнимым, а контуры всякой политической проблемы

## II. Стоицизм, эстетика и демократия

теряются в контурах других политических проблем, мы уже не способны отличить политические проблемы ни от наших стратегий их решения, ни от результатов наших политических действий. Проблемы, решения и политическое действие — все они растворяются в одном непреодолимом хаосе, и становится невозможно извлекать уроки из прошлого политического опыта — просто потому, что такие уроки уже нельзя отделить от их исторического контекста. И, если сегодня люди выражают недовольство тем, что государство очевидно «не есть обучающаяся система» и постоянно повторяет одни и те же ошибки, это свидетельствует о том, сколь серьезно государство заблудилось в безнадежном лабиринте, состоящем из самых совершенных *tertia*. С потерей политического действия мы потеряли и возможность учиться на нем.

Итак, на последних стадиях бесконечное совершенствование *tertia* закономерно привело к тому, что деньги и язык стали предельными *tertia*, а мы стали считать их нашими истинными политическими агентами, расценивая их природу и поведение как важнейшие, определяющие факторы политической реальности. И действительно, о чем бы мы ни думали — о том, как законы, открытые экономистами, обуславливают правительственную политику и служат высшим судьей политической мудрости, о фрейдовском психоанализе в интерпретации Лакана или о размышлениях Гадамера, Фуко или Деррида о том, кто автор текста, — во всех случаях то, что находится вне денег и языка (индивид, социальная или историческая группа, политическая идеология как последняя жертва *tertia*), должно было капитулировать перед деньгами и языком как истинными владыками современного политического мира. Точнее говоря, традиционные *tertia* идеологической политической философии, которые еще определялись путем указания на нечто существующее и благодаря своему относительному несовершенству сохраняли какую-то дистанцию между *tertia* как фоном и тем, что на этом фоне определялось (то есть политическим агентом и политическим предметом), ныне отступили перед самыми совершенными *tertia*, деньгами и языком, которые поглотили эту референциальную дистанцию и тем самым довели политического агента и политический предмет до совершенно маргинального положения, если вообще еще можно сказать, что они существуют.

Это должно быть концом рассматриваемой эволюции, ведь язык как *tertium*, поскольку он не референциален, уже не может быть заменен даже более совершенным *tertium*. Референциальная природа старых *tertia* всегда требовала и заставляла нас искать идею еще более фундаментального *tertium*, находящегося где-то между ним самим и уровнем языка. Вот почему объяснение (и легитимность) естественно вело к поглощению социально-политической реальности экономикой и языком.

## ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА

Однако с появлением денег и языка в роли *tertia* это трехстолетнее развитие заканчивается: *экономическая политика* и *лингвистическая политическая философия* представляют поистине последнюю и высшую стадию стоицистской политики.

### 5. ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА И ДЕМОКРАТИЯ

Экономика и лингвистическая политическая философия как логический результат трех столетий стоицизма должны вызывать у политического философа сильное чувство отчаяния и безнадежности. Ведь разве этот результат не означает, что политическая философия, как и ее предмет, растворилась сегодня в экономике и литературной теории (то есть в деконструктивизме)? Кроме того, деньги и язык настолько вездесущи, у них настолько изменчивая природа, они могут быть использованы столь многочисленными способами, они настолько подвижные культурные феномены, столь глубоко проникают во все аспекты человеческой жизни, они одновременно столь сильны и столь слабы, столь тверды и столь пластичны, что политические философы должны испытывать замешательство относительно и своих целей, и своих инструментов (ведь именно эти характеристики денег и языка гарантировали их успех как *tertia*). Чего они могут ждать от политической философии, которая была поглощена *tertia* и поэтому уже не признает экономической реальности вне экономической политики и *dehors texte* вне языка, которая уже не стремится оставить место для самостоятельного существования отдельных людей и социальных групп? Какая у нас остается перспектива или точка зрения, если мы хотим объективировать эти царствующие *tertia*? Мы чувствуем себя так, словно нас попросили выработать трансцендентальные условия возможности самой трансцендентальной философии.

Остается ли что-нибудь, кроме неприятного выбора между квиетистским принятием существующего политического языка и институтов и саморазрушительным пренебрежением рекомендациями экономистов или попытками экспериментировать с этим языком в духе Оруэлла? Может казаться, что мы наблюдаем здесь смерть политической философии. Или по крайней мере мы можем предположить, что сегодня политическая философия обнаруживает, что вынуждена выбирать между объяснением неизбежности современного самоустранения политики и выдвиганием предложений касательно экономики и использования языка, поскольку последнее оказывает влияние на властные отношения, что может привести только к катастрофе вроде той, что описана в «1984» Оруэлла. Что же, появился наконец «одномерный человек» Маркузе,

## II. Стоицизм, эстетика и демократия

который создает общество без реальных альтернатив, — именно в тот момент, когда все мы подумали, что можем спокойно забыть о неомарксистской паранойе и исторической диалектике, в которой неомарксизм всегда искал свои шаткие основания? И мы дошли сегодня до выбора между просто бесконечным варьированием принципов, привязывающих нас к вечному настоящему, и тем, чтобы безрассудно броситься в революцию, результаты которой никто не может предсказать, за исключением лишь того, что она породит хаос, не знающий аналога во всей истории человечества?<sup>52</sup>

Чтобы ответить на эти насущные вопросы, давайте сперва вернемся к глобальным потокам капитала, о которых мы говорили в конце предыдущего раздела. Движение этих потоков капитала определяется тем, что лучше всего схватывается странным выражением «стоимость денег»: деньги притягиваются туда, где имеют наибольшую стоимость. Если мы понимаем, что деньги существуют для того, чтобы выражать стоимость какой-либо вещи, что именно для этого и нужны деньги, тогда нам будет ясно, что выражение «стоимость денег» (и тот факт, что экономические реалии отчасти определяются тем, что обозначает это странное выражение) выдает потребность в *tertium*, которое могло бы располагаться *позади* или *вне* денег, но которого мы явно не можем там найти, что и заставляет нас использовать это невозможное понятие. Мы пришли, таким образом, к удвоению понятия «деньги», которое и обнаруживается в выражении «стоимость денег». Поразительно, что в области языка мы сталкиваемся с движением, напоминающим это движение денег. Возьмем понимание мифа у Ролана Барта, которое во многих отношениях представляет собой парадигму того, как современная литературная теория объясняет создание значения текста. Мысли Барта о мифе, выраженные в его «Мифологиях», сводятся к следующему. Барт различает два семиологических уровня в языке или тексте, первый из которых — уровень наблюдаемой поверхности, которой всегда ограничивала свой взгляд интенционалистская литературная критика. По мнению Барта, все сказанное на этом уровне всегда паразитирует на *doxai*<sup>53</sup>, неявных посылах относительно реальности, которые находятся на более глубоком семиологическом уровне языка или текста. Язык сам «говорит», хотя точнее было бы сказать, что язык артикулирует себя в отношении к самому себе. В общем, значение текста производится значением текста.

Безусловно, то, что мы здесь находим, весьма напоминает наши выводы о выражении «стоимость денег». В обоих случаях *tertia* становятся *tertia* для самих себя, лишенными потенциала дальнейшего совершен-

<sup>52</sup> О понятии «варьирование», поскольку оно характерно для современной демократии, см. гл. III, разд. 4 наст. изд.

<sup>53</sup> *Doxai* (др.-греч.) — мнения, представления, предположения. — Примеч. пер.

ствования. Тем самым подтверждается аргумент предыдущего раздела, согласно которому в конце стоицистской политики мы обнаруживаем экономику и литературную теорию и оба эти направления исследования постоянно вытесняют старую стоицистскую политическую теорию. Кроме того, я специально говорю здесь об исследовании литературы, а не о лингвистике или филологии, например. Дело в том, что литературная теория изучает феномен значения текста и дает нам в этом отношении точный эквивалент экономического понятия «стоимость» в области языка. Теперь мы понимаем, что нынешние дискуссии о политическом содержании литературоведения, в которых участвуют такие авторы, как Фрэнк Лентрикия, Стэнли Фиш и Фредрик Джеймисон, далеко не тривиальны: их исследования сфокусированы на последнем варианте стоицистской политической философии, и с точки зрения практической политики они столь же важны, как и экономика<sup>54</sup>.

Эта конечная версия стоицизма требует от нас возвращения к эстетике и эстетической политической философии. Последующие аргументы подкрепляют это требование. Прежде всего, крайнее усилие, требующееся от *tertium*, чтобы поддерживать максимальную непрерывность между деньгами или языком и миром, достигает точки, которую оно не

<sup>54</sup> В одной яркой работе Фрэнк Лентрикия действительно обвинил лингвистическую политическую философию в политическом квиетизме, в том, что он называет политической ацедией (см.: *Lentricchia F. Criticism and Social Change*. Chicago, 1983). Его главной мишенью был Поль де Ман, чья литературная критика отчетливо предполагает политическую философию. Примерно так же, как Ницше во втором из «Несвоевременных размышлений», Поль де Ман, видимо, считает полное забвение, полное пренебрежение тем, что есть и что было, предварительным условием всякого истинного политического действия. Этого и надо было ожидать, поскольку лингвистическая политическая философия отвергает наличие у языка как политического *tertium* какого-либо референциального, или онтологического, якоря (а антисемитизм де Мана, о котором стало известно несколько лет назад, несомненно, сделал забвение еще более привлекательным для него). Таким образом, ничто, кроме тотальной революции, не может рассматриваться как содержательное политическое изменение. Неизбежным результатом, полагает Лентрикия, становится «паралич практики» и «внедрение матрицы отчаяния, смирения, тщетности, разочарования, цинизма и безнадежности» (см.: *Lentricchia F. Criticism and Social Change*. P. 42, 51, 49). И, как известно, то же самое обвинение часто выдвигалось и против другого крупнейшего представителя лингвистической политической философии — Мишеля Фуко. Так, когда Уолцер говорит о «катастрофической слабости» политической философии Фуко, он имеет в виду совершенно очевидную неспособность Фуко идти благоразумным средним путем между консервативным принятием существующих властей и тотальной революцией, по сравнению с которой сталинистские и маоистские революции покажутся просто детскими играми. См.: *Walzer M. The Politics of Foucault // Foucault: A Critical Reader / ed. by D.C. Hoy. Oxford, 1986. P. 67.*

## II. СТОИЦИЗМ, ЭСТЕТИКА И ДЕМОКРАТИЯ

может преодолеть, когда деньги и язык складываются вокруг самих себя, когда создается движение удвоения, о котором мы упоминали выше. Иными словами, понятия языка и денег начинают образовывать внутри себя небольшие антистоицистские разрывы или напряжения, которые, видимо, имитируют знакомые разрывы между понятиями и миром, типичные для предыдущего политического расклада. Стоицистская (политическая) философия всегда старалась устранить эти разрывы, но сегодня они обнаруживаются исключительно в области самих денег и языка. Деньги и язык создают внутри себя «грубую почву», о которой говорил Витгенштейн и которая дает трение, позволяющее нам снова двигаться в политической реальности.

Это неизбежно перемещает нас в область эстетики. Ведь, как мы отметили во втором разделе, эстетика отличается от стоицизма (в принимаемом здесь смысле) тем, что области репрезентации и репрезентируемого никогда не могут определяться в ней друг через друга с помощью стоицистских *tertia*. Не существует жестких правил — правил, которые бы предполагались или устанавливались *tertia* и указывали художнику, как перейти от самого пейзажа к его изображению на картине. Напротив, интересна как раз постоянная новизна в том, как каждый художник или каждый конкретный стиль осуществляет этот переход от репрезентируемого к репрезентации. Вот почему существует «мир искусства» — в том смысле, что все произведения искусства принадлежат к новому, дополнительному миру, который невозможно свести посредством *tertia* к миру, данному нам в опыте.

Характерно, что в этом новом, дополнительном мире значение создается не путем повторения различий в представляемой реальности, а благодаря трениям и оппозициям в самом мире искусства. Можно сказать, что каждое отдельное произведение искусства — это предложение определенного *tertium comparationis* и что все эти разные предложения, воплощенные в отдельных произведениях искусства, превращают мир искусства в мир трений. Здесь мы снова можем заметить структурные сходства между эстетикой (и произведением искусства) и *tertia* определенной политической философии. Такая философия, вынужденная использовать выражение «стоимость денег», признает, что язык создает значение посредством собственных внутренних противопоставлений и трений, того рода трений, которые известны нам благодаря деконструктивистам и пониманию мифа у Ролана Барта. В общем, в конце пути, прокладываемого природой самих стоицистских *tertia*, мы видим, что стоицизм обращается против самого себя и возводит непреодолимое препятствие между деньгами и языком и противоположной им реальностью, которая одновременно представляется и разъясняется произведением искусства. Стоимость и лингвистическое значение производятся

без соответствующего им эквивалента в самой реальности. Высшая стадия стоицистской политической философии есть также рождение эстетической политической философии.

Если спросить себя, как нам следует перевести эти абстрактные методологические соображения о различиях между стоицистской и эстетической политической философией в действительную политическую практику, то стоило бы начать с замечания о политическом безразличии и его роли в сфере политики. Предшествующее обсуждение поглощения политики фоном *tertium* естественным образом побуждает нас проанализировать политическое безразличие, то свойство сознания избирателя, которое эквивалентно отсутствию трений в политической сфере. После циничных высказываний Шумпетера об избирателе и знаменитого очерка Конверса часто подчеркивали, что средний избиратель тратит на свой политический выбор меньше интеллектуальной энергии, чем на партию в бридж, причем многие политические желания избирателя несовместимы друг с другом (к этой теме я вернусь в заключении к книге)<sup>55</sup>. Сегодня политическое безразличие ставит перед стоицистскими политическими философами неприятную дилемму. С одной стороны, стоики и особенно стоики-республиканцы должны доказывать, что единственная легитимная опора политического порядка — желание гражданина отождествить себя с государством или общим интересом. Безразличие не предполагает ничего подобного, ведь оно выражает сопротивление отождествлению с какими бы то ни было политическими институтами. Поэтому безразличие, согласно этой стоицистской концепции, неизбежно вызывает атрофию «политического тела» и в конечном счете приводит к его распаду. Вот почему политические философы — стоики часто расценивают политическое безразличие как самое худшее, что может случиться с демократией. С другой стороны, можно также утверждать, что политическое безразличие есть самый эффективный фактор сглаживания политической сферы, которое всегда требуется стоицистскими *tertium*. Безразличный электорат похож на полностью раскатанное тесто, если снова воспользоваться метафорой, использованной в предыдущем разделе. Поэтому стоики должны также приветствовать безразличие как окончательный триумф их политических концепций. Пытаясь уклониться от этой неприятной дилеммы, стоики могли бы подчеркнуть, что политическое безразличие на практике становится результатом (ущербного) демократического политического порядка, а не его легитимизирующим началом. Но поскольку социальная и политическая реальность всегда явно тяготеет к смешению причин и следствий, такой выход

<sup>55</sup> Schumpeter J. Capitalism, Socialism and Democracy. L., 1976 [1942]. P. 261, 262; Converse P.E. The Nature of Belief Systems in Mass Publics // Ideology and Discontent / ed. by D.E. Apter. N.Y., 1964.



кажется совершенно безнадежным. Поэтому политическим философам — стоикам остается ненавидеть то, что во всех практических отношениях является их высочайшим политическим идеалом.

Эстетический политический философ, однако, не сталкивается с такой безнадежной дилеммой. Обсуждая политическое безразличие, Уолтер Беджгот высказал циничное, но компетентное замечание, что «глупость существенна для политической свободы» и что революционно настроенные французы (его поколения) «слишком умны, чтобы быть свободными». И он продолжает не менее циничным наблюдением: «Английский народ в массе своей чтит не своих правителей, а нечто другое. Он чтит то, что можно назвать *театральным блеском* общества <...>. У двора и аристократии есть великое свойство, которому они обязаны своей властью над массой, хотя философ и не придает ему никакого значения. Это свойство — заметность»<sup>56</sup>. Два этих замечания Беджгота в совокупности помогают нам лучше понять природу эстетической политики и эстетической политической философии. Беджгот заставляет нас осознать тот факт, что безразличие и глупость — не обязательно песок в политическом механизме, а скорее масло, необходимое для его работы. Только потому, что мы лично не озабочены каждой проблемой, с которой сталкивается общество, и безразличны к множеству проблем, политический компромисс вообще возможен. Если бы каждый гражданин всегда полностью осознавал насущные политические вопросы и верно представлял себе в мельчайших подробностях, что именно любой из этих вопросов может означать для него самого, и если бы каждый гражданин неустанно доводил свои мнения до политического общества, тогда даже небольшую страну немедленно постиг бы политический паралич. Но, как подчеркивает Беджгот, само население этого даже и не хочет. Оно хочет именно «заметности»; политической власти и ее представителям предоставляется значительная политическая свобода при том единственном, но решающем условии, что власть должна быть *заметной*. Другими словами, безразличие создает дистанцию или отчуждение между народом и его правителями, что дает последним определенную автономию, выступающую политическим аналогом автономии денег и языка, которую мы установили выше применительно к постстоицистской политике. И именно эта дистанция, это отчуждение представляемых от представителей (и наоборот) делает власть «зримой» — в том же смысле, в каком мы можем интерпретировать картину, лишь если мы сами отделяемся, так сказать, от ее поверхности и смотрим на нее с подходящего расстояния. Следовательно, для успешной работы

<sup>56</sup> Bagehot W. The English Constitution. Oxford, 1928. P. 236. [Беджгот В. Государственный строй Англии / пер. Е. Прейса; под ред. Н. Никольского. М., 1905. С. 332.]

политического механизма нам нужны две вещи: безразличие и зримость власти, причем они не могут существовать друг без друга. Политическая репрезентация имеет смысл только при наличии определенного политического безразличия, и только последнее может создать дистанцию, с которой избиратель способен понимать политическую сферу, а также адекватность (или неадекватность) решений, предлагаемых политиками для работы с ней.

Это возвращает нас к теме, обсуждавшейся в предыдущей главе, то есть к репрезентации. В первой главе мы отметили, что эстетическая интерпретация политической репрезентации создает между представителем и представляемым лицом эстетический зазор, который теперь мы можем охарактеризовать двояко. Прежде всего, мы можем понимать этот зазор как воплощение пустоты, которая создана безразличием. Зачастую именно разумное и понятное безразличие гражданина ко многому из того, что делают его представители, и есть подлинный *raison d'être* собрания представителей, которое занимается всевозможными вопросами, не относящимися к сфере непосредственных интересов и контроля гражданина. Как отметил Сийес, только это и делает вообще возможной гражданскую жизнь в таком сложном в социальном и экономическом отношении обществе, каково наше. Тем не менее безразличие должно ограничивать, чтобы предотвратить тиранию и произвол в правлении. Именно такому соединению требований идеально удовлетворяет то, что в предыдущей главе было названо эстетической репрезентацией. Эстетическая политическая репрезентация допускает приемлемую меру безразличия гражданина к тому, что делается в публичной сфере; в то же время она создает промежуток между представляемым и представителем, в котором легитимная политическая власть зарождается, становится зримой и, что главное, может контролироваться электоратом. Мы можем контролировать лишь то, что можем «видеть». Вот почему устранение эстетического зазора между избирателем и представителем — это не осуществление демократии, а первый шаг к тирании. Такой зазор препятствует и тоталитарному отождествлению избирателя с политиком, и нашему современному «негативному» тоталитаризму, который требует, чтобы политик отождествился с избирателем.

## 6. ПРЕДСТАВИТЕЛЬНАЯ ДЕМОКРАТИЯ И ЭСТЕТИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ

Я хочу завершить эту главу рассмотрением тех сторон современной капиталистической демократии, которые могут указывать на движение, обратное тем тенденциям стоицистской политической философии, которые обсуждались выше. Это движение в противоположном на-

## II. СТОИЦИЗМ, ЭСТЕТИКА И ДЕМОКРАТИЯ

правлении может послужить отправной точкой для последующего появления разрывов и напряжений, возвещающих конец стоицистской политической практики и необходимость антистоицистской, эстетической политической философии. Как мы видели, именно различие или эстетический зазор между репрезентируемым и его репрезентацией обуславливает эти разрывы и напряжения. Однако их не стоит видеть в самом эстетическом зазоре. Их область ограничивается исключительно репрезентацией и не распространяется на то, что делает репрезентацию отличной от репрезентируемого. Тем не менее можно сказать, что они — отголоски в области репрезентации того непреодолимого эстетического барьера, что существует между репрезентируемым и его репрезентацией. Отсюда следует, что эстетический зазор составляет поистине ядро представительной демократии — именно здесь рождается власть, которая поддерживает работу механизма такой демократии. Если эта власть ослабляется в результате осуществления представлений о прямой демократии, делегитимирующих эстетический зазор, или потому, что он начинает заполняться социальными и квазиполитическими институтами, которые уже не привязаны ни к представляемому лицу, ни к представителю, этот механизм останавливается, бюрократия берет верх, а администрирование занимает место политики.

Здесь, кстати, можно заметить важное различие между обсуждаемым нами понятием эстетического зазора, или пустоты, и пустотой, которая постулируется Клодом Лефором для объяснения работы демократии: у Лефора эта пустота, или пустое место, находится вне эстетического отношения между государством (представителем) и гражданином (представляемым) и выполняет в его концепции демократии роль просто пассивного экрана, на который может проецироваться символическое, которое Лефор считает существенным для демократии<sup>57</sup>. Однако в эстетической репрезентации пустота находится между избирателем и избранным лицом или между гражданином и государством, и она действительно образует ядро демократии. Теологически инспирированные поиски Лефором символического политического значения вне или за рамками самого политического механизма заменяются здесь последовательной имманентностью. Хотя ни Лефор, ни эстетический политический философ не хотят приписывать легитимную политическую власть правителю или подвластному (или им обоим), Лефор усматривает ее источник в сфере, внешней и для правителя, и для подвластного, тогда как эстетический политический философ обнаруживает этот источник между ними.

<sup>57</sup> *Lefort C. The Permanence of the Theological-Political // Id. Democracy and Political Theory. Oxford, 1986. P. 214 ff.*

Итак, давайте рассмотрим, какую роль выполняет эстетический зазор или эстетическая пустота в правильно действующей демократии. Прежде всего, мы должны отметить, что и в области языка, и в области экономики — в тех двух областях, где стоицистская политика достигает своей кульминации, — мы находим нечто, весьма напоминающее то, что мы сказали об эстетической пустоте. В мире экономики и бизнеса (вопреки тому, что предполагает слово «рынок») все происходит в молчании. Употребляя слово «молчание», я имею в виду главным образом то, что Ричард Сеннет понимал под молчанием современной публичной сферы: после установления первых западных демократий индивид оставляет публичный порядок и уходит в частную сферу<sup>58</sup>. Молчание воцаряется вместо шумного театрального представления себя, которое было характерно еще для общества XVIII века. Отныне молчание и безразличие представляют собой основные обнаружения публичной сферы. Но демократическое молчание и безразличие, конечно, не следует связывать с отсутствием, негативностью или непродуктивностью. Напротив, молчание и безразличие вполне можно считать самыми могущественными историческими и социологическими силами, которые когда-либо определяли ход всемирной истории. Именно в молчании и безразличии политические и межчеловеческие взаимодействия вышли за пределы модели стоицистского социального порядка «с нулевой суммой», а продуктивность и креативность были освобождены от всех ограничений стоицистского порядка. Это всегда было характерно для мира искусства и мысли, где успех никогда не может быть обращен в провал других и наоборот. Именно эта модель возобладала теперь и в мире экономики и политики и стала, безусловно, одной из немногих сторон современного мира, которые дают все основания для некоторого оптимизма относительно его будущего.

Применимость метафоры молчания к сфере экономики можно проиллюстрировать следующим образом. Некондиционный или слишком дорогой продукт не критикуется, не подвергается сомнению и не становится предметом шумных споров — юридических или каких-то иных, которые могли бы привлечь к нему внимание и тем самым, наоборот, даже усилить его позицию на рынке. Он просто игнорируется и тихо сходит на нет из-за безразличия общества. Именно пустота потенциального безразличия между производителем и потребителем — самый мощный стимул к экономическому росту, в отдельных случаях определяющий его направление. Энтузиазм, притворное или искреннее

<sup>58</sup> Sennett R. *The Uses of Disorder*. N.Y., 1970. P. 198 ff. Таков также его главный тезис в работе «Падение публичного человека» (*Fall of Public Man*. N.Y., 1977 [Сеннет Р. Падение публичного человека / пер. с англ. О. Исаевой, Е. Рудницкой, Вл. Софронова, К. Чухрукидзе. М., 2002]).

## II. Стоицизм, эстетика и демократия

восхищение потребителя производителями и их продуктами создает в лучшем случае экономическую систему советского типа. Если капиталистический рынок функционирует намного лучше плановой экономики, то главным образом потому, что первый управляется безразличием, а второй — энтузиазмом. Так же как существует эстетическая несоизмеримость между репрезентацией и репрезентируемым, есть и несоизмеримость между предложением и продажами. Ведь отвергнутый продукт не имеет эквивалента в продажах этого продукта: не может быть «негативных» продаж, бывает только их отсутствие. Поскольку отсутствие продаж есть фактор рыночной экономики, оно приобретает форму пустоты. Можно сказать, что эта пустота — самый мощный определяющий фактор экономического процесса, так как каждый производитель прилагает все усилия, чтобы избежать ее.

В этом смысле представительная демократия и рыночная экономика сходны. Ведь нечто подобное можно заметить и в сфере языка — конечно, я имею в виду язык, употребляемый в политическом споре. Одна из наиболее успешных стратегий такого спора — не прямая критика мнения политического оппонента, а уклонение от конфронтации с этим мнением посредством убедительного указания или простого намека на его бесполезность. Политический спор при демократии положительно антидиалектичен: он не стремится удержать лучшее из двух противоположных мнений, но, так сказать, подвергает неодобряемые мнения карантину. В этом отношении политический спор совершенно не похож на споры, происходящие в науках. В научном споре чрезвычайно важно понимать и обсуждать когнитивное ядро позиции оппонента. Без этого мнение участника интеллектуальной дискуссии не будет воспринято всерьез. В политическом споре, напротив, аргумент оппонента должен быть заключен в капсулу, представлен совершенно безобидным и не заслуживающим серьезного рассмотрения. Такая стратегия предполагает, что следует по возможности обходить когнитивное ядро позиции противника. Втянуться в него — значит признать его достойным внимания. Это может быть на руку участнику спора лишь в том довольно редком случае, когда на его стороне все факты и аргументы, и он, выйдя на победную прямую, милостиво дарует противнику утешительный приз. Следовательно, вообще говоря, глупо пытаться опровергнуть мнение противника (по крайней мере в том смысле, в каком это делается в науке), тем более что, соответственно самой природе политических проблем, прямая, «научная» стратегия может быть успешной лишь в немногих совершенно исключительных случаях. Скорее, следует стремиться изолировать мнения противника, объявить их не относящимися к делу, создать вакуум или, если использовать наиболее подходящий термин, пустоту вокруг них.

Надо сразу же добавить, однако, что только хорошие аргументы могут гарантировать успех этой стратегии изолирования политической позиции противника. Мы можем надеяться, что нам удастся успешно обойти когнитивное ядро позиции противника, если мы способны сначала определить его, а затем придумать аргументы, которые его выхолостят. На деле это требует от политика умения выйти за рамки несогласия с противником. А это отнюдь не простая задача. Политическая риторика не обязательно иррациональна: напротив, она рациональна и даже более чем рациональна, и этот «избыток» можно правильно объяснить и отстоять через эстетический зазор или эстетическую пустоту, сопровождающую все основные действия, которые можно совершить при демократии. Излишне говорить, что эти факты относительно политического спора при демократии со всей очевидностью свидетельствуют о глупости рассуждений Хабермаса о так называемой идеальной языковой ситуации. Такая ситуация могла бы возникнуть только после успешного устранения всего, что имеет отношение к демократической политике, всего, что делает ее ценной и интересной для избирателей и самих политиков. Хабермас считает желательной такую политику, какой можно ожидать лишь после смерти политики, и его социальная и политическая философия составляет, следовательно, просто еще одну главу в книге немецких попыток положить конец политике, всегда вызывавшей глубокое недоверие в немецкой традиции.

Если внимательнее всмотреться в эту стратегию изоляции в демократическом политическом споре, можно различить в ней две фазы или два элемента. Первый из них — предположение, что мнение противника не столько ошибочно, сколько неуместно (которым создается эстетическая пустота вокруг него), — наделяет человека, высказывающего это предположение, аурой беспристрастности. Ведь отсюда следует, что можно что-то сказать в защиту критикуемого мнения и что благие намерения его защитников безусловно не ставятся под сомнение, точно так же, как, пожалуй, то же самое можно сказать и о противоположном мнении, но что *оба* мнения просто не способствуют хорошему пониманию рассматриваемого вопроса. Одно из самых неискоренимых побуждений демократии — прикрывать пристрастность беспристрастностью<sup>59</sup>: самое желанное для демократического политика — увидеть, что его политические взгляды подтверждаются квазиобъективными данными, например исследованиями в области социальных наук или объективно верифицируемыми фактами. Этим может объясняться общность интересов демократической политики и социальных наук, общность интересов, которой социальные науки (и это можно доказать) обязаны своим

<sup>59</sup> См., в частности, гл. III, разд. 3 наст. изд.

## II. Стоицизм, эстетика и демократия

возникновением; достаточно вспомнить немецкую традицию Statistik XVIII века. Практические деятели на ниве этой дисциплины собирали всевозможные данные относительно благосостояния страны и были убеждены, что это знание может служить интересам государства (отсюда и термин Statistik), открывая наилучшие способы достижения его экономического процветания. Эта зародышевая социальная наука не имела другой цели, кроме служения интересам государства.

Второй элемент, зависящий от только что рассмотренного, не менее важен. Утверждением о неуместности обоих мнений — рассматриваемого и противоположного ему (поскольку ни то, ни другое не подвергаются критике) — подчеркивается тот факт, что эти политические мнения не репрезентативны (не дают адекватного представления обсуждаемого аспекта публичной сферы). В результате возникает ситуация, которая в рамках стоицистского порядка должна восприниматься как небольшой когнитивный тупик: ведь в рамках этого порядка, где благодаря стоицистским *tertia* репрезентация всегда связана с репрезентируемым, невозможно представить, чтобы *p* и *не-p* (то есть иррелевантное мнение и мнение, ему противоположное) могли находиться вне этого порядка. Стоицистский политический мир управляется аристотелевским принципом *tertium non datur*<sup>60</sup>: *tertia* либо связывают репрезентацию с репрезентируемым, либо не связывают, но осуждение *обеих* возможностей как иррелевантных не отвечает логике *tertia*. Очевидно, что здесь нет проблемы с точки зрения эстетической репрезентации: то, что художник считает неуместным, не будет ни утверждаться, ни подвергаться сомнению в его картине. Художник этого просто не будет изображать.

Мы только что видели, что даже в тех областях, где стоицистская политика праздновала свои величайшие победы, — в сфере денег и языка — появляются небольшие трения, дисбалансы и асимметрии, нарушающие непрерывность и соизмеримость, к которым обычно стремится стоицистский политический порядок. Даже здесь бывают пустоты, даже здесь появляются несоизмеримости, которые позволяют эстетической политике вырваться из тисков стоицистских *tertia*. Возникает вопрос, можно ли усмотреть некую систему в производстве этих эстетических пустот в современной демократии. Если мы хотим предотвратить продолжение политического застоя стоицистской политики, которая остается замороженной на своей последней и предельной стадии, и если мы не довольствуемся ограниченными целями фукианской «микropolitики», нам крайне важно выявить такую систематичность в осуществлении эстетической политики.

<sup>60</sup> *Tertium non datur* (лат.) — третьего не дано. — Примеч. пер.

Для того чтобы ответить на этот вопрос, мы можем обратиться к работам Токвиля, чье понимание особенностей демократии остается, на мой взгляд, непревзойденным по сей день<sup>61</sup>. Во второй части своего исследования Токвиль дает характеристику публичного спора при демократии, которая весьма напоминает то, что было сказано на эту тему чуть выше:

Иногда бывает так, что время, события или же одиночные усилия отдельных индивидов в конечном счете приводят к расшатыванию или уничтожению того или иного общепринятого представления, происходящему постепенно, совершенно неприметно для глаза наблюдателя. Никто не сражается в открытую против этого представления. Никто не объединяется, чтобы объявить ему войну. Его ярые приверженцы без шума отрекаются от него один за другим, и в результате этого неприметного ежедневного дезертирства в конце концов оказывается, что это представление теперь разделяется лишь небольшим числом людей. В такой ситуации оно еще господствует в течение некоторого времени. Поскольку его противники продолжают молчать либо лишь украдкой делиться своими мыслями, они сами в течение долгого времени не могут убедиться в том, что коренной переворот уже свершился, и, терзаясь сомнениями, остаются бездеятельными. Они наблюдают и хранят молчание<sup>62</sup>.

Токвиль здесь описывает, как публичный спор при демократии опровергает старую поговорку *du choc des opinions la vérité jaillit*<sup>63</sup>: при демократии мнения не сталкиваются друг с другом напрямую, и эволюцию общественного мнения надо рассматривать не как результат спора, в котором участвует вся страна, а как то, что происходит на фондовой бирже. Мы не спорим с руководством неудачливой компании, мы просто продаем ее акции. И, как красноречиво свидетельствуют сами слова Токвиля, здесь тоже это молчание, создание пустоты и уклонение, а не конфликт, становятся решающими факторами в развитии общественного спора.

Весьма интересно, что Токвиль усматривает нечто подобное и в отношениях между гражданином и государством. Он характеризует это отношение при демократии в четвертой книге второй части «Демократии в Америке». В этом контексте он указывает на тот факт, что наиболее серьезная угроза свободе или независимости гражданина заключается в стремлении демократического государства устанавливать связь

<sup>61</sup> Рассмотрение политической теории Токвиля и ее значения для правильного понимания демократии см. в гл. VI наст. изд.

<sup>62</sup> *Tocqueville A. de. Democracy in America. Vol. 2. N.Y.: Vintage Books, 1945. P. 276. [Токвиль А. де. Демократия в Америке. М., 2000. С. 466.]*

<sup>63</sup> *Du choc des opinions la vérité jaillit (фр.)* — из столкновения мнений рождается истина. — *Примеч. пер.*



## II. СТОИЦИЗМ, ЭСТЕТИКА И ДЕМОКРАТИЯ

с гражданином *не* в больших и важных делах, но преимущественно в мелочах и административных частностях:

Я хорошо понимаю, что таким образом сохраняется возможность личного вмешательства граждан в наиболее важные государственные дела, но при этом она устраняется при решении мелких и частных вопросов. Однако не следует забывать, что наиболее опасно закрепощать людей именно в мелочах. Со своей стороны, я был бы склонен считать, что свобода менее необходима в больших делах, чем в мелочах, если бы я был уверен, что одно можно отделить от другого<sup>64</sup>.

Полуторавековой опыт представительной демократии подтвердил мнение Токвиля, что во взаимодействии с гражданином государство всегда безусловно предпочитает административные мелочи, предоставляя гражданину свободу обсуждать и принимать решения по более масштабным проблемам. Как в случае развития общественного спора при демократии, так и здесь выбор государства в пользу частных объясняется его желанием избежать, насколько это возможно, конфликта с гражданином.

Действия государства не следует рассматривать как воплощение или выражение консенсуса, достигнутого в общественном споре, скорее это результат ролевой игры между государством и самыми яркими и сильными общественными деятелями. Глубоко ошибочно видеть в демократическом государстве и его действиях выражение «воли народа», в каком бы смысле ни понималось это неясное понятие. Ведь государство, то есть представитель, — автономный фактор публичного принятия решений, у него есть свои интересы и рефлексы. И его излюбленная стратегия всегда будет заключаться в том, чтобы избегать конфликтов с обществом, поскольку от таких конфликтов оно ничего не выиграет. Вот почему государство разбило политическую сферу (которую, конечно, не стоит отождествлять с самим гражданским обществом) на множество небольших, отдельных и желательного чисто бюрократических вопросов; ведь именно на уровне деталей конфликты с обществом наименее вероятны и их проще всего избежать. И если они все-таки возникают, то ведь государство обеспечило себе наиболее выгодную позицию в конфликте с обществом. Мы привыкли видеть в государстве назойливое существо, которое постоянно вмешивается во все наши дела, — и в какой-то мере это, безусловно, верное наблюдение. Однако если мы вспомним неумеренные претензии государства при *ancien régime* в таких областях, как религия, этика, общественная иерархия, то это научит нас видеть природу государственного вмешательства в правильной перспективе, заданной Токвилем. Государство больше не пытается

<sup>64</sup> *Tocqueville A. de. Democracy in America. P. 338. [Токвиль А. де. Демократия в Америке. С. 498.]*

предписывать, какую религию мы должны исповедовать, к какому социальному классу должны принадлежать, какие классы должны существовать в обществе; государство научилось понимать, что в этих вопросах общество способно оказать сопротивление, которое, став реальностью, лишь породит серьезнейшие угрозы для самого государства. Вот почему, как прозорливо заметил Токвиль, государство искало и открыло гораздо более безопасную опору для своей автономии и позиции — в деталях. Итак, представляемый и представитель напоминают корабли, идущие ночью: оба стараются по возможности избежать столкновений, которые фатальны для всех, тщательно оберегая эстетическую пустоту, находящуюся между ними.

Тем не менее, хотя пустоты, которые были созданы государственной стратегией уклонения и которые столь важны для механизма представительной демократии, затрагивают обыденные и банальные стороны существования, мы не должны недооценивать их роль для современной демократии. Государство, бросив на эти детали всю свою силу, тем самым смогло произвести своеобразное преобразование этих деталей, превратив их в серьезные политические проблемы. Нам нужно также оценить, до какой степени современное государство есть продукт этих стратегий уклонения. Государство не любит столкновения импульсов, поскольку сложные управленческие системы, выработанные демократией за последнее столетие, не способны пережить постоянного перетягивания политического каната между ними. Мы не должны, следовательно, изображать государство как нейтральную область, где разыгрывается политический и социальный конфликт. Напротив, государство само вовлечено в этот конфликт, преследует в нем свои интересы, и, коль скоро мы это понимаем, нам понятно и то, что государство всегда будет пытаться уйти в те области, где конфликт наименее ожидаем. Если и кажется, что сегодня государство ближе к гражданам, чем 50 или 100 лет назад, то не потому, что благодаря демократии и непрерывным усилиям по совершенствованию этой политической системы государство действует теперь в большем соответствии с желаниями электората, чем прежде. Причина скорее в том, что государству удалось добиться для себя такого положения относительно общества, в котором преследование традиционных интересов государства будет вызывать минимум конфликтов с обществом, контрпродуктивных для всех деятелей на ниве политики. Демократия, вопреки тому, что мы привыкли о ней думать, не есть политическая система, призванная практически служить таинственной сущности — так называемой «воле народа». Чтобы минимизировать потенциальный конфликт между сложным обществом и могущественным и амбициозным государством, нам нужны и общество, и государство. Без сложного

и совершенного гражданского общества и мощного государства демократия лишится необходимой ей среды обитания и выродится в бесполезную конструкцию.

### 7. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Теперь мы можем сказать о значении эстетической политической философии, а также показать, почему она превосходит стоицистскую политическую философию. Начнем с последнего утверждения. С точки зрения эстетической политической философии мы можем объяснить происхождение, природу, недостатки и неизбежное поражение стоицистской политической философии, но мы не можем сделать обратного. Отсюда можно заключить, что эстетическая политическая философия обладает более широким горизонтом, нежели ее стоицистская соперница. Здесь следует принять в расчет следующее наблюдение: стоицистская политическая философия не способна объяснить (в отличие от эстетической политической философии), почему отношение между демократическим государством и обществом имеет тенденцию ограничиваться административными частностями, о которых написал Токвиль и которые обсуждались в предыдущем разделе, и почему, прибегая к тому же механизму уклонения, демократическое государство делает все возможное, чтобы удержать политический спор в области экономических и финансовых вопросов. В действительности экономическую политику и любовь демократического государства к управленческим деталям объединяет нечто большее, нежели избирательное сродство.

Слово «экономика», как неустанно подчеркивала Ханна Арендт, происходит от греческого слова *oikos* и должно ассоциироваться с незначительными деталями домохозяйства. Экономика оказала демократическому государству огромную услугу, показав, что, как ни удивительно, может быть создана социальная «наука», объясняющая детали этой частной и поэтому явно столь непредсказуемой области человеческого существования. Редкой улыбкой фортуны демократическому государству, столь же желанной, сколь и неожиданной, было то, что эти незначительные детали образуют большую потенциальную область политического действия, одновременно менее спорную и гораздо более влиятельную, чем те вопросы, на которых предпочитали фокусироваться предыдущие политические системы. Поэтому возникновение стоицистской политики, находящейся под сильным влиянием экономики, — вполне понятное событие в теоретическом универсуме, определенном эстетической политической философией. Следовательно, в любой дискуссии с коллегами-стоицистами политический теоретик — эстетист будет чувствовать

себя так же уверенно, как и философ-эстетик, когда его просят ответить на простой вопрос о том, почему наивная эстетика всегда заставляет дилетанта отдать предпочтение фотографии, а не Тициану, даже если на самом деле этот дилетант предпочитает именно Тициана. Конечно, всякая эстетика начинается с анализа ошибочности этой наивной интуиции и выдвижения аргументов против нее: Гомбрих предпринял такую попытку около 30 лет назад в книге «Искусство и иллюзия». По той же причине эстетическая политическая философия располагает гораздо лучшими инструментами, чем ее стоицистская соперница, для того чтобы научить нас видеть демократическое государство в более широком горизонте, который позволит нам по-новому посмотреть на традиционные политические проблемы.

В этом контексте я имею в виду прежде всего следующее. Наука всегда помогала нам покорять социальную и природную реальность. Стоицистская политическая философия довольно легко присоединилась к этому дерзновению и в какой-то мере даже возникла в попытке его осуществить. Радужные надежды, которые мы возлагали в нашем недавнем позитивистском прошлом на эту по существу стоицистскую программу, за последние несколько десятилетий изрядно поблекли, а сопутствующее осознание ограниченности политики стало ясным как никогда. Средствами стоицистской политической и философской программы трудно дать концептуальную форму пониманию этой прискорбной ограниченности. Соответствующие попытки зачастую приводят к странным парадоксам: например, мы *лучше* схватываем политическую реальность именно тогда, когда *ослабляем* хватку. Эстетическая политическая философия, обладающая пониманием того, как механизмы уклонения и ухода порождают политическую власть, сможет объяснить такие парадоксы и тем самым избежать их. Словом, часто рекомендуемые сегодня программы дерегуляции, денационализации и дебюрократизации (а бюрократия — *par excellence* стоицистский институт!) естественным образом сближаются с эстетической политической философией и вместе с тем расширяют нашу способность решать самые насущные политические проблемы. Избавившись от прежних, к настоящему времени устаревших предметов политического интереса, государство сможет собрать больше сил для решения нового рода политических проблем, которые стоят перед политиками этого и будущего поколений<sup>65</sup>. Понимание того, что пришло время

<sup>65</sup> Здесь я имею в виду того рода политические проблемы, которые уже не порождаются противостоянием между различными частями общества (например, между трудом и капиталом), а стоят перед всеми нами примерно одинаковым образом. Хорошее, хотя и не всегда убедительное обсуждение этого нового типа политических проблем см. в книге: *Beck U. Politik in der Risikogesellschaft: Essays und Analysen.* Frankfurt am Main, 1991.

## II. СТОИЦИЗМ, ЭСТЕТИКА И ДЕМОКРАТИЯ

решать новые проблемы, а не старые, выступает действительно одним из главных условий эффективности государственных действий. Государство, продолжающее отдавать много сил проблемам, которые стали неинтересными для граждан, или, хуже того, представляющее некую социально-политическую проблему едва ли не вечной из-за собственной совершенно явной неспособности эффективно решить ее, полностью утратит доверие избирателя.

Необходимо понять, что политические проблемы отличаются от предметов, которые археолог находит в гробнице: существует такая вещь, как «экономия (или эстетика) политических проблем», — в том смысле, что определенные подмножества политических проблем сопутствуют друг другу либо оказываются взаимоисключающими. Подобным образом существует и «экономия» репрезентации реальности: «дух картины» автоматически исключает репрезентацию тех сторон реальности, которые, если включить их в картину, расшатали бы этот «дух», даже если объективная важность этих сторон никем не оспаривается. Точно так же «экономия политических проблем» всегда должна предшествовать оценке политиком меньшей или большей объективной важности рассматриваемых проблем и определять ее. Политик (или государство), который пренебрегает этой экономией, испортит всякое решение действительно насущных проблем неадекватной фокусировкой на совокупности мнимых проблем. Мудрый автор «Духа законов» (которого я, конечно, подразумевал, говоря о «духе картины») уже знал все это, когда написал, что ненужные законы вызовут обратный эффект, то есть ослабят необходимые законы, или, если буквально, *les loix inutiles affaiblissent les loix nécessaires*.

Эстетическая политическая философия может пролить новый свет на пути функционирования власти. Власть ассоциируется у нас главным образом с порядком, принуждением или господством фукианского «дискурса». Эстетическая политическая философия привлекает наше внимание к тому факту, что определенная форма власти, не менее важная и интересная, чем другие, рождается благодаря стратегиям уклонения, распространенным в современных демократиях. Там, где ожидают увидеть слабость, — в уклонении от конфликта — обнаруживается важный источник власти. Но, что важнее всего, эстетическая политическая философия снова делает государство центром внимания политического философа. Благодаря *tertia*, которые полностью размывают контуры различных элементов политического универсума, в современной политической теории постепенно стало общим местом представлять различие между государством и обществом старомодной и устаревшей наивностью. Государство сегодня стало, несомненно к собственному удовольствию, пустым местом или пустотой в спорах политической философии,

## ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА

а его колоссальный рост за последние десятилетия, как ни странно, не сопровождался критической рефлексией политических философов<sup>66</sup>. Однако это означало образование пустого места или пустоты именно там, где их не должно быть. Ведь благодаря эстетическому зазору или пустоте между представляемым лицом и представителем, между государством и гражданином, зазору, о котором мы узнаем благодаря эстетической политической философии, государство должно вернуть себе выдающееся место в политической теории и снова стать главной проблемой в нашем стремлении к лучшему пониманию современной демократической политики.

<sup>66</sup> Я не говорю здесь о политологии, в которой интенсивно исследовались государство, политическая партия, избиратель, влияние лобби и т.д.

# III. Романтизм, постмодернизм и демократия

## 1. ВВЕДЕНИЕ

В этой главе я буду защищать два тезиса. Первый заключается в том, что мы правильно поймем демократию лишь в том случае, если осознали, что она возникла во время романтического движения периода так называемой Реставрации, то есть между 1815 и 1848 годами, и что, следовательно, демократия по существу романтическая. Мой второй тезис заключается в том, что постмодернизм можно считать уточнением интересующих нас аспектов романтизма, и поэтому постмодернизм помогает нам понять некоторые особенности демократии в нашем современном мире и тем самым работать с этими особенностями и при необходимости правильно реагировать на них.

## 2. МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ И ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

Я начну с некоторых теоретических рассуждений о природе моего исследования. В первых двух главах эти общие рассуждения были главным образом эпистемологическими: они были направлены против приложения стоицистской концепции (этического) знания к сфере политики и обосновывали необходимость передать эстетике ту роль применительно к политике, которая традиционно отводилась эпистемологии. Здесь же мои вводные замечания принадлежат к сфере метафизики. В следующей главе снова будут подняты эпистемологические вопросы: можем ли мы познавать политическую реальность? при каких обстоятельствах? чего мы можем ожидать здесь от иронической позиции? В этом смысле данную главу можно считать простой *trait d'union*<sup>1</sup> между предыдущей и следующей главами.

Метафизическое соображение, особенно интересное в настоящем контексте, лучше всего ввести следующим образом. В 17-й главе

<sup>1</sup> *Trait d'union* (фр.) — тире, соединительное звено. — *Примеч. пер.*

«Левиафана», изданного в 1651 году, Томас Гоббс разъясняет читателям свои идеи о происхождении государства и гражданского общества. Он делает это следующим образом: «Конечная причина, цель или намерение людей (которые от природы любят свободу и господство над другими) при наложении на себя уз (которыми они связаны, как мы видим, живя в государстве) — забота о самосохранении»<sup>2</sup>. Мысль Гоббса заключается в том, что началом политического порядка или (если использовать его термины) государства (Commonwealth) выступает наше неизменное стремление к самосохранению. Как было показано в предыдущей главе, именно этот принцип для Гоббса (как и для Спинозы) становится в политической сфере аналогом принципа инерции, определяющим природу реальности, которая исследуется естественными науками. И в этом принципе Гоббс усматривает основания государства. Ведь только политический институт, который мы называем государством, дает нам возможность гарантировать личную безопасность гражданина, порядок, мир и самосохранение индивида. Как говорит далее Гоббс, «такая общая власть, которая была бы способна защищать людей от вторжения чужеземцев и от несправедливостей <...>, может быть воздвигнута только одним путем, а именно путем сосредоточения всей власти и силы в одном человеке или в собрании людей, которое большинством голосов могло бы свести все воли граждан в единую волю»<sup>3</sup>.

Итак, существует отчетливо усматриваемое основание государства, политики, Commonwealth или civitas, — все эти термины используются Гоббсом для обозначения государства. И это прочное и ясно определенное основание есть врожденное стремление всех индивидов к самосохранению, ради которого они объединяются в политическое общество, или государство. Кроме того, учитывая охарактеризованные таким образом основания государства, мы можем дать следующее определение его сущностной природы (лучше всего описать ее в терминах построения Гоббсова Левиафана, или «смертного Бога», которому гражданин передает свою дополитическую автономию и независимость): «Я уполномочиваю этого человека или это собрание лиц и передаю ему мое право управлять собой при том условии, что ты таким же образом передашь ему свое право и санкционируешь все его действия»<sup>4</sup>; именно в этом отказе дополитического человека от самоуправления мы можем видеть и основание, и природу государства. Этот отказ знаменует переход от дополитического общества к политическому.

<sup>2</sup> *Hobbes T. Leviathan. L., 1970. P. 8 (Everyman's Library). [Гоббс Т. Левиафан // Собр. соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 129.]*

<sup>3</sup> *Ibid. P. 89. [Там же. С. 132.]*

<sup>4</sup> *Ibid. [Там же. С. 133.]*



### III. Романтизм, постмодернизм и демократия

Гоббса часто называют отцом современной политической теории, и у нас есть все основания согласиться с этой оценкой. Конечно, верно, что выводы позднейших политических теоретиков, таких как Локк, Руссо или Кант, и, шире, теоретиков естественного права XVII–XVIII столетий подчас значительно отличались от позиции Гоббса. Это тем более верно применительно к исторически и социологически инспирированной политической теории XIX века, созданной усилиями Гегеля, Маркса или Спенсера. Тем не менее всегда сохраняется существенный момент согласия. И это согласие заключается в том, что все эти политические теоретики на какой-то стадии своей аргументации высказывают мнение об истоках и природе единства и связности политического порядка и государства. То же самое можно сказать даже о современной политической теории. Как отмечалось во введении, в главном русле современной политической теории принято выделять три основных традиции: либерализм, республиканизм и коммунитаризм. Их можно определить следующим образом. Либералы вроде Ролза пытаются открыть принципы распределительной справедливости, которые должны действовать в справедливом обществе, и они в наибольшей степени близки к идеям теоретиков естественного права от Гоббса до Канта. Республиканцы, такие как Покок, требуют от граждан патриотического отождествления с государственным интересом. А коммунитаристы, например Макинтайр или Тэйлор, используют различные аргументы, чтобы показать, что только в социальном и политическом порядке индивид может полностью реализовать себя. Но все эти три традиции и их многочисленные приверженцы едины с Гоббсом, поскольку все они имеют мнение об основаниях политического порядка, о том, в чем заключается реальная или возможная метафизическая легитимация этого порядка, и о том, как возникает или должно возникать единство или связность политического порядка с учетом его метафизических оснований.

Поэтому вполне можно охарактеризовать все эти политические традиции как метафизические. Под метафизикой я понимаю здесь философскую субдисциплину, которая стремится определить основания и сущность действительности (или ее аспектов) и тем самым претендует на открытие единства во множестве и многообразии феноменов, представляемых нам миром. И действительно, точно так же как Гоббс предложил политическую метафизику, утверждая, что в основе политического порядка лежит человеческое стремление к самосохранению, все политические теоретики, принадлежащие к трем упомянутым традициям, по-своему ответили на вопрос об основаниях и единстве политического порядка. Точнее говоря, в каждой из этих трех традиций выделяется принцип (распределительной справедливости, общего блага и социальной природы человеческого индивида), на основании которого

го мы можем свободно переходить от индивида или гражданина к государству или обществу и который, следовательно, воплощает метафизическое ядро политического порядка как целого. Конечно, это переносит аргументацию предыдущей главы об эпистемологической роли *tertium* в область метафизики.

Сохранение этой политической метафизики (представленной тремя традициями современной политической теории) до наших дней может вызвать удивление, поскольку наше столетие относится к метафизике в целом весьма враждебно. Пожалуй, кто-то скажет, что эта враждебность к метафизике привела к отказу от политической теории ради политологии и что современная политическая теория все больше становится устаревшим пережитком эпохи, которая была менее развита в научном отношении. Несомненно, именно так зачастую предпочитает представлять себя политология. Но вопреки ее претензиям, вопреки ее самоуверенному и громкому отрицанию политической теории как метафизического предприятия, которое не способно продвинуть наше понимание природы политической реальности, политологии присущи те же фундаменталистские стремления, что и ее противнице. Точно так же как физики начиная с XVII века редко искали метафизические принципы, объясняющие то, как представляется нам природа, политологи открыто отрекаются от интереса к предельным, фундаментальным принципам политической реальности, которые всегда привлекали внимание политических теоретиков; они довольствуются по возможности точным описанием того, как фактически выглядит политическая реальность. Но следует заметить, что даже при таком подходе они все же не отказываются от понятия фундаментальных оснований или базовых принципов, которые всегда воодушевляли метафизическую традицию в политической теории. Резюмируем в одном предложении: основание и единство ищутся теперь уже не в *предмете* или реальности, как было в политической теории, а в познающем *субъекте*, в исследователе и в когнитивных инструментах, позволяющих ему работать с политической реальностью. Отправным пунктом всякой политологии, по словам Дэвида Истона, который был одним из самых известных исследователей в этой области, становится ее стремление выработать «собственную систематическую теоретическую структуру», особенно на основе «интеграции методов науки», развитие которой дает «фундаментальную связность предмета ее исследования»<sup>5</sup>. Следовательно, в политологии, в отличие от метафизики политической теории, основания и связность уже не ищутся в объекте, а получают эпистемологическое обоснование. В рамках этого нового эпистемологического и антиметафизического социально-на-

<sup>5</sup> Easton D. Political Science // International Encyclopedia of the Social Sciences / ed. by D.L. Sills. L., 1968. Vol. 12. P. 282.

### III. Романтизм, постмодернизм и демократия

учного подхода основания и связность, однако, тоже остаются отправной точкой и целью исследования, что и утверждал *expressis verbis* Истон в цитированном чуть выше изложении целей политологии. Мы можем заключить, что политология твердо остается в русле стоицистской традиции — и не отличается в этом отношении от либерализма, республиканизма и коммунитаризма. Точно так же, как эти три направления, она преграждает нам путь к эстетической политической философии.

Словом, только применительно к традиции эстетической политической философии мы можем говорить об освобождении от всех тех метафизических и эпистемологических рефлексов, которые были охарактеризованы в предыдущей и в этой главах. Добавим, что с точки зрения эстетической политической философии у метафизической или эпистемологической политической теории и политологии больше сходств, чем различий. Следовательно, именно антистоицизм эстетической политической философии по-настоящему отличает ее от всех ее соперниц.

Если мы хотим понять существо этой альтернативной эстетической традиции в политической теории, то хорошей подсказкой нам может послужить посвящение Лоренцо де Медичи, которым Макиавелли начинает своего «Государя». В этом посвящении он извиняется за то, что он, простой гражданин, осмеливается давать советы монархам. И далее: «Как художнику, когда он рисует пейзаж, надо спуститься в долину, чтобы охватить взглядом холмы и горы, и подняться в гору, чтобы охватить взглядом долину, так и здесь: чтобы постигнуть сущность народа, надо быть государем, а чтобы постигнуть природу государей, надо принадлежать к народу»<sup>6</sup>. В этом поразительном утверждении имеются по крайней мере три интересных элемента. Во-первых, политическая сфера здесь уже не имеет того единства, которое мы всегда находим в метафизической традиции, но оказывается по существу *разорванным* миром. Существует политический мир государя, и рядом с ним — мир народа, и, с точки зрения Макиавелли, эти миры существенно различны и не могут быть сведены друг к другу. Метафизика политической теории и эпистемология политологии всегда предполагали наличие одного или нескольких принципов, позволяющих нам в рассуждении переходить от гражданина к государству (или государю), но Макиавелли сопротивляется соблазну таких посылок. Нам нужно только вспомнить, что Макиавелли отрицал пригодность этики (принадлежащей к сфере индивида) для государя (принадлежащего к области государства и политики), чтобы понять, что эта позиция Макиавелли, безусловно, была не случайной принадлежностью его понимания политической сферы, а определяла весь его замысел.

<sup>6</sup> Machiavelli N. The Prince. Harmondsworth, 1984. P. 30. [Макиавелли Н. Государь // Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. СПб., 2011. С. 32.]

Отказ Макиавелли применять этику к политическим действиям — логическое следствие этой перспективистской (репрезентативистской, или эстетической) несоизмеримости мира государя и мира гражданина. Здесь у нас есть все основания говорить о революционном разрыве Макиавелли со средневековой концепцией единства мира, в котором он родился и жил. Во-вторых, эта разорванность мира объясняется различными *перспективами*, которыми руководствуются в своих действиях политические деятели; перспектива, в которой действует государь, не может быть сведена к перспективе простого гражданина, так что в определенном смысле они живут в отчасти различных политических мирах. И, в третьих, в мире политики мы явно передвигаемся на ощупь: здесь вряд ли существуют достоверности, и другие люди обычно лучше понимают то, что мы делаем, нежели мы сами. Народ понимает государя лучше, чем он понимает себя, и наоборот.

Подход Макиавелли отличается от метафизической политической теории, охарактеризованной выше, по крайней мере в двух отношениях. Прежде всего, его вполне можно назвать практической политической философией. Такую характеристику можно обосновать следующим образом. Разорванность политической сферы и отсутствие единого основания для всего здания политики Макиавелли связывал с перспективой, исходя из которой *действуют* соответственно государь и гражданин; эта разорванность, следовательно, уходит корнями в политическую *практику*. И, конечно, хорошо известно, что именно политическое действие — тема «Государя». Но во многом по той же причине для обозначения антиметафизической традиции мы могли бы использовать термин «эстетическая политическая философия», что уже и сделали в этой книге. Ведь именно различие перспектив, а следовательно, по существу эстетический водораздел отделяет государя и народ друг от друга — и различие между ними столь же принципиальное, сколь и различие между картиной и тем, что репрезентирует эта картина. Государь всегда есть репрезентация в умах людей (как и самого Макиавелли), но и сам народ может представляться сознанию государя только как репрезентация, и нет среднего, нейтрального или общего звена, в котором эти две репрезентации могли бы встречаться и сравниваться. В обоих случаях существенно важно, что мы понимаем, что только через репрезентацию, а не благодаря самосознанию вообще можно перейти от понимания к содержательному политическому действию. Если сказать острее, вся политика начинается с отчуждения. Поскольку мое рассуждение в этой главе, как и в предыдущих, опирается в основном на эстетические аргументы, для характеристики такой политики я буду использовать термин «эстетическая», а не «практическая».

### III. Романтизм, постмодернизм и демократия

Хотя эстетическая политическая теория всегда была на вторых ролях в истории политической теории, метафизической традиции не удалось полностью заглушить ее<sup>7</sup>. Мы слышим ее голос в размышлениях о *raison d'état* XVII века, которые действительно представляют собой *trait d'union* между политической теорией, историей (или, скорее, историзмом) и политологией<sup>8</sup>; в прагматических суждениях Монтескье о балансе между законодательной, исполнительной и судебной властями<sup>9</sup>; она получает выражение (непревзойденное в своей ясности) в работах Алексиса де Токвиля, главной темой которых не случайно была демократия; она обнаруживается в трезвых и даже откровенно циничных произведениях таких авторов, как Беджгот или Шумпетер; и, наконец, в наши дни она лучше всего представлена размышлениями Фуко о власти и дискурсе. В противовес склонности к систематическому изложению, которое мы всегда находим в политической теории и политологии, эстетическая политическая теория обычно выражается в цепочках замечаний — афоризмов о практической политике, не поддающихся систематизации. Она — не метафизика и не наука; она не боится фрагментарности, и по своим намерениям она ближе всего к историческому исследованию, хотя и не разделяет стремления истории к последовательности и синтезу. Пожалуй, лучше всего поставить ее на один уровень с великим искусством

<sup>7</sup> То, что здесь подразумевается под «эстетической» или «практической» политической теорией, несмотря на очевидное сходство, не тождественно тому, что обычно подразумевается под практической философией. Традиционная практическая философия восходит к Аристотелю, и в ней обсуждается приложение общих политических или моральных правил к конкретным историческим обстоятельствам. Однако практическая политическая теория, которую мы здесь имеем в виду, занята поисками способов достижения согласия между различными и часто конфликтующими политическими правилами или идеологиями. Общим для обеих идей практической политической теории выступает тяготение к умеренности и к *juste milieu*. Превосходное краткое разъяснение природы и основ традиционной практической политической теории содержится в работе: *Den Hollander J.C. Conservatisme en historisme // Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden*. 1987. Vol. 102. P. 380–402. См. особенно p. 392–395.

<sup>8</sup> *Deursen A. T. van. Geschiedenis en toekomstverwachting*. Kampen, 1971. Ван Дерсен показывает, как в XVIII веке в немецкой традиции так называемой статистики размышления о *raison d'état* трансформировались в социальную науку, представлявшую ценность для политической практики. О развитии историзма из традиции *raison d'état* см.: *Meinecke F. Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*. Munich, 1957.

<sup>9</sup> См.: *Witteveen W.J. Evenwicht van machten*. Zwolle, 1991. Виттевен подчеркивает, что Монтескье был озабочен не столько разделением трех властей (как его обычно интерпретируют), сколько их балансом, тем, что можно было бы назвать их *juste milieu*.

создания художественного произведения с его независимым постижением случайностей человеческого существования. Ценность такого произведения тоже прямо пропорциональна силе его сопротивления систематизации. Поскольку же постмодернизм обычно исполнен скепсиса по отношению к системам, претендующим на общезначимое понимание оснований, на метафизичность и единство, безусловно, вполне можно назвать эстетическую политическую теорию постмодернистской.

### 3. ПОЛИТИЧЕСКИЙ РОМАНТИЗМ: ФРАНЦУЗСКИЙ И НЕМЕЦКИЙ

Давайте теперь посмотрим на демократию с точки зрения двух указанных традиций в политической теории. Не вызывают сомнения как вклад метафизической традиции в возникновение демократии, так и огромная значимость этого вклада. Великая и весьма успешная демократия, Соединенные Штаты Америки, по существу есть продукт метафизической традиции (и в этом отношении данная демократия явно отличается от демократий континентальной Западной Европы, *les démocraties Rhénanes*<sup>10</sup>, как недавно назвал их Мишель Альбер, — они и станут главной темой этой главы). Подобно Гоббсу, его наследники в XVII–XVIII столетиях пытались основать государство на определенных аспектах человеческой природы в ее социальных проявлениях, таких как самосохранение и самосовершенствование. В подобном контексте теории совершенно безоговорочно рассуждали о природе человека *как такового* и соответствующих ее характеристиках. Для верной оценки значения истоков демократии нам следует обратить пристальное внимание на эту фигуру речи, позволяющую говорить о гражданине или отдельном человеке «как таковом». В этой стилистической особенности традиции естественного права можно усмотреть более важный вклад в демократию, чем специальные доводы в пользу демократии, приводившиеся в рамках этой традиции. Явно непреднамеренным результатом обсуждения человека в столь общих терминах стало предположение о существенном равенстве всех людей: действительно, в метафизике есть нечто сущностно эгалитаристское и «демократическое». Ведь каждый, кто говорит о человеке «как таковом», о государстве или обществе, пользуется фигурой речи, неизбежно предполагающей (метафизическое) равенство всех людей, мужчин, женщин, государств или обществ. Этим метафизика отличается от науки. Наука тщательно учитывает все случайности реального мира, тогда как метафизика претендует на выражение истин,

<sup>10</sup> *Les démocraties Rhénanes* (фр.) — рейнские демократии. — *Примеч. пер.*

### III. Романтизм, постмодернизм и демократия

которые значимы для всех отдельных случаев, принадлежащих к определенной категории — такой как человек, государство и т.д. Поэтому метафизическая политическая теория была, опять же непреднамеренно, важным предварительным упражнением для демократии, поскольку одна из фундаментальных посылок последней — существенное равенство всех граждан. Кроме того, поскольку в традиции метафизической политической теории государство и политический порядок всегда основываются на определенных качествах, которые, как предполагается, воплощают метафизическую политическую или социальную природу индивида, из этого логически следовало, что хорошее государство не должно совершать несправедливость по отношению к этим качествам. Ведь оправдание и *raison d'être* государства состояли именно в том, чтобы защищать и обеспечивать беспрепятственное развитие в гражданине этих качеств (таких как любовь к свободе, право собственности или стремление к счастью).

В результате метафизическая политическая теория стремилась установить некоторые пределы законного вмешательства государства в жизнь граждан. Основные права индивида и понятие конституционного государства стали итогом этого стремления. И, как и в случае равенства всех граждан, этот принцип уважения неких базовых прав человека, очевидным образом, дает нам еще один существенный принцип, который мы обычно связываем с демократией. Конечно, это можно считать главным вкладом метафизической традиции в то, что все мы ценим в демократии: хотя обсуждение понятия равенства (политического и социального) в современной политической теории выходит далеко за рамки, в которых еще можно сказать, что оно служит конкретной политической цели, невозможно ни на мгновение усомниться в том, что задача каждого поколения — наполнять эти (и производные от них) понятия новым содержанием. Далее, поскольку государство в метафизической традиции выстраивается из «материала», берущегося из гражданина, эта традиция склонна игнорировать стремление государства жить собственной жизнью и вырабатывать автономию по отношению к гражданину. Поразительной иллюстрацией служит то, что в 18-страничном указателе к «Теории справедливости» Ролза понятие государства даже не упоминается. Вера в прозрачность государства по отношению к политической воле гражданина свидетельствует о похвальной любви к свободе, характерной для метафизической традиции, но лишает эту традицию инструментов, необходимых для содержательного концептуального осмысления угрозы свободе, которая всегда потенциально присутствует в государстве. Здесь можно видеть парадокс демократического государства, как его понимает метафизическая традиция: любовь к свободе может вдохновлять политическую теорию, которая

непреднамеренно лишила себя возможности увидеть то, что может действительно угрожать свободе<sup>11</sup>.

Хотя мы справедливо хвалим метафизическую традицию за ее абсолютно решающий вклад в возникновение демократии, мы не должны закрывать глаза на ее недостатки. Всегда опасно строить что-то хорошее (вроде демократии) на шатких основаниях. Ведь, если воспользоваться известной метафорой Берка, как компанию или клуб невозможно свести к их уставу или правилам приема, точно так же демократическое государство невозможно ограничивать пониманием его в метафизической традиции как договора между отдельными гражданами, которые решили объединиться в политическое целое. Как известно, таков итог разнообразной критики в адрес философии естественного права со стороны политических мыслителей XIX века. Но, вместо того чтобы повторять опровержение метафизической традиции, основываясь на исторических (или истористских), социологических или экономических аргументах (хотя я считаю это опровержение глубоко правильным и необходимым), я хочу дать этой критике более точную и рабочую форму, которая упростит установление различия между демократиями, основанными на метафизическом фундаменте, и демократиями, имеющими другие истоки.

Это подводит меня к основному содержанию данной главы. Эвристической отправной точкой здесь будет то, что мы всегда должны понимать, что каждая политическая система есть прежде всего система сдерживания конфликтов и что ее природа определяется в значительной степени характером социальных и политических конфликтов, на успешное решение которых она претендует. Так, феодализм был ответом — достаточно разумным и вполне эффективным, если учесть доступные к тому моменту политические средства, — на вызовы, с которыми столкнулся западный христианский мир после распада Каролингской империи и набегов скандинавов. Благодаря делегированию политической и военной власти на уровень отдельного барона, графа или епископа было найдено относительно адекватное решение проблем общественной безопасности, с которыми столкнулась Европа в этот период. Феодальный мир — это мир, который символизируют городские ворота, отделяющие безопасное пространство города или замка, находящееся за ними, от небезопасного внешнего мира. Каждые ворота, следовательно, выступают фрагментом феодальной политической мозаики. Подобным

<sup>11</sup> О потенциальном конфликте двух этих метафизических оснований демократии см.: *Thomassen J.J.A. Democratie, problemen en spanningsvelden // Hedendaagse democratie / red. J.J.A. Thomassen. Alphen aan de Rijn, 1991.* (См. особенно гл. 1.) В последних статьях этого полезного сборника более детально исследуется парадокс демократии.



### III. Романтизм, постмодернизм и демократия

образом и королевский абсолютизм Европы раннего Нового времени был политическим ответом на вызовы гражданских религиозных войн XVI–XVII веков, которые едва не уничтожили Европу. Если мы подумаем о главных теоретиках абсолютизма, таких как Боден или Гоббс, станет ясно, что действительные мотивы их политических теорий не следует искать в метафизических политических аргументах, развитых в их великих произведениях. Их подлинный мотив — скорее боязнь того, что религиозная гражданская война и все ее последствия вполне могут стать концом европейской цивилизации. И всякий историк, хотя бы поверхностно знакомый с цинизмом, вездесущим пессимизмом XVII века (хорошо описанным Полем Азаром), а также с отчаянными попытками ведущих мыслителей той эпохи создать политический инструмент для предотвращения повторения ужасных событий вроде Гражданской войны в Англии или Тридцатилетней войны, изматывавших Западную Европу почти столетие, поймет, что эти великие теоретики пытались найти политическое решение совершенно безотлагательной проблемы, насущность которой осознавалась всеми их современниками. Если политическая мысль XVII века обнаруживает оригинальность и силу, какие редко встречались в истории политической мысли, то это объясняется, вероятно, тем фактом, что политические теоретики нечасто сталкивались с более серьезными вызовами (и, в отличие от нас самих в наше время, они осознавали природу этих вызовов).

Я не хочу претендовать на особую оригинальность, когда говорю об этом эвристическом принципе. Он часто принимался и защищался (например, Квентином Скиннером в нескольких его публикациях) как условие возможности верного понимания истории политической теории; тем не менее, как ни удивительно, этот, казалось бы, столь полезный и безобидный принцип редко применялся, если вообще когда-либо применялся, к нашей политической системе, то есть к демократии. Объяснить это можно тем, что если феодализм и абсолютную монархию мы воспринимаем как довольно своеобразные политические системы, связанные с определенной эпохой и предшествовавшие новому открытию демократии в последние два столетия, то демократию мы считаем своего рода политической теоремой Пифагора, которая в принципе значима для всякого времени, и решением всех политических проблем, с какими только может столкнуться человечество. Может быть, именно потому, что все мы так любим демократию, причем совершенно небезосновательно, мы не можем заставить себя признать, что демократия представляет собой реакцию на вполне конкретную политическую проблему, как и феодализм или королевский абсолютизм, и что природа, рефлекс и функции этой политической системы вплоть до наших дней в значительной степени определяются сущностью этой проблемы.

Поэтому давайте спросим себя: в чем заключается политическая проблема, которую должна была решить демократия, какой мы ее знаем и до сих пор? Задавая этот вопрос, я думаю о том, как эта политическая проблема представлялась в континентальной Европе после Французской революции и после падения Наполеона. Формулируя наш вопрос в таком виде, мы можем ожидать самого ясного понимания истоков и природы демократии от совершенно блестящего, но неоднозначного немецкого исследователя конституционного права Карла Шмитта (1888–1985). О Шмитте можно сказать много как хорошего, так и плохого<sup>12</sup>. Что касается хорошего, то за свою исключительно долгую жизнь Шмитт написал много впечатляющих и весьма оригинальных работ, отличающихся аналитической точностью, почти не имеющей аналогов в этом столетии. Несомненно, во многом это объясняется тем фактом, что его макиавеллистский цинизм не давал ему забыть о рифе благих намерений, о который веками разбивались многие политические исследования (и которым по крайней мере частично объясняется и недостаточность всякой политической теории, исходящей из этики). Кроме того, пожалуй, именно «чуждые» демократии мыслители вроде Шмитта или Токвиля могут рассказать о ней то, что никогда не пришло бы в голову искренним и преданным демократам. Ведь и рыба способна узнать о воде, в которой она плавала, только после того, как ее вытащили на сушу. Что касается худших сторон Шмитта, то его цинизм заставлял его демонизировать политику и быть в этом смысле столь безжалостно последовательным, что в его политической философии нашлось место лишь для негативных реалий политической сферы, таких как конфликт, поляризация и враждебность, тогда как позитивные моменты — дискуссия, согласие и кооперация — полностью обесценились. Это может хотя бы в некоторой степени пролить свет на то, почему Шмитт, поначалу не выказавший ни малейшего интереса либо симпатии к нацизму, после *Machtübernahme*<sup>13</sup> Гитлера в 1933 году вдруг понял, что его политическая теория конфронтации и поляризации вполне гармонирует с политической атмосферой, которая нравилась нацистам, — и только тогда он присоединился к НСДАП. Три года спустя Шмитт вступил в конфликт с нацистами, которые, естественно, не могли считать своим этого чрезвычайно оригинального и блестящего мыслителя, что не помешало ему в ближайшие годы написать несколько ужасных статей, которыми он навсегда опозорил себя.

Интересно отметить, что шмиттовская демонизация политики на самом деле была радикализацией идей Гоббса. Гоббсова *bellum omnium*

<sup>12</sup> Плюсы и минусы теории Карла Шмитта обсуждаются в диссертации: *Wit T.W.A. de. De onontkoombaarheid van de politiek: De soevereine vijand in de politieke filosofie van Carl Schmitt. Ubbergen, 1992.*

<sup>13</sup> *Machtübernahme* (нем.) — приход к власти. — *Примеч. пер.*

### III. Романтизм, постмодернизм и демократия

*contra omnes*<sup>14</sup> для Шмитта тоже была основополагающей политической данностью; но если «Левиафан» Гоббса нацелен на поиски выхода из этой войны всех против всех, то для Шмитта такая война все еще неявно идет в гражданском обществе и остается окончательным и главным критерием в решении вопроса об истоках и природе политической власти и суверенности. Ведь то, что происходит в самых крайних случаях и при самых крайних обстоятельствах, когда общество сталкивается с серьезнейшими опасностями и требуются крайние меры, служит, с точки зрения Шмитта, эвристическим принципом, позволяющим выяснить, какой режим власти в конечном счете решающий в публичной сфере. Не лишняя оснований интуиция, стоящая за этим эвристическим принципом, заключается в том, что мы выясняем, как *на самом деле* работает политическая система, только тогда, когда беда идет за бедой; только в таком случае мы понимаем, что уходит на второй план, а что в итоге оказывается самым важным в данной системе. Чрезвычайные обстоятельства моментально срывают «занавес неведения», который обычно скрывает политический механизм от постороннего взгляда. Нас не должно удивлять, однако, что принятие этого эвристического принципа и следующее из него полное пренебрежение тем, что делает политическую систему действующим предприятием, вылилось в политическую теорию, готовую вместить *nec plus ultra* политический экстремизм. Иначе говоря, если для Гоббса государство — своего рода метаморфоза войны всех против всех, то Шмитт видит в последней эвристический принцип, позволяющий открыть и определить природу власти и суверенности.

То, что для Гоббса было просто *primum movens*<sup>15</sup>, для Шмитта стало постоянной матрицей для оценки политической реальности. Общим же у них выступает столь типичное для всякой метафизической политической теории сведение природы и функций политики к первому принципу. И это указывает на верность мнения, которого придерживались, в частности, Карл Поппер, Якоб Талмон и Берел Ланг, что политическое Просвещение (часть которого безусловно представляет собой Гоббс, чьи аргументы Шмитт довел до логического предела)<sup>16</sup> дало нам не только метафизику демократии, но и тоталитаризм гитлеровской Германии и сталинского Советского Союза<sup>17</sup>. А то, что действительно разделяет

<sup>14</sup> *Bellum omnium contra omnes* (лат.) — война всех против всех. — Примеч. пер.

<sup>15</sup> *Primum movens* (лат.) — первый двигатель. — Примеч. пер.

<sup>16</sup> О важности Гоббса для Шмитта см. эпилог Гюнтера Машке (Günter Maschke) в книге: *Schmitt C. Der Leviathan*. Cologne, 1982 [1938].

<sup>17</sup> *Popper K.R. The Open Society and Its Enemies*. 2 parts. L., 1968 [1945] [*Поппер К. Открытое общество и его враги*. М., 1992]; *Talmon J.L. The Origins of Totalitarian Democracy*. L., 1952; *Lang B. Act and Idea in the Nazi Genocide*. Chicago, 1990.

эти две, пусть и столь различные, ветви одного и того же древа Просвещения, принадлежит к области не столько политической метафизики, сколько политической практики демократии. Как показывает политическая философия Руссо, в политической теории эпохи Просвещения идеалы свободы и протототалитаризм удивительно хорошо уживались друг с другом. Реальное направление, выбранное демократией в момент расхождения этих двух интерпретаций демократии, гораздо больше зависело от политической практики, чем от политических метафизических концепций, — и это подсказывает нам, как следует оценивать относительную важность обеих традиций.

Из сказанного должно быть очевидно, что мое обращение к Шмитту в этом контексте вызвано не тем, что он был критиком метафизической традиции. Напротив, именно потому, что Шмитт — самый последовательный приверженец метафизической традиции, его позиция, можно сказать, диалектически вызывает собственную противоположность, то есть эстетическую политическую теорию. Как часто бывает в интеллектуальной истории, именно наиболее радикальное и бескомпромиссное выражение традиции постепенно переходит в ее теоретического антипода. Факт, что несомненно есть некоторые поразительные моменты сходства между Шмиттом и Макиавелли, особенно если вспомнить свойственный им обоим цинизм, уже доказывает, что здесь *les extrêmes se touchent*<sup>18</sup>. Но в этом мы находим и ключ к тому, что их разделяет: в то время как Макиавелли показывает, как можно преодолеть вражду и разорванность политической реальности, для Шмитта эти вражда и разорванность становятся основополагающим принципом. И это решающее различие. Ведь если Макиавелли предлагает нам подумать, как лучше всего практически *справиться* с этими неприятными, но неминуемыми сторонами политической реальности, то гоббсианская закваска Шмитта требует от него построения политической реальности, которая действительно *основывается* на вражде и разорванности, превращая тем самым вражду и разорванность в метафизические принципы. Это как если бы семейные ссоры рассматривались не как неизбежная сторона совместной жизни, а как само ее основание.

Пожалуй, в рамках данного исследования по эстетической политической теории различие между ними лучше всего сформулировать следующим образом. Если судить по цитированному выше замечанию из введения к «Государю», где показывается, почему и как существует непреодолимый разрыв между тем, как государь (или народ) представляет самого себя, и тем, как народ представляет государя или государь — народ, Макиавелли близок к эстетике, осознающему глубокий и непре-

<sup>18</sup> *Les extrêmes se touchent* (фр.) — крайности сходятся. — Примеч. пер.

### III. Романтизм, постмодернизм и демократия

одолимый разрыв между пейзажем и его эстетической репрезентацией. Шмитт же, возводя этот по существу эстетический разрыв на уровень метафизического принципа, доходит до абсурдной мысли, что этот эстетический разрыв есть свойство самой реальности, а тем самым привносит этот разрыв или в сам пейзаж, или в его изображение (если мы решаемся утверждать, что наряду с реальностью самой репрезентируемой реальности существует «реальность» произведений искусства). Именно здесь мы должны видеть ключевое различие между метафизической политической теорией, основанной на разорванности политического мира, и эстетической или практической политической теорией, которая просто видит здесь главный вызов для всякой содержательной политической теории. Шмитт склонен демонизировать и обострять до абсурда то, что Макиавелли лишь пытается лишить его потенциальной опасности.

Но позицию Шмитта по отношению к враждебности и разорванности политической реальности лучше всего можно разъяснить не с помощью абстрактных аргументов, а на примере его оценки демократии. Мы находим ее в великолепной книге «Политический романтизм», написанной им в поразительно раннем возрасте (1919) и, несомненно, представляющей собой один из величайших политических текстов этого столетия. Уже заглавие книги подсказывает, какой тезис о демократии Шмитт собирался защищать, а именно что либеральная, парламентская демократия, какой мы знаем ее вплоть до наших дней, порождена не Просвещением, а романтизмом, и что практический политический теоретик может понять природу демократии только в том случае, если он осознал сущностно романтический характер демократии и хорошо продумал все последствия этого важнейшего прозрения.

Хотя Шмитт заставил нас понять романтический характер демократии, конечно, он не видел в нем повода для восхваления демократии. Напротив, все изъяны, которые он любил находить в демократии, можно возвести, по его мнению, к ее романтическим истокам. Совершенно неприемлемым и в романтизме, и в демократии Шмитт считал тот факт, что они поразительно мало ценили ясность и прозрачность, к которым так стремилось Просвещение, что выразилось уже в самом названии этой эпохи. У романтизма не было каких-то ясных или определенных принципов, он не искал картезианских несомненных достоверностей, отчетливых и исчислимых результатов, как и аксиоматических отправных точек или ясно очерченных целей. С крайним отвращением к неопределенности романтизма Шмитт цитирует Новалиса: «Все есть начало нескончаемого романа»<sup>19</sup>. В результате этой неопределенности

<sup>19</sup> Alles ist Anfang eines unendlichen Roman, см.: Schmitt C. Politische Romantik. Leipzig, 1991. S. 20. Во всех случаях перевод с немецкого на английский в этой главе выполнен мной.

во всем романтизм, согласно Шмитту, отличался любопытной «неукорененностью» и «всеобщей неспособностью вместить какую-либо важную политическую идею»<sup>20</sup>. В противоположность последовательному рационализму политической теории Гоббса<sup>21</sup>, которая основывалась на ясных и определенных твердых принципах, романтики отвергали всякое политическое обоснование политики, поскольку «любое обоснование ложно, ведь с основой задается и предел»<sup>22</sup>. И романтики питали инстинктивное отвращение к ясным определениям и ограниченности принципов — «здесь все может поменяться местом с чем угодно», замечает Шмитт с раздражением и презрением<sup>23</sup>. Идеи здесь похожи на облака: на мгновение они сохраняют свои контуры — только для того чтобы через мгновение утратить их, слившись с другими облаками или даже совершенно рассеявшись. И все это отсутствие интеллектуальной твердости и точности на практике служит лишь одной цели — избежать всякого конфликта. «Романтики сторонятся реальности, однако с иронией и духом интриги»<sup>24</sup>. Не удивительно, что романтическая политика производила на Шмитта «впечатление лжи»<sup>25</sup>.

Мы все еще остаемся детьми Просвещения в достаточной мере, чтобы поначалу посчитать убедительной жесткую критику Шмиттом политического романтизма. Придерживаясь такого суждения, мы, однако, теряем из виду тот факт, что любопытное отсутствие принципов, отмеченное Шмиттом, принадлежит к сущности демократии и, более того,

<sup>20</sup> ...eine allgemeine Unfähigkeit ein bedeutendes politisches Idee fest zu halten. (Schmitt C. Politische Romantik. S. 77.)

<sup>21</sup> Ibid. S. 83.

<sup>22</sup> Jede Begründung ist falsch denn mit einer Grund ist auch eine Grenze gegeben (Ibid.) — это утверждение, похоже, предвосхищает антифундаментализм Рорти. Характерно здесь проводимое Мюллером различие между тем, что он имеет в виду под «атомистическим» и «динамическим» определениями; он предпочитает последнее первому. Последнее он описывает так: «Динамическое определение: определение есть объяснение одной сущности через другую, которая представляется движущейся в противоположном направлении и противостоящей первой; или же определение можно описать как то, что составляет противоположность антиопределению». Завершая обсуждение определений, Мюллер пишет: «В исчерпывающем определении вещей и понятий в равной мере заключено исчерпание и смерть вещи. Именно в идеях жизнь проявляет себя! Кто расскажет мне, кто поведаст мне истории развития понятия в идею?» (Müller A. Vom Wesen der Definitionen // Id. Kritische/ästhetische und philosophische Schriften. Neuwied, 1967. Bd. 2. S. 255, 256).

<sup>23</sup> Schmitt C. Politische Romantik. S. 222.

<sup>24</sup> Der Romantiker weicht der Wirklichkeit aus, aber ironisch und mit Gesinnung der Intrige. (Ibid. S. 105.) Можно утверждать, что величайшая сила демократии заключается как раз в этой стратегии уклонения. См. также гл. II, IV, VI наст. изд.

<sup>25</sup> Schmitt C. Politische Romantik. S. 70.

### III. Романтизм, постмодернизм и демократия

как ни парадоксально, как раз в этом хаосе, лишенном принципов, можно видеть беспримерную творческую политическую мощь демократии. Именно благодаря своей привязанности к принципам и идеалам Просвещения, привязанности, какой не знал ни один другой политический теоретик XX века, Шмитт смог увидеть «эстетические» (как мы их выше определили) характеристики демократии за «метафизическими» принципами, которые она унаследовала от Просвещения, — их, как ни удивительно, Шмитт *не* критиковал в этой книге. Приверженность Шмитта прямой демократии, которая обсуждалась в первой главе, ясно показывает его зависимость от этих менее привлекательных сторон метафизической защиты демократии в век Просвещения.

Словом, моя мысль здесь будет заключаться в том, что Шмитт правильно связывает политическую ментальность демократии с соответствующими аспектами политического романтизма, — но с одним весьма важным уточнением: то, что Шмитт находил столь отталкивающим в демократии, составляет ее силу. И, прежде чем продолжить, надо сделать еще одно уточнение: сосредоточиваясь на таких людях, как Шлегель и Мюллер, Шмитт выбрал очень легкую мишень. Два этих северогерманских протестанта, которые перешли в католичество в первое десятилетие XIX века и добровольно выбрали изгнание в реакционную Австрию Меттерниха, после того как они загубили свои немалые литературные таланты и репутации ради нескольких отвратительных политических целей, несомненно не могут считаться теоретиками, которых какая-либо политическая система захотела бы признать своими интеллектуальными праотцами. Добавим к этому, что во всей истории политической теории, пожалуй, ни один мыслитель не был настолько тотально и полностью лишен всякого практического чутья, как два этих теоретика литературы; что их сочинения были бесформенными, бессвязными и до смешного абстрактными; и что эта несвязность и абстрактность были причиной, по которой их невразумительные политические раздумья могли использоваться для оправдания самых разных и враждебных друг другу политических учений<sup>26</sup>. Поэтому согласимся, что Шмитт в его дьявольских поисках компрометирующих интеллектуальных прародителей демократии вряд ли мог найти более подходящих кандидатов.

Однако есть гораздо более влиятельные теоретики, чьи теории вдохновлялись глубочайшим практическим смыслом и которые больше

<sup>26</sup> Жесткое, хотя и не лишенное симпатий изложение до смешного не практических и совершенно неземных консервативных концепций двух обсуждаемых господ см. в статье: *Kossmann E.H. Over Conservatisme: Johan Huizinga-lezing // Id. Politieke Theorie: Verspreide Opstellen en Voordrachten. Amsterdam, 1987. P. 9–26, особенно p. 13 ff.*

любых других теоретиков способствовали формированию парламентской демократии, существующей на европейском континенте вплоть до наших дней. И вместе с тем они разделяют со Шлегелем и Мюллером именно те качества, которые были мишенью Шмитта в его яростных нападках на этих последних. Я имею в виду так называемых либералов-доктринеров, политических деятелей во Франции Луи-Филиппа и в десятилетие, предшествовавшее рождению Июльской монархии. Самым известным и влиятельным либералом-доктринером был Франсуа Пьер Гийом Гизо (1878–1874), историк, государственный деятель и премьер-министр в правительстве Луи-Филиппа с 1840 года до революции 1848 года<sup>27</sup>.

Хотя их нарекли доктринерами, они были кем угодно, но не доктринерами. По всей вероятности, этим вводящим в заблуждение наименованием они обязаны школе отцов-ораторианцев, где воспитывался неофициальный лидер группы доктринеров Пьер Поль Руайе-Коллар (1763–1845). Фактически их политическая философия была прямой противоположностью доктринерства; она нашла свое философское выражение в эклектизме Виктора Кузена, то есть в философской традиции, которой доктринерский догматизм был наименее близок и которую правильнее всего было бы рассматривать как предшественницу современного рортизма (в сущности, не менее полноценной философии демократии). Либералов-доктринеров и Шлегеля и Мюллера роднила глубокая неприязнь к самонадеянным политическим и моральным системам, созданным *terribles simplificateurs*<sup>28</sup> эпохи Просвещения; первые не хуже Шлегеля и Мюллера понимали сложность социальной и политической реальности, как и то, что это понимание должно ограничивать амбициозные политические действия. Если воспользоваться терминами, введенными во второй главе, они не хуже Макиавелли осознавали разорванность политической реальности. Они поняли, что не может быть (трансцендентальной или стоицистской) точки зрения, с которой мы могли бы увидеть политическую реальность одним всеохватывающим взглядом, и что, следовательно, твердое и верное схватывание политической реальности, этой области богини Фортуны, в принципе неосуществимо. Политическая ментальность такого реставрационного (и протодемократического) варианта макиавеллизма была удачно суммирована в характеристике политической позиции Руайе-Коллара у Коссмана:

<sup>27</sup> См. более подробное описание исторической и политической теории Гизо: *Ankersmit F.R. De Spiegel van het Verleden: Exploraties*. Bd. 1. Kampen, 1996. Chap. 4.

<sup>28</sup> *Terribles simplificateurs* (фр.) — ужасные упростили. — *Примеч. пер.*



### III. Романтизм, постмодернизм и демократия

Руайе-Коллар так никогда и не выработал завершённую политическую или философскую систему. Верно, что он был одним из немногих честных и искренних либеральных мыслителей-легитимистов эпохи Реставрации, но не менее верно и то, что его теория никогда не принимает форму философии Реставрации, поскольку его взгляды всегда вдохновлялись другими позициями, против которых они были направлены. Его речи всегда полемичны, даже если они основываются на глубочайших принципах. Их всегда необходимо интерпретировать в свете складывающейся парламентской ситуации<sup>29</sup>.

Эта особенность политической теории либералов-доктринеров может объяснить, почему как их современники, так и почти все позднейшие историки самых разных политических убеждений обвиняли ее представителей (подобно Шлегелю и Мюллеру) в спутанности и в бездумном эгоистическом консерватизме<sup>30</sup>. Иллюстрацией здесь может выступить эпитафия Токвиля в его «Воспоминаниях» (*Souvenirs*) Июльской монархии как воплощению доктринерского либерализма:

В 1830 году среднее сословие одержало окончательную и такую полную победу, что все политические права, все льготы, все прерогативы, вся правительственная власть оказались замкнутыми и как бы наваленными в кучу в узких рамках этого одного сословия, в которое был закрыт доступ легально всем, кто стоял ниже, а фактически всем, кто стоял выше... Лишь только совершилось это событие, все политические страсти стихли, произошло какое-то всеобщее измельчание<sup>31</sup> и стало быстро расти народное богатство... Люди нового поколения обыкновенно замечают бросающиеся в глаза преступления предков,

<sup>29</sup> *Kossmann E.H. De Doctrinairen tijdens de Restauratie // Id. Politieke Theorie en Geschiedenis: Verspreide Opstellen en Voordrachten. Amsterdam, 1987. P. 277.*

<sup>30</sup> *Ibid. P. 258.*

<sup>31</sup> Похожее «всеобщее измельчание», происходящее при подобных же обстоятельствах, отмечает Патнем в своей недавней широко обсуждавшейся книге, где он описывает последствия демократизации локальной политики в Италии в результате крупных реформ 1970-х годов: «Советники начали понимать свою роль в том смысле, что они в большей мере “ответственны за”, а не “ответственны перед”, выступают скорее компетентными проводниками общественных интересов, нежели красноречивыми защитниками народного дела... Практические вопросы управления, законодательства и финансирования стали более значимыми. Советники стали больше говорить об эффективном предоставлении услуг и об инвестировании в дороги и профессионально-техническое образование и меньше — о “капитализме” и “социализме”, “свободе” и “эксплуатации”» (*Putnam R.D. Making Democracy Work. Princeton, 1993. P. 34*). В обоих случаях, во Франции и в Италии, согласно характеристикам соответственно Гизо и Патнема, большие и фундаментальные политические вопросы рассыпались на мириады мелких точных вопросов, связанных с самыми практическими и приземленными проблемами.

но не имеют понятия об их порочных наклонностях, поэтому они, может быть, никогда не узнают, до какой степени июльское правительство усвоило в конце своего существования приемы промышленной компании, руководившейся во всех своих операциях денежными интересами своих членов<sup>32</sup>.

На этот раз предсказания Токвиля оказались неверными, поскольку история — с постоянством, которое очень редко встретишь в этой самой изменчивой из дисциплин, — всегда подписывалась под его осуждением Июльской монархии. Токвиля (не меньше чем Ламартина, политика совсем других взглядов<sup>33</sup>) сильно удивила и оттолкнула беспримерная банализация политики, произошедшая в период Реставрации и закрепленная Июльской монархией. Ведь для одного или двух поколений политика была возвышенной борьбой за принципы Революции и за будущее Европы — а теперь, казалось; уже не имело значения ничего, кроме торгового баланса и вопроса о наилучшем обеспечении государственного и частного материального благосостояния. Я обращаю особое внимание на это изменение в период Июльской монархии, поскольку замена политики национального *grandeur*<sup>34</sup> низменными мелочами государственного и частного интереса в значительной мере объясняет неоправданно негативную репутацию, какую Июльская монархия всегда имела и имеет в наши дни. Приписываемый ей эгоизм, связываемый со знаме-

<sup>32</sup> *Tocqueville A. de. Recollections: The French Revolution of 1848. New Brunswick, 1987. P. 5. [Токвиль А. де. Воспоминания / пер. с фр. В. Неведомского. М., 1893. С. 10–12. Перевод незначительно изменен.]*

<sup>33</sup> Так, Ламартин в 1848 году заявил в Национальном собрании: *Je ne vois que de misérables chiffres se heurtant contre des autres misérables chiffres. Je n'entends que des questions de boire et manger, de spolier, de conserver, d'attaquer, de défendre; des questions purement alimentaires, des questions de produit net, de spoliation par les uns, de retenue avare et cupide par les autres; pas une pensée qui dépasse les limites des champs de l'industrie ou des champs! En vérité, il semble que vous pourriez effacer ces trois mots magnifiques que nous nous proposons d'inscrire sur le frontispiece de votre constitution: Liberté, Egalité, Fraternité, et les remplacer par ces deux mots immondes, vendre et acheter («Я вижу лишь, как одни ничтожные цифры сталкиваются с другими. Я слышу лишь вопросы, касающиеся еды и питья, расширения, сохранения, нападения и защиты; вопросы чисто пищевые, вопросы о совокупном продукте, хищениях, чинимых одними, и непомерном доходе других; и ни одной мысли, которая не ограничивалась бы заводской или сельской кассой! И правда, похоже, что вы могли бы стереть три замечательных слова, которые мы намереваемся вынести на фронтиспис нашей конституции, — Свобода, Равенство и Братство, — чтобы заменить их двумя мерзкими словами — покупка и продажа»)* (цит. по: *Méliono F. Les Libéraux Français et leur Histoire // Les Libéralismes, la Théorie Politique et l'Histoire / réd. S. Stuurman. Amsterdam, 1994. P. 38–39*). Ирония заключается еще и в том, что у самого Гизо была привычка уходить с совещания кабинета, как только начинали обсуждать финансовые вопросы.

<sup>34</sup> *Grandeur (фр.) — величие. — Примеч. пер.*

### III. Романтизм, постмодернизм и демократия

нитым призывом Гизо *enrichissez-vous*<sup>35</sup>, берет начало в этом переходе от политики в революционном и наполеоновском стиле к национальной политике, пытающейся лишь сделать жизнь граждан как можно более удобной. Этот сдвиг плохо понимали современники, в том числе даже такой чрезвычайно пронизательный наблюдатель, как Токвиль, поэтому он слишком легко ассоциировался с узким эгоизмом. И если мы не хотим лицемерить, то должны признать: то, что у Гизо и в Июльской монархии осуждали Токвиль, Ламартин и многие другие, и есть именно то, что мы настоятельно рекомендуем вниманию наших современных политиков. Мы наследники политической ментальности Июльской монархии в большей степени, чем нам часто нравится думать.

Поэтому нас не должно удивлять, что обвинение в путанице и эгоистическом консерватизме, выдвинутое против Шлегеля и Мюллера позднейшими теоретиками вроде Шмитта, было направлено и против Гизо и Июльской монархии. В обоих случаях пустой оппортунизм был, кажется, единственной постоянной величиной их бесцельной политической теории и практики. И это подводит меня к главному моменту этого этапа моей аргументации. Ведь, хотя подобное обвинение вполне уместно в случае Шлегеля и Мюллера, оно упускает саму суть доктринарского либерализма, все то, что делает его столь интересным с точки зрения истории демократии (и, добавлю, истории либерализма). Для того чтобы правильно оценить это различие между немецким и французским политическим романтизмом, мы должны отметить, что, пожалуй, ни одна политическая теория, включая гегельянство, марксизм и их многочисленные позднейшие вариации, не воспринимала историю более серьезно, чем это делал доктринарский либерализм. Несомненно, Мюллер искренне восхищался протоисторизмом Эдмунда Берка, несомненно, и Шлегель и Мюллер противопоставляли историю вневременным истинным системам, которых немало накопилось в эпоху Просвещения, но общим моментом для всех этих атак немецких историков на Просвещение было то, что история стала для них таким же источником истины, каким раньше были Разум, Опыт или Идея. История была источником неопровержимых истин не только для Гегеля и Маркса, но и для более поздних историков и националистов прусской школы, таких как Зибель или Трейчке. Немецкий историзм по большей части (хотя и не в полной мере) возник не из противопоставления Разума и Истории, а из историзации Просвещенного Разума. Для либералов-доктринеров,

<sup>35</sup> [*Enrichissez-vous* (фр.) — обогащайтесь. — *Примеч. пер.*] На самом деле Гизо сказал: *enrichissez-vous par le travail et l'épargne* («обогащайтесь трудом и сбережением»), а это, конечно, не такой уж недостойный призыв, если его вообще можно считать недостойным. Кроме того, из контекста вполне ясно, что слова Гизо безусловно не предполагали призыва к узко понимаемому эгоизму, который в них обычно усматривают.

однако, история не была источником неопровержимых истин, а была чем-то вроде Сфинкса Эдипа — мы должны уметь разгадывать его загадки, но, даже если мы успешно решаем эту весьма сложную задачу, успех будет означать лишь то, что Сфинкс Истории нас не сожрет. Для немцев знание истории было достаточным условием политического успеха; для либералов-доктринеров оно было только необходимым условием, но незнание истории и исторического контекста как таковое было, по их мнению, в политическом отношении совершенно самоубийственным.

Для того чтобы понять это важнейшее различие между немецкой фаустовской установкой по отношению к истории и «экзистенциалистской» или макиавеллистской установкой либералов-доктринеров, мы должны учесть исторический контекст, в котором последние вырабатывали свои концепции взаимоотношения истории и политики. Мы должны понять, что для французов периода Реставрации Революция и все ее последствия были не менее травмирующими, чем 1494 год для историков Макиавелли и Гвиччардини. Если можно определить травму как прошлое, которое невозможно или не следует вспоминать, поскольку воспоминание просто невыносимо, но которое в то же время невозможно забыть, тогда и отношение Гвиччардини к 1494 и 1527 годам, и реакцию французов на 1789 год можно назвать травматическими. После 25-летнего революционного пафоса, после падения тысячелетней монархии, после энтузиазма по поводу наступления новой эры и нового мирового порядка, после непрерывного *corsi e recorsi*<sup>36</sup> надежд и разочарований, сменив за четверть века больше политических режимов, чем в более умеренных странах сменяется за тысячелетие, пережив это продолжительное стаккато драматичнейших событий, страна наконец выдохлась, обессилела и, главное, стала испытывать тошноту от всех политических экспериментов. Бедственность ситуации после «Ста дней» Наполеона состояла, однако, в том, что еще один политический режим подходил к своему очевидному и необратимому концу и, следовательно, был неизбежен еще один, новый эксперимент, хотя всем была ненавистна даже мысль о нем.

Добавим к этому следующий уникальный факт: хотя Франция прошла через множество разных политических режимов за короткий промежуток времени, ни один из них не дискредитировал себя до конца глазах всех французов. Дворянство и высшая буржуазия еще переживали понятную ностальгию по *ancien régime*, низшие классы надеялись на продолжение Революции начиная с того момента, на котором она внезапно остановилась (или была остановлена) в 1794 году, и почти все французы все еще испытывали патриотический пыл в связи с завоеваниями маленького человека с Корсики. В этом отношении Франция 1815 года

<sup>36</sup> *Corsi e recorsi* (ит.) — здесь: круговорот. — Примеч. пер.

### III. Романтизм, постмодернизм и демократия

серьезно отличалась, скажем, от Германии 1945-го: у Франции была история, которую никому не надо было забывать (в отличие от немцев, у которых после 1945 года были все основания желать забвения Гитлера и нацизма), но которую в то же время никто не хотел вспоминать или возрождать, и стоявшая перед политиками Реставрации задача — возвести новое достаточно прочное политическое здание на этом крайне шатком и самопротиворечивом фундаменте — была совершенно невыполнима.

На этом сложном фоне мы и должны рассматривать усилия либералов-доктринеров, вдохновленные ими конституционные эксперименты, породившие демократии континентальной Европы. И, чтобы уточнить существо задачи, как они его видели, мы должны понять, что они осознали, что все эти недавние и взаимоисключающие «прошлые» должны быть так или иначе встроены в одну политическую систему, которую предстояло выработать, поскольку иначе любая система падет под напором тех мощных сил прошлого, которые сохранялись в постнаполеоновской Франции. Необходимо было сохранить что-то из *ancien régime*, отдав должное и устремлениям Революции, и наполеоновским реформам. Словом, стояла невозможная задача найти новую политическую матрицу, которая неизбежно должна была стать еще одним новым экспериментом, и в то же время избежать всего того, из-за чего она могла выглядеть как еще один эксперимент, — она должна была быть чем-то новым, но не должна была выглядеть новым. Тупиковость или парадоксальность ситуации сделалась совершенно ясной благодаря самому Гизо, который объяснил, какие идеи вдохновляли либералов-доктринеров после Реставрации:

В Революции не было ничего, кроме ошибок и преступлений, говорили некоторые; справедлив был *ancien régime*, а не она; Революция лишь прегрешила своими крайностями, говорили другие; ее принципы были хороши, но она зашла с ними слишком далеко; Революция злоупотребила своими правами. Либералы-доктринеры отвергли оба этих утверждения; они противились как возвращению принципов *ancien régime*, так и поддержке, пусть и чисто спекулятивной, революционных принципов... Именно этой смеси философской возвышенности и политической умеренности, разумного уважения прав и исторических фактов, учений, в равной мере новых и консервативных, антиреволюционных, но не ретроградных, либералы-доктринеры были обязаны как своим влиянием, так и своим именем<sup>37</sup>.

Здесь скрывается тайна политики *juste milieu*, из которой возникла континентальная парламентская демократия. Здесь обнаруживается та самая настоятельная потребность примирить непримиримое, кото-

<sup>37</sup> Цит. по: *Rosanvallon P. Le moment Guizot. Paris, 1985. P. 27.*

рую Шмитт находил столь отталкивающей у Шлегеля и Мюллера. Именно в этой отчаянной попытке найти квадратуру политического круга родились европейские континентальные демократии; это определило их политическую ментальность вплоть до наших дней, причем французская ситуация из-за всех этих несовместимых сосуществующих прошлых была намного более критической, чем немецкая, и поэтому вполне понятно, что теоретики французской Реставрации не могли предаваться праздным политическим спекуляциям, характерным для немецкого политического романтизма.

Мы должны признать, что англосаксонская демократия ни в Великобритании, ни в США никогда не сталкивалась с задачей такого масштаба. В этих странах никогда не возникало настолько безвыходного и опасного политического тупика, как во Франции эпохи Реставрации (и в нескольких других европейских странах, чья судьба оказалась связанной с судьбой революционной и наполеоновской Франции), — тупика, созданного смертельным противостоянием тех, кто желал возвращения к *ancien régime*, и тех, кто хотел продолжить Революцию. След этого различия англосаксонской и континентальной демократии можно видеть в двухпартийных системах англосаксонских стран — тогда как в странах континентальной Европы, некогда покоренных Наполеоном, даже сегодня обычно действуют коалиционные правительства. Это различие намного более красноречиво и значимо, чем может показаться на первый взгляд. Ведь мы должны признать, что политическая система, в которой одна партия правит, а другая находится в оппозиции, не требует согласования политических принципов. Конечно, находящейся у власти партии вполне можно посоветовать учитывать политическую позицию оппонента, но в конечном счете она вольна самостоятельно решать, в какой мере ей следует согласовывать свою политическую позицию с позицией оппозиционной партии. Коалиционное правительство требует, напротив, чтобы политик был до некоторой степени выше противостояния с оппонентом, чтобы иметь возможность с этой квазиисторической точки усмотреть возможное разумное примирение их взаимоисключающих позиций. Поэтому термин *juste milieu*, в сущности, не совсем верен — в подтверждение можно процитировать известного практика политики *juste milieu*: «Каждый, кто желает оказывать практическое влияние, должен помещаться не между партиями, а над ними»<sup>38</sup>. И это не просто

<sup>38</sup> Суждение Йохана Рудольфа Торбеке, создателя политической системы, действующей в Нидерландах по сей день. См.: *Kossmann E.H. Thorbecke en het Historisme // Id. Politieke Theorie en Geschiedenis: Verspreide Opstellen en Voordrachten. Amsterdam, 1987. P. 335.* И в политическом отношении, и своей личностью Торбеке удивительно напоминает Гизо — в чем, однако, заключена определенная ирония, поскольку Торбеке смог прийти к власти в Нидерландах только благодаря Февральской революции 1848 года, которая положила конец политической карьере Гизо.

### III. Романтизм, постмодернизм и демократия

игра слов, поскольку творческий в политическом отношении потенциал политики *juste milieu*, практикуемой в европейских континентальных демократиях, связан с этой необходимостью создавать существенно новую политическую позицию над уже существующими, позицию, занимая которую, можно сначала объективировать, а потом и примирить все существующие оппозиции. Надо добавить, впрочем, что эта система будет слабее англосаксонской, когда по тем или иным причинам «над» сводится к «между», а политики начинают блуждать по политическому болоту, откуда никто уже не может найти выхода. Соответственно, политическую историю англосаксонских стран лучше всего писать в терминах политических решений, которые оказались полезными или бесполезными, а политическую историю стран континентальной Европы — в терминах политической креативности и политической инертности. Основываясь на этом различии, можно заключить, что демократия континентальной Европы потенциально обладает большими преимуществами и сулит больше опасностей, чем ее англосаксонский эквивалент. Англосаксонская демократия всегда будет функционировать довольно хорошо, но никогда — отлично, тогда как демократию континентальной Европы иногда может охватывать полный паралич из-за противоречий, возникающих в обществе или в самом демократическом государстве. Англосаксонские демократии в зависимости от обстоятельств могут действовать более или менее удовлетворительно, а демократии континентальной Европы могут функционировать превосходно, но могут и прийти к полной катастрофе.

#### 4. КАК И ПОЧЕМУ ВОЗНИКЛА ДЕМОКРАТИЯ

Если вернуться к эвристическому принципу, рассмотренному в предыдущем разделе, согласно которому каждую политическую систему следует понимать с учетом прежде всего той политической проблемы, для решения которой она была создана, дальнейшую аргументацию можно суммировать следующим образом.

Мы должны иметь в виду, что, когда в романтический период, во время Реставрации, последовавшей за падением Наполеона, создавалась парламентская демократия как политическая система, конкретной целью этой системы было сдерживание и по возможности разрешение конфликта между принципами *ancien régime* и Революции 1789 года. Это привело, главным образом во Франции, к развитию политической теории, равную которой по оригинальности и глубине можно найти лишь в Англии XVII века. Большая часть континентальной Европы, пережившая Французскую революцию и вызванные ею политические потрясе-

ния, была сильно травмирована революционными событиями и наполеоновскими войнами первых 15 лет нового столетия. Вся правящая элита верила, что в любой момент можно ожидать повторения всех этих политических бедствий. И политическая нестабильность 1820-х годов и революции 1830 и 1848 годов доказали, что эти охватившие всех страхи были отнюдь не беспочвенными. Несмотря на это — или, скорее, именно поэтому — наиболее ответственные правители и государственные люди понимали, что вернуться к миру до 1789 года невозможно и что (и это главное) единственным реальным и разумным выходом станет *примирение* старого и нового. Если сказать все это одним предложением, практика парламентской демократии, впервые опробованная и развившаяся в эти годы, была политическим инструментом, выбранным для удержания под контролем апокалиптического конфликта между традицией и революцией, который довлел над политической реальностью после 1815 года и грозил Европе новой эрой гражданских войн.

Несмотря на внешнее сходство, этот конфликт разительно отличался от конфликта, вызвавшего религиозные войны XVI–XVII столетий. Конечно, точно так же как религиозная гражданская война, этот конфликт обрекал одну категорию граждан на смертельное противостояние с другой. Но природа этих двух конфликтов была совершенно различной. Религиозный конфликт можно было разрешить двумя инструментальными способами. Он мог решаться географически путем подчинения католиков или протестантов католическому или протестантскому правительству в соответствии с принципом *cuius regio, eius religio*<sup>39</sup>, который был принят воюющими сторонами в Аугсбурге в 1555 году, однако этого было бы недостаточно для окончательного завершения религиозного конфликта. Другим возможным решением, с политической точки зрения гораздо более интересным и плодотворным, была, как утверждает Козеллек в своей впечатляющей работе «Критика и кризис», нейтрализация конфликта политическими средствами<sup>40</sup>. Такая нейтрализация предполагала, что государство дистанцируется от воюющих сторон, чтобы достичь примирения между ними и иметь возможность выступить арбитром в их конфликте. Это второе решение оказалось столь привлекательным для государства и монархов Европы раннего Нового времени, потому что оно наделяло

<sup>39</sup> *Cuius regio, eius religio* (лат.) — кого правление, того и религия. — *Примеч. пер.*

<sup>40</sup> *Koselleck R. Kritik und Krise. Frankfurt am Main, 1973.* Точка зрения Козеллека на происхождение современного государства в раннее Новое время, изложенная в этой глубокой и наводящей на размышления книге, близка к точке зрения Шмитта. Трудно найти работу, в которой истоки нашей современной политической среды были бы охарактеризованы более оригинально и точно.



### III. Романтизм, постмодернизм и демократия

государство такой властью и политической доброй волей, какими оно никогда не обладало. Тем самым появилась возможность и значительно усилить авторитет государства, и гарантировать минимум религиозной свободы, поскольку последняя требовала первого. Государство объявило себя религиозно нейтральным и теперь могло подняться над опасными и разрушительными религиозными конфликтами, существовавшими со времен Реформации и Контрреформации. Почти врожденное доверие, которое мы все еще питаем к государству, несомненно, есть в значительной мере атавизм, напоминающий о готовности, с какой европейцы раннего Нового времени признали авторитет и суверенитет государства, поскольку он служил тому, чтобы положить конец коллективному самоубийству в религиозной гражданской войне. Можно предположить, что государство раннего Нового времени благодаря ловкой эксплуатации религиозной проблемы добилось для себя некоторого уважения, которое традиционно доставалось церкви и ее представителям. Действительно, самые сильные и здоровые государства появились там, где религиозные гражданские войны были наиболее ожесточенными и где граждане оказались более подготовленными к верной оценке преимуществ сильного государства. Кроме того, это позволило абсолютным монархам *ancien régime* представлять себя земными богами. Впервые мы сталкиваемся здесь с любопытным парадоксом: государство благодаря расчетливому воздержанию, уклонению и нейтралитету сумело увеличить и легитимировать свою власть.

Однако, и это главное в моем сравнении обсуждаемых здесь двух типов политического конфликта, политический конфликт, происшедший во время Реставрации, был *не* таков, чтобы его можно было избежать, возвысившись над ним как нечто верховное и суверенное. Это удобное решение, к которому еще могла прибегнуть абсолютная монархия два-три столетия назад, уже не могло пригодиться в политике Реставрации, поскольку теперь государство *само* стало главным предметом конфликта. В борьбе между принципами Революции и принципами *ancien régime* решалось, кто будет обладать политической властью, накопленной государством при *ancien régime*. В этом смысле демократическое государство невозможно назвать абсолютным, в какой бы мере оно ни было наследником абсолютной монархии, каковым его считали Токвиль и в наше время Фюре. Политическая власть абсолютного монарха была *legibus absolutum*<sup>41</sup> и, как показал Коссман, это лучше всего выразилось в решении Людовика XIV переехать из Парижа в Версаль, чтобы подчеркнуть свою отделенность

<sup>41</sup> *Legibus absolutum* (лат., в винит. падеже) — свободный от законов, независимый от законов. — *Примеч. пер.*

от общества. И не менее важно, утверждает Коссман, что Людовика XVI привезли обратно в Тюильри уже в октябре 1789 года, причем сразу по возвращении он, как физическое воплощение государства, стал безвольной игрушкой в руках политических сил, борющихся за контроль над государством. В каком-то смысле эта ситуация сохранялась вплоть до наших дней, хотя политические теоретики Реставрации сумели чудесным образом превратить этот явно самоубийственный конфликт в лучшую политическую систему, какая только была придумана. Парламентскую демократию лучше всего рассматривать как институционализацию революции (тем самым превращающую ее в консервативную силу, а не в революционную).

Действительно, новая ситуация, возникшая после и по причине Французской революции, заключалась в том, что государство само вовлеклось и было затянато в сеть политических сил, существующих в обществе и отчаянно пытающихся присвоить себе государство, когда абсолютный монарх утратил над ним контроль. Левые и правые в политике — а эти термины, все еще столь близкие нам, вошли в моду в то время — были разделены в вопросах легитимации, положения, цели и задач государства. Правильно оценивая основной предмет этого конфликта, мы должны заключить, что государство больше не обладало свободой взирать на него с равнодушием превосходства. Необходимо было на уровне самого государства решить, чью власть оно воплощает. И если эта проблема уже имела все признаки логического противоречия, то ситуация еще больше ухудшилась после того, как конституционная монархия была более или менее признана и разные политические партии стали бороться за государственную власть. Парадокс беспристрастной партийности стал квадратурой политического круга, и политики не могли не замечать этого. С одной стороны, государство должно было быть государством всех граждан и признаваться гражданами как таковое; с другой стороны, оно должно было адекватно репрезентировать все разногласия, существующие между гражданами в обществе. Конечно, на первый взгляд казалось, что эта проблема не имеет разумного решения.

В то время никто не понимал масштаб и природу этой проблемы лучше Бенжамена Констан (1767–1830); он внес максимальный вклад в создание тонкого и хорошо сбалансированного политического инструмента, который известен нам сегодня под именем конституционной парламентской демократии. И если в современной политической теории Констану уделяется относительно мало внимания, боюсь, это лишь хорошее свидетельство нашей нынешней неспособности адекватно понимать природу политической системы, в которой все мы живем и в которую все мы так верим. В брошюре 1816 года Констан

### III. Романтизм, постмодернизм и демократия

сравнил политическую ситуацию постнаполеоновской Европы с кораблекрушением. Обломки прежних политических систем плавали вокруг в безнадежном хаосе; задача политика состояла в том, чтобы собрать те обломки, которые могли бы послужить не новой поляризации, а примирению и будущему сотрудничеству<sup>42</sup>. Возврат к ancien régime он считал столь же губительным, как и желание продолжить дело революции. В тогдашних обстоятельствах политические принципы представляли ценность не в своей абстрактной чистоте, а в своем взаимопереплетении; и парламентская демократия, которой были посвящены конституционные предложения Констанана, должна была стать сценой для осуществления и проведения в жизнь этого переплетения политических принципов.

Все это может казаться нам тривиальным и очевидным, но надо понимать, что эта игра с самыми фундаментальными и священными политическими принципами, в которую должно было, в соответствии с предложениями Констанана, втянуться и само государство, нарушала все, к чему люди привыкли тогда *in politicis*<sup>43</sup>. То, что составляет сегодня повседневную политическую практику, с которой все мы настолько свыклись и которую считаем настолько естественной, что даже не могли бы представить себе другой политики, во времена Констанана было не менее революционным, чем сама великая революция. Много становится ясно уже из того факта, что даже пронизательный и в высшей степени умный исследователь демократии Токвиль так и не смог в полной мере смириться с тем, что он считал крайне отталкивающей особенностью демократической политики<sup>44</sup>. Кроме того, Констанан полагал, что это принципиальное отсутствие принципов — не только необходимость (что подозревал уже Спиноза и что впоследствии объяс-

<sup>42</sup> Constant B. *Écrits et discours politiques* / Prés. par O. Pozzo di Borgo. Paris, 1964. Vol. 2. P. 46. Гегель высказывает примерно такую же мысль — причем, что довольно любопытно, в своей эстетике: «И точно так же монархи нашего времени больше уже не представляют собой, подобно героям мифической эпохи, некоей конкретной в себе вершины целого, а являются лишь более или менее абстрактным центром внутри уже самостоятельно развитых и установленных законом и конституцией учреждений. Важнейшие дела правителя монархии нашего времени выпустили из своих рук. Они уже самолично не отправляют правосудия; финансы, гражданский порядок и гражданская безопасность уже не составляют их собственного специального занятия; война и мир определяются общими условиями внешней политики» (*Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Ästhetik*. Frankfurt am Main, 1986. Bd. 1. S. 253–254 [*Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике*. Кн. 1 // Соч. Т. 12. М., 1938. С. 197]).

<sup>43</sup> *In politicis* (лат.) — в политике. — *Примеч. пер.*

<sup>44</sup> См. гл. VI, разд. 3 наст. изд.

нял раздраженный Токвиль<sup>45</sup>), но и способ превратить деструктивные потенции политического конфликта эпохи Реставрации в политическую творческую силу. Вопреки тому, что посчитали бы возможным поклонники Просвещения вроде Шмитта (да и Ролза<sup>46</sup>, собственно говоря), именно в компромиссе и в игре с принципами мы находим самые впечатляющие ресурсы демократии.

Для Константа государство было, по словам Доджа, «*juste milieu* между *ancien régime* и Революцией, или, иначе говоря, между королевским абсолютизмом и народным деспотизмом»<sup>47</sup>. Выбрав эту позицию *juste milieu*, демократическое государство выбрало то, что чуть выше я назвал партийной беспристрастностью и принципиальным отсутствием принципов, лежащими в основе всякой демократии. Или, как выражается Фонтана, «в реконструкции Константа одним из наиболее отличительных свойств постреволюционного общества было то, что в нем ни один авторитет и ни одна истина уже не могли претендовать

<sup>45</sup> Спиноза доказывает, что есть некое оптимальное положение между полным хаосом естественного состояния, в котором каждый индивид следует своим побуждениям, и почти полной властью государства, навязывающего определенные религиозные убеждения; если это оптимальное положение достигнуто, свобода гражданина не ослабляет власти государства (что на первый взгляд кажется неизбежным), а усиливает ее. Государство становится уязвимым только тогда и в той мере, в какой оно уходит от этого оптимального положения в отношении между государством и гражданином, которое лучше всего достигается при демократии. Можно сказать, что эта идея есть начало всяческой мудрости в политической теории. См.: *Spinoza B. de. Tractatus theologico-politicus // Id. The Political Works. Oxford, 1958. Особо важна гл. 20. О Токвиле см. гл. II и VI наст. изд.*

<sup>46</sup> То, что Ролз в своей недавней работе называет конструктивизмом, не оставляет никакого пространства для достижения консенсуса и компромисса в политике, которое не предполагало бы отказа от политических принципов, находящихся под угрозой в наших отношениях с политическими противниками. Но именно для этого и нужна демократия: при демократии мы часто достигаем согласия, не дав убедить себя в правильности взглядов наших противников. Каждый, кто не придает значения этому факту, потерял из виду одну из самых интересных и важных особенностей публичной дискуссии при демократии; таких людей можно считать сторонниками (пусть и невольными) тоталитарной политики. В этой связи вспоминается, какую огромную энергию тоталитарные общества вроде маоистского Китая всегда вкладывали в попытки убедить противников в своей высшей политической мудрости. Демократия требует от нас пускать в дело даже наши самые искренние и глубоко прочувствованные политические принципы. Это не слабость, это высшая сила демократии. Ролз недостаточно учитывает различие между спором в академическом мире (образцом, который он не способен отбросить) и спором в политике, где условия достижения согласия и компромисса имеют совершенно другие основания.

<sup>47</sup> *Dodge G.H. Benjamin Constant's Philosophy of Liberalism: A Study in Politics and Religion. Chapel Hill, 1980. P. 144.*

### III. Романтизм, постмодернизм и демократия

на абсолютность»<sup>48</sup>. Теперь государство само уже не имело никаких абсолютных оснований и в лучшем случае было просто местом, где мог бы вестись спор о последствиях таких абсолютных оснований. Уже не теологические, философские или этические основания удерживали государство и политический порядок, а дискуссия и стремление к балансу и равновесию — типичные заботы политического романтизма, к которым Шмитт как эпитимон, если не *nec plus ultra* Просвещения, питал полнейшее презрение<sup>49</sup>; неопределенность и отсутствие абсолютных оснований приобрели, таким образом, положительную, творческую, и политическую ауру. То, что сначала вызывает разногласия, впоследствии объединяет, как это ни парадоксально.

Констан смело погружает государство в политический конфликт, что выражается в его определении природы власти короля, которую он называет нейтральной властью (*rouvoir neutre*). Констан считал власть монарха четвертой властью, дополняющей те три, которые выделил Монтескье. С его точки зрения, задача монарха заключается как раз в поддержании баланса и равновесия между тремя другими властями<sup>50</sup>, но, помимо этого, он не наделяет монарха ни реальной властью, ни политической ответственностью. Как говорится, «король царствует, но не правит» (*le roi règne, mais ne gouverne pas*). А значит, в центре государства, который народ воображает сердцем и основанием политического порядка, Констан сформировал пустоту или вакуум — и этот центр мог функционировать как таковой в конструкции Констан только потому, что он — пустота. Эта пустота была как бы нейтральным фоном, на котором могли разворачиваться политический спор и складываться политический баланс<sup>51</sup>. Следовательно, во всей отчетливо романтической политической

<sup>48</sup> Fontana B. Benjamin Constant and the Post-Revolutionary Mind. New Haven, 1991. P. 106; см. также: Constant B. *Écrits et discours politiques*. Vol. 1. P. 64–65.

<sup>49</sup> Schmitt C. *Politische Romantik*. S. 191, 192.

<sup>50</sup> Constant B. *Écrits et discours politiques*. Vol. 2. P. 10 ff. Одна из наиболее тревожных сторон современной политической практики — свойственная исполнительной и законодательной властям тенденция к слиянию в одну неразличимую массу, которую часто называют правительством или администрацией. Именно поэтому в современных демократических странах абсолютная и решающая роль законодательной власти по контролю над исполнительной властью подверглась эрозии; и поэтому в этой книге столь настоятельно рекомендуется вернуться к акценту на репрезентации и понятии политического стиля.

<sup>51</sup> Вспоминаются размышления Клода Лефора о пустом центре демократической политики и положение японского императора, которое будет обсуждаться в заключительном разделе пятой главы. Тем не менее пустой центр европейской конституционной монархии исполняет иную функцию сравнительно с пустым центром в Японии. В Европе нейтральная власть короля есть фон, на котором политические разногласия могут выразить себя; в Японии ее функция — сокрытие разногласий. См. также гл. II наст. изд.

мысли Констан монарх занимал положение, сравнимое с той «точкой неразрешимости», которую постмодернистские авторы Жак Деррида и Поль де Ман всегда ищут в своем прочтении текстов<sup>52</sup>. В обоих случаях речь идет о центральном пустом пространстве, вокруг которого организуются соответственно политическая власть и значение текста.

### 5. РОМАНТИЧЕСКАЯ И ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

И это сходство политического романтизма и постмодернистских подходов к чтению текста подводит меня к самой сути моего рассуждения. В своем исследовании политического романтизма Шмитт сосредоточился в основном на двух авторах — Фридрихе Шлегеле и Адаме Мюллере, которых действительно связывала тесная личная и интеллектуальная дружба. Фридриха Шлегеля (1771–1829) обычно считают одним из наиболее выдающихся представителей раннего романтизма (Frühromantik), и он несомненно был его главным теоретиком. Адам Мюллер (1779–1829) разделял большой интерес Шлегеля к литературе, но сумел (как часто случается и в наши дни)<sup>53</sup> присоединить к своим литературно-теоретическим мыслям определенные политические выводы. Имеется несколько поразительных параллелей между двумя этими романтиками и современным постмодернизмом, которые в конечном счете не так уж и удивительны, поскольку их общей отправной точкой становится критика Просвещения. Отношение между романтизмом и постмодернизмом лучше всего охарактеризовать следующим образом: постмодернизм более последователен в своей критике Просвещения, чем романтизм, и он избегает компромиссов, с которыми романтизм уживался<sup>54</sup>; так или иначе они довольно близки, и поэтому полезно их сравнить. Кроме того, там, где постмодернизм уходит на шаг вперед по сравнению с романтизмом, это позволяет нам дополни-

<sup>52</sup> Culler J. On Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism. L., 1983. P. 80, 81, 96, 145, 202, 234, 246, 247.

<sup>53</sup> Хороший пример дает работа: *Lentricchia F. Criticism and Social Change*. Chicago, 1983. Аргументация Ленстрикки имеет определенное и немалое «семейное сходство» с нетерпимостью Шмитта по отношению к политическому романтизму. См. также гл. II наст. изд.

<sup>54</sup> Нечто подобное можно сказать и об историзме, который вполне позволительно считать одним из наиболее влиятельных выражений романтизма. См. последнюю главу моей «Истории и тропологии» (*History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor*. Berkeley, 1994 [Анкерсмит Ф.Р. История и тропология: взлет и падение метафоры. М., 2003]), где я доказываю, что постмодернизм есть радикальная форма историзма.

### III. Романтизм, постмодернизм и демократия

тельно уточнить высказанный выше тезис о романтическом характере парламентской демократии.

Далее я сравниваю (политический) романтизм и постмодернизм с трех различных точек зрения, обращая особое внимание на то, что это сравнение может сообщить нам о демократии. Эти три точки зрения задаются романтической иронией, понятием фрагмента и вариацией. Начну с романтической иронии.

Романтическая ирония в понимании Шлегеля отличается от того, что мы обычно имеем в виду под иронией. Если кто-то иронически говорит о «ясности и прозрачности» сочинений Деррида, мы знаем, что «ясность» и «прозрачность» мы должны *заменить* их противоположностями. В романтической же иронии противопоставление *сохраняется*. Так, Шлегель пишет о романтической иронии: «Она содержит и вызывает чувство неразрешимого конфликта между условным и безусловным, одновременно невозможности и необходимости окончательного суждения»<sup>55</sup>. Романтическая ирония выражает понимание парадоксов и противоречий мира, в котором мы живем, а также знание о том, что эти противоречия неизбежно возвращаются в области наших суждений (*Mittheilungen*). Сходным образом Мюллер, когда ему было 25 лет, посвятил свое «Учение о противоположности» (*Lehre vom Gegensatz*) политической интерпретации романтической иронии: противоположность и пути установления опосредования между противоположными принципами при сохранении природы этих принципов были главной темой этого произведения, вызывающего ярость своей невнятностью и хаотичностью. Тем не менее основные цели Мюллера достаточно ясны. Ведь, подобно Констану, он понимал, что его время разрывается между принципами *ancien régime* и принципами Революции, и, опять же подобно Констану, возлагал все надежды на опосредование, которое должно было «удержать оба этих мира, столь несчастливо разделившихся, в устойчивом равновесии»<sup>56</sup>. Короче говоря, в области языка и в области политики романтическая ирония заключается в уравнивании противоположностей, в поисках, говоря словами Николая Кузанского, *coincidentia oppositorum*<sup>57</sup>, в котором в то же время противоположность сохраняется.

Подобный образ мысли обнаруживается и в постмодернизме. Я имею в виду прежде всего деконструктивизм, с которым связаны, в частности,

<sup>55</sup> Цит. по: Prang H. Die romantische Ironie. Darmstadt, 1972. S. 8. См. также гл. IV наст. изд.

<sup>56</sup> Müller A. Die Lehre vom Gegensatz // *Id. Kritische/ästhetische und philosophische Schriften*. S. 198.

<sup>57</sup> *Coincidentia oppositorum* (лат.) — совпадение противоположностей. — Примеч. пер.

имена Деррида и Поля де Мана и который часто расценивается как философское ядро постмодернизма. Рискованно и, пожалуй, бессмысленно пытаться вкратце изложить суть деконструктивизма. Ведь, как однажды написал Ричард Рорти в очерке, который, вероятно, до сих пор остается лучшим введением в деконструктивизм, деконструктивизм невозможно свести к высказыванию, теории, философской позиции по отношению к языку или интерпретации. Эту невозможность он считает существенной частью интеллектуального содержания деконструктивизма. Деррида не имеет философской позиции, если не считать позицией неимение позиции, — и даже в этом оксюмороном он уже усмотрел бы немало признаков позиции<sup>58</sup>. Деконструкция — это практика чтения, и как практика она не расположена ко всякой метафизике и эпистемологии, так же как эстетическая политическая теория не испытывает симпатии к традиционной, метафизической политике. Но составить впечатление о деконструктивизме можно с помощью следующего примера. В 1778 году немецкий поэт Иоганн Людвиг Глейм написал стихотворение, восхваляющее короля Германии и правителя Австрийских земель, императора Иосифа II. Примерно десять лет спустя Моцарт положил его на музыку (KV 539) — и только он один мог придать очарование и оригинальность такому тексту. Вот его последняя строфа:

Ich möchte wohl der Kaiser sein!  
Aber weil Joseph meinen Willen  
Bei seinem Leben will erfüllen,  
Und sich darauf die Weisen freu'n,  
So mag er immer Kaiser sein!<sup>59</sup>

Конечно, это был прежде всего элегантный комплимент Иосифу II, и, несомненно, он был задуман и понят как таковой. Но мы должны обратить особое внимание на оборот «но если..., тогда пусть», имеющийся в этом стихотворении. Ведь тревожный подтекст этого выражения предполагает, что Иосиф *больше не* должен оставаться императором, коль скоро он уже не выполняет желаний поэта, то есть желаний своих подданных. Так что эта строфа стихотворения оказывается местом «неразрешимости» (используя термин Поля де Мана), из которого стихотворение ведет в двух разных и даже противоположных направле-

<sup>58</sup> Rorty R. *Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida // Id. Consequences of Pragmatism*. Brighton, 1982. P. 90–110.

<sup>59</sup> Перевести можно так:

Хотел бы я быть императором,  
Но если Иосиф всю свою жизнь  
Будет исполнять мою волю  
И все мудрецы тому будут рады,  
Тогда пусть остается императором навсегда!



### III. Романтизм, постмодернизм и демократия

ниях. Поэтому его можно сравнить с *juste milieu*, которую всегда ищет романтическая политика. В сущности оно выступает текстуальным эквивалентом этого политического понятия, поскольку предполагает, с одной стороны, признание традиционной императорской власти, а с другой — протореволюционный, руссоистский подрыв той же власти. Как неизменно подчеркивают деконструктивисты, мы не должны, однако, подавлять или устранять одно значение ради другого. Ведь это небольшое стихотворение тем и интересно, что комплимент Иосифу II сформулирован здесь столь необычным и двусмысленным образом. И если это и есть деконструкция, то даже не приходится говорить, что как способ чтения она весьма близка к романтической иронии. (Но есть и различие между романтической иронией и деконструктивизмом. Деконструктивист усматривает противоположности, о которых мы говорили, в чтении, тогда как в романтической иронии они рассматриваются как характеристики самого текста.)

Но что это означает *in politicis*? Это означает, прежде всего, что демократия есть политическая система, которая удовлетворительно работает только в том случае, если общество разделено и содержит противоположность само в себе (в том же смысле, в каком, как показывает нам деконструктивизм, разделен текст). Демократия не будет работать в обществе или в политической реальности, где нет глубоких разломов, где они не могут в достаточной мере выразить себя или, скорее, где они *больше* не способны достаточно выразить себя, поскольку сама цель демократии состоит в достижении путем примирения всех значимых противоположностей такого политического порядка, в котором она сама осудит себя как бесполезную политическую конструкцию. Демократия стремится к созданию политической среды обитания, в которой она сама уже не может выжить. И в такой ситуации демократию невозможно спасти посредством намеренной попытки поляризации, предпринимаемой, например, политическими партиями. Ведь то, что демократия примиряет, находится вне государства и самих политических партий. Кроме того, такие попытки поляризации приведут к возрождению метафизической политики. Намеренная политическая поляризация втиснет все политические отношения в оппозицию «друг — враг», которую Шмитт почерпнул в гоббсовских концепциях происхождения государства и политического общества. Тем самым демократия задушит себя или то, что от нее осталось, вступив в противоречие с собственными принципами<sup>60</sup>.

Но политический романтизм и постмодернистский деконструктивизм разъясняют нам, что демократия работает иначе. Романтическая ирония и деконструктивизм учат нас тому, что политический спор

<sup>60</sup> Wit T.W.A. de. De onontkoombaarheid van de politiek. P. 97–103.

неверно рассматривать как элемент матрицы полярности «друг — враг», поскольку каждый политический взгляд *сам по себе* и его «идеологический текст», так сказать, уже разделены в себе и против себя. Мы не должны размещать противоположность (Gegensatz) Мюллера, которая определяет природу демократии, просто *между* политическими позициями, но должны локализовать ее и *в* них (хотя первое столь же верно, но в более тривиальном смысле). Мы, если говорить словами Деррида, оказываемся в плену «метафизики присутствия», неисполнимого желания самопонимания и прозрачности для самих себя, когда думаем, что можем представить собственные или еще чьи-то политические взгляды в виде некоей последовательной и непротиворечивой системы. Глядя в микроскоп или бинокль, мы неизбежно нечетко видим то, что находится вне точки, на которой мы фокусируем свой взгляд. Благодаря Геделю мы знаем, что такие ясность и прозрачность недостижимы даже в математике. Как же тогда мы хотим достичь их в политике?

Токвиль, политический постмодернист *avant la lettre*<sup>61</sup>, дал блестящий образец этого разделения политической позиции против самой себя своей «деконструкцией» идеологии Революции. Одним из важных прозрений его «Демократии в Америке» было то, что два политических идеала Французской революции, свобода и равенство, в сущности противоположны друг другу: попытка осуществить равенство будет означать принуждение, а воцарение свободы породит неравенство. В другой своей важной книге, «Старый порядок и революция», Токвиль столь же успешно деконструировал другую великую идеологию эпохи Реставрации, идеологию *ancien régime*. Он показал, что централизация, посредством которой *ancien régime* пытался утвердить свою власть, на деле оказалась вступлением к Революции<sup>62</sup>. Без централизации в центре не было бы ничего, что революционеры могли бы захватить; революции невозможны в государствах без центра. В этом смысле, как ни парадоксально, *ancien régime* можно считать главной причиной собственного падения.

И то же самое можно сказать о политических позициях: они разделены в себе и против себя, а потому с необходимостью склонны к самоиронии. В каждой политической позиции всегда есть «точка неразрешимости», из которой неопределенность и смутность распространяются на эту политическую позицию и из-за которой она порождает непреднамеренные последствия, иногда даже прямо противоположные ее открытым и явным намерениям. Я хотел бы добавить, что, поскольку сеть

<sup>61</sup> *Avant la lettre* (фр.) — до буквы; здесь — постмодернист до постмодернизма. — *Примеч. пер.*

<sup>62</sup> Поэтому Орр полагает, что Токвилю следовало бы назвать свою вторую большую книгу «Старый порядок — это революция», а не «Старый порядок и революция». См.: *Orr L. Headless History*. Ithaca, 1990. P. 100.

### III. Романтизм, постмодернизм и демократия

демократии становится более тонкой, неспособность политической позиции уловить это расхождение с самой собой еще больше утяжеляет функционирование демократии. Вот где, пожалуй, можно усмотреть скрытый «модернистский» потенциал постмодернистской демократии: исходное «рассеивание» политической позиции должно быть продумано с такой последовательностью и с такой почти модернистской строгостью, что акцент автоматически перемещается с первоначального постмодернистского рассеяния на этот модернистский потенциал.

Но, вместо того чтобы сокрушаться о макиавеллистской разорванности политической сферы, доходящей до уровня каждого индивида, именно в ней мы должны видеть силу демократии. Фридрих Шлегель писал: «Либерал — тот, кто свободен со всех сторон и во всех направлениях и кто осуществляет всю свою человечность»<sup>63</sup>. Человек есть либерал, то есть демократ, если он осознает многополярность каждой политической позиции и способен мобилизовать эту многополярность ради «всего человеческого». Ведь только в таком случае мы можем признать чью-то точку зрения частью нашей точки зрения (и наоборот) и только тогда становится возможно прийти к тому добровольному согласию различных точек зрения, к которому всегда стремится демократия. Эта интертекстуальность политических позиций — то есть тот факт, что они могут формулироваться только внутри и посредством друг друга, — не просто выражение желания достичь консенсуса. Она выражает признание того, что осуществление собственной позиции есть отчасти и осуществление позиции другого, и наоборот. Наиболее впечатляющее свидетельство истинности всего этого — риторика современного политического спора при демократии: если мы внимательно проследим за таким спором, то заметим, что наиболее сильный аргумент появляется тогда, когда участник дискуссии знает, как привить свою позицию к позиции своего политического противника и как показать, что если противник последовательно придерживается своей позиции, то он признает, что его позиция и позиция другого в конечном счете совпадают. В политике замыкаться в собственной позиции — путь к поражению; напротив, всегда следует пытаться основывать свои выводы на посылах противника. Лучший политический аргумент — тот, который может жить и питаться, как какой-то паразит, аргументом противника или, если использовать не столь неприятную биологическую метафору, который может жить в симбиозе с ним.

Это подводит меня ко второй параллели между политическим романтизмом и постмодернизмом — к понятию фрагмента. Как впоследствии, и не случайно, будет у Ницше, самые влиятельные произведения Шлегеля состояли из афоризмов или фрагментов. И, как это часто

<sup>63</sup> Schlegel F. Kritische und theoretische Schriften. Stuttgart, 1978. S. 140.

бывает, форма выражает содержание: его сочинения защищают эстетику фрагмента и дают пример такой эстетики. За этим стоит мысль, что искусство не связано идеалом единой репрезентируемой реальности и что произведение искусства всегда обладает эстетическим «избытком», благодаря которому его нельзя считать отражением или репрезентацией исторически данной целостности<sup>64</sup>. Романтическая поэзия — фрагментированная поэзия, хотя целостность все еще продолжает присутствовать как объект критики и как поэтическая форма, которую следует превзойти. В лице Деррида постмодернизм идет чуть дальше романтизма, поскольку для Деррида фрагмент — это не просто фрагмент на фоне более обширного, пусть и недостижимого, единства. О тексте никогда нельзя сказать, полагает Деррида, что он образует некую сущность или единство, поскольку текст разделен внутри самого себя.

Политические следствия этого были разъяснены Жаном-Франсуа Лиотаром в его книге *La condition postmoderne* («Состояние постмодерна»), которая часто рассматривается как более или менее официальный манифест постмодернизма. Лиотар пишет: «Мы считаем “постмодерном” недоверие в отношении метарассказов»<sup>65</sup>. Метанарративы обычно представляют собой глобальные исторические повествования (и как таковые они дают типичные образцы современного стремления к единству и связности), при помощи которых могут легитимироваться те или иные социальные и политические идеалы. Вспомним марксизм как идеологию ныне распавшегося Советского Союза или эпоху Просвещения и ее идею прогресса, которая легитимировала присущее капиталистическим обществам ненасытное желание все большего, лучшего и быстрее. Национализм — еще один очевидный пример. Лиотар замечает, хотя и не желая объяснить это, что сегодня все эти метанарративы распались и растворились в множестве локальных нарративов, которые имеют значение лишь в некоторых ограниченных контекстах. Каждый из нас живет на пересечении некоторых таких микронарративов, и больше не существует какой бы то ни было целостности, в которую они могли бы интегрироваться<sup>66</sup>. Общество и политический порядок, таким образом, фрагментировались, распавшись на отдельных индивидов, что означа-

<sup>64</sup> *Ostermann E.* Der Begriff des Fragments als Leitmetapher der ästhetischen Moderne // *Athenäum. Jahrbuch für Romantik* 2. 1992. S. 189–205. В конце статьи проводится сравнение с деконструктивизмом.

<sup>65</sup> *Lyotard J.F.* *Het postmoderne weten.* Kampen, 1988 [1979]. S. 26. Это датский перевод «Состояния постмодерна» Ж.-Ф. Лиотара (*Lyotard J.-F.* *La condition postmoderne.* Paris, 1979). [*Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна / пер. с фр. Н.А. Шматко. М.; СПб., 1998. С. 10.]

<sup>66</sup> *Lyotard J.F.* *Het postmoderne weten.* S. 26.

### III. Романтизм, постмодернизм и демократия

ет в некотором смысле возвращение к гоббсовскому дополитическому естественному состоянию<sup>67</sup>. Ирония в том, что в «конце истории», как его представлял Фукуяма, мы будто бы снова оказываемся в начале истории, каким это начало мыслилось теоретиками естественного права два века назад: как если бы под упорядоченным обществом наших Левиафанов XIX–XX веков постепенно развивалось новое естественное состояние, с которыми эти старые усталые Левиафаны не способны справиться. Какой же вывод мы должны сделать? Действительно ли наши Левиафаны потерпели неудачу? Следует ли заменить их новыми, более эффективными? Или же их провал следует интерпретировать как доказательство постоянства естественного состояния, даже в гражданском обществе? Значит ли это, что Левиафан может дать нам лишь более или менее эффективные правила ведения войны всех против всех в гражданском обществе, а не положить конец естественному состоянию, действительно заменив его чем-то принципиально иным (как полагали сами теоретики естественного права)?

На первый взгляд, в этом возвращении к матрице естественного состояния можно было бы заподозрить последовательный индивидуализм, доведенный до его крайних пределов. И в какой-то мере такая точка зрения была бы верна: постмодернистская политическая эстетика фрагмента предлагает даже более сильный довод в пользу индивидуализма, чем те, что можно найти в либерализме и анархизме. С этой позиции постмодернизм есть высшая точка демократии и либерализма. Но такой диагноз был бы лишь частью истории, поскольку это движение фрагментации не останавливается тогда, когда мы достигаем уровня отдельных индивидов. Романтик Шлегель уже понимал это. Так, в 1789 году он написал в письме к брату: «Снять мерку со всего моего “я” я могу не иначе, как через систему фрагментов, поскольку я сам похож на нее»<sup>68</sup>. Эстетика фрагмента становится здесь философской

<sup>67</sup> Для Гоббса, как и для всех теоретиков естественного права, государство было институтом, благодаря которому становятся сравнимыми или, если использовать наиболее подходящее в этом контексте слово, соизмеримыми все индивиды. С учетом этого тезис Лиотара о несоизмеримости индивидов в наше время означает, что он пытается представить (современное) общество как близкое к естественному состоянию, каким его изображали теоретики естественного права. Из моего рассуждения в этой главе можно заключить, что в предложении Лиотара положительным моментом выступает акцент на неминимости политического конфликта. Плохо же то, что он не видит, что это влечет за собой дополнительный, но не менее важный вопрос о том, какая форма теоретического осмысления политического конфликта оптимальна — модернистская традиция Гоббса/Шмитта или эстетизация, предлагаемая в этой книге.

<sup>68</sup> Ich kann von meinem ganzen Ich kein anderes Echantillon geben, als ein System von Fragmenten, weil ich selbst dergleichen bin (цит. по: Behler E. Friedrich Schlegel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek, 1966. S. 72).

антропологией, пониманием самости, и она показывает нам самость как ряд бессвязных фрагментов, которые не могут быть собраны вместе в определенной истории самости, как и в целостности или личной сущности. И нас уже не должно удивлять, что Ричард Рорти, американский философ, который однажды назвал себя «постмодернистским буржуазным либералом»<sup>69</sup>, характеризовал самость примерно так же — как «лишенную центра, как насквозь исторически случайную, как сеть верований, желаний и эмоций, за которой ничего нет»<sup>70</sup>.

Для Рорти, как и для Шлегеля, самость есть коллаж, бессвязная смесь более или менее самостоятельных фрагментов. Рорти связывает это признание фрагментированной природы самости с Фрейдом, поскольку Фрейд показал нам: самость есть не что иное, как место, где разыгрывается конфликт между каким-то количеством либидинальных влечений и множеством социальных и этических норм, которые мы постепенно интериоризировали и которые стали поэтому частью наших личностей. Если вернуться к терминам, используемым в этой главе, «я» можно описать как место, где достигается (если все идет хорошо) «демократическое примирение» конфликта между либидо и «сверх-я». Мы созданы из привнесенного материала, материала, взятого извне «я», который мы ошибочно считаем своей индивидуальной сущностью. И если можно сказать, что мы обладаем личностью, то она состоит просто из ряда неопределенным образом повторяющихся схем, по которым разыгрывается конфликт между либидинальными влечениями и интериоризированными нормами. Или, иными словами, самость, если она вообще есть, есть *стиль*, в котором подавляется внутренний конфликт, — и к теме стиля я вернусь чуть позже. *Le style c'est l'homme même*<sup>71</sup>, сказал Бюффон, и с фрейдистской точки зрения мы можем лишь согласиться с ним. Романтическая и постмодернистская эстетика фрагмента, следовательно, учит нас тому, что индивидуальная личность и то, что мы стали связывать с этой сущностью, не более фундаментальна и завершена, чем социальные или исторические группы, которые имеют в виду социалисты и националисты. А это значит, что спор между либеральным индивидуализмом, с одной стороны, и холизмом и коллективизмом в любом из его многочисленных проявлений — с другой, лишен смысла и нам не следует больше в него вступать. Первая задача политической теории, приспособленной к требованиям наших дней, — не поддаваться соблазну возвращения к бесконечному колебанию между ин-

<sup>69</sup> Rorty R. Postmodernist Bourgeois Liberalism // *Id.* Objectivism, Relativism and Truth. Cambridge, Eng, 1991. P. 197–203.

<sup>70</sup> Rorty R. Objectivism, Relativism and Truth. P. 188.

<sup>71</sup> *Le style c'est l'homme même* (фр.) — стиль — это сам человек. — *Примеч. пер.*

### III. Романтизм, постмодернизм и демократия

дивидуализмом и коллективизмом<sup>72</sup>. Не существует разумного способа (пере)формулировать эту старую оппозицию, поскольку то, что мы связываем с индивидуальностью и с коллективным, есть в равной мере часть и индивидуального, и коллективного (как уже заметил Фрейд в начале своего исследования, посвященного массовой психологии).

Я перехожу теперь к моей третьей теме — вариациям. В книге *De la démocratie en Amérique* («Демократия в Америке»), которую невозможно переоценить, Токвиль описывает демократическую ментальность следующим образом: «Человеческое сознание ощущает потребность в переменах, но, не подвергаясь давлению какой-либо направляющей силы, оно раскачивается само по себе и не движется вперед»<sup>73</sup>. Метафора Токвиля предполагает, что, хотя в демократии все находится в непрерывном движении, последнее осуществляется вокруг статичного центра. Другими словами, центр интересен именно своей неактивностью и в конечном счете своим отсутствием. Здесь вспоминается «нейтральная власть» (*puvoir neutre*) (мы обсуждали ее в предыдущем разделе), которую Констан приписал королю. Токвиль подчеркивает, что это не малозначительная странность демократии; здесь мы имеем дело с одной из важнейших характеристик этой политической системы. Немного ранее он отметил (и это, должно быть, было удивительным открытием для его читателей во Франции эпохи Реставрации), что демократия в сущности консервативна и контрреволюционна. И, продолжает Токвиль, это объясняется не тем, что при демократии человеческий дух неактивен, напротив, он скорее «до бесконечности варьирует всевозможные следствия, вытекающие из известных положений, нежели занимается поиском новых принципов»<sup>74</sup>.

В вариациях же присутствует любопытный момент, на который указал Кундера в «Книге смеха и забвения» и который мы должны принять здесь во внимание. В этой книге он размышляет о том, почему Бетховен к концу жизни, достигнув вершины своего музыкального мастерства, мог так увлечься вариацией, этой, казалось бы, «самой что ни на есть

<sup>72</sup> Во фрейдовской конструкции «я» противоположность между индивидуальным/индивидуализмом и коллективизмом в значительной мере теряет былую остроту. «Противопоставление индивидуальной и социальной, или массовой, психологии, которое на первый взгляд может показаться столь значительным, многое из своей остроты при ближайшем рассмотрении теряет» (см.: *Freud S. Massenpsychologie und Ich-Analyse // Id. Studienausgabe. Frankfurt am Main, 1982. Bd. 9. Fragen der Gesellschaft; Ursprünge der Religion. S. 65* [Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я». СПб., 2012. С. 7]).

<sup>73</sup> *Tocqueville A. de. De la démocratie en Amérique. Paris, 1981. P. 320.* [Токвиль А. де. Демократия в Америке. М., 2000. С. 464.]

<sup>74</sup> *Ibid. P. 318.* [Там же. С. 463.]

поверхностной»<sup>75</sup> музыкальной формой. Ответ Кундеры двойственен. Во-первых, вариация означает вскрытие и последующую фрагментацию единства, каким сначала, видимо, обладает тема или принцип. Поэтому путь вариации ведет к «бесконечному внутреннему разнообразию, что скрывается в каждой вещи»<sup>76</sup>. Здесь вариация очевидно родственна эстетике фрагмента, рассмотренной выше. Но, во-вторых, и это важнее, вариация растворяет тему в ее вариациях; тема становится неуместной и неуловимой, направленной против самой себя в той же мере, в какой ее вариации направлены одна против другой, и потому в конечном счете она даже не присутствует в вариации. Действительно, каждый, кто слушает «Гольдберг-вариации» Баха или «Диабелли-вариации» Бетховена, понимает, что тема в них лишается своей реальности и изначальности (в собственном смысле слова «начало»): она становится лишь поводом для вариаций, в итоге почти забытым и случайным. Вариация и стиль вариации становятся более важными, чем то, что варьируется. Тема, если обратиться к вариации одной из тем Карла Шмитта, — просто «*occasio*<sup>77</sup> [в смысле окказионализма Мальбранша] для творческой способности романтического субъекта создавать произведение искусства, лишь повод для стихотворения, для романа или романтической атмосферы»<sup>78</sup>.

Понимание природы демократии, выраженное Токвилем в 1839 году, тоже имеет параллель в постмодернизме. Здесь я подразумеваю понятие «симулякр», придуманное Жаном Бодрийяром. Образ божества, скульптурный или живописный, служит моделью для понятия симулякра. Такой образ есть репрезентация самого божества, в которой, как указывает слово «ре-презентация», божество снова делается присутствующим. Этим объясняется, почему репрезентация божества может присутствовать более осязаемым образом, чем само божество, и заставить верующего забыть о божестве ради его репрезентации. Так же как вариации на какую-то тему могут лишать эту тему ее логического приоритета, репрезентация божества постепенно вытесняет божество из сознания верующих. Иудаизм и византийские иконоборцы VIII века прекрасно понимали эту особенность психологии верующих. Религиозная связь с божеством, ощущаемая верующим, теперь переносится на репрезентацию, так что последняя становится более реальной, чем сама божественная реальность. Эту репрезентацию реальности,

<sup>75</sup> *Kundera M. Het boek van de lach en de vergetelheid. Houten, 1990. P. 204.* Я цитирую здесь нидерландский перевод этого романа. [*Кундера М. Книга смеха и забвения / пер. с чешск. Н. Шульгиной. СПб., 2003. С. 233.*]

<sup>76</sup> *Ibid. P. 208. [Там же. С. 238.]*

<sup>77</sup> *Occasio (лат.) — случай. — Примеч. пер.*

<sup>78</sup> *Schmitt C. Politische Romantik. S. 172, 173.* Шмитт, в сущности, усматривает здесь ядро политической ментальности романтизма, и у нас есть все основания согласиться с ним.



### III. Романтизм, постмодернизм и демократия

которая стала более реальной, нежели сама репрезентируемая реальность, Бодрийяр назвал гиперреальностью. Он ссылается на функционирование массмедиа при демократии: медийная репрезентация часто более реальна, чем само репрезентируемое; новость не существует, если она не репрезентирована<sup>79</sup>. Что довольно удивительно, ту же мысль о гиперреальности симулякров мы находим у Токвиля, а именно в его утверждении, что при демократии имитация бриллиантов, например, приводит к тому, что настоящие бриллианты теряют свое особое качество и «ауру» (термин Беньямина)<sup>80</sup> и в итоге подлинный бриллиант ценится не выше, чем имитирующий его сверкающий камешек<sup>81</sup>.

К идеям Токвиля и Бодрийяра о склонности демократии заменять реальность гиперреальностью можно добавить важный вывод. Логическим результатом этой склонности становится то, что демократия будет эффективна лишь как инструмент для урегулирования конфликтов, возникающих в области гиперреальности. Ведь этот мир демократия создала для себя, она может понять и изменить его, она ощущает естественное родство с ним. Как и любая иная политическая система, демократия предпочитает жить в своих саморепрезентациях и включать в них все внешнее. Следовательно, проблемы, связанные с реальностью, которая имеет свои истоки и независимое существование вне демократии и вне реальности, порожденной самой демократией, трудно будет решать средствами демократии. Отсюда вытекает наш скептицизм относительно способности демократии справиться с экологическими проблемами, представляющими безусловно серьезнейший вызов для настоящего и будущего наших западных обществ. Проблемы такого рода можно ввести в механизм демократического принятия решений только после перевода их на язык демократической саморепрезентации, и можно ожидать, что многое будет утрачено в процессе такого перевода.

Разъясним это. Мы видели, что демократия — действительно лучший инструмент для решения тех проблем, которые разделяют общество. Именно для их решения демократия появилась во время Реставрации, и можно лишь восхищаться тем, как она умела нейтрализовать серьезнейшие социальные и политические конфликты, возникавшие в ходе индустриализации и модернизации общества в XIX–XX веках.

<sup>79</sup> *Baudrillard J. Simulacra and Simulations // Id. Selected Writings / ed. by M. Poster. Cambridge, Eng., 1988. P. 166–185. См. также гл. I, разд. 2 (о политической репрезентации) наст. изд., где доказывается приоритет репрезентации по отношению к репрезентируемому.*

<sup>80</sup> *Benjamin W. Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit // Id. Illuminationen: Ausgewählte Schriften. Frankfurt am Main, 1969. См. особенно S. 152 ff. [Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. М., 1996. С. 22 сл.]*

<sup>81</sup> *Tocqueville A. de. De la démocratie en Amérique. P. 64. Для уяснения места этой идеи в контексте размышлений Токвиля о демократии см. конец разд. 2 гл. 6.*

Но демократия не есть подходящий политический инструмент для решения проблем, которые *не* вызывают в обществе внутреннего противостояния, поскольку они почти в равной мере затрагивают всех граждан, — словом, типично «модернистских» проблем экологии, нехватки энергии, загрязнения, преступности и, главное, перенаселения. И хотя, конечно, можно утверждать, что такие проблемы становятся *следствием* функционирования демократии — даже если с ними в той же мере сталкиваются и недемократические общества, — они не могут принадлежать к гиперреальности демократии, поскольку демократия сопротивляется их обсуждению, считая их противоречащими своей природе. Поэтому демократия не сделает эти проблемы своей гиперреальностью. Как ни парадоксально, демократия плохо приспособлена к тому, чтобы инициировать процесс политического решения, необходимый для такого рода «демократических» проблем, то есть проблем, с которыми все мы сталкиваемся более или менее одинаково, причем оказываемся в равной мере их причинами и жертвами (типичный пример — автомобильные пробки). Здесь демократия как политический инструмент бесполезна по двум причинам. Первая заключается в том, что такого рода проблемы структурно подобны проблемам общественной безопасности, адекватным решением которых оказались феодализм и абсолютизм. Значит, решение этих проблем заставляет демократию взяться за задачу, которая противоречит самой ее природе, а неустрашимость проблем этого нового типа может даже подвергать опасности демократию, вызывая чрезмерное увлечение современными формами феодализма или автократии.

Действительно, мы можем заметить тенденции, указывающие на движение в этом направлении, если мы понимаем, что социальное государство всеобщего благосостояния, страхующее нас от безработицы, болезней, старости и т.д., можно считать современным преемником феодализма и автократии, защищающим нас от угроз более современного типа. Бюрократическую негибкость, характерную для государственных институтов, которые были созданы для борьбы с этими новыми формами общественной опасности, несомненно, можно воспринимать как некую смесь феодализма и автократии. Большинство государств континентальной Европы обеспокоено почти феодальной независимостью, какой эти институты достигли в их отношениях с государством<sup>82</sup>; тогда как граждане, со своей стороны, будучи вынужде-

<sup>82</sup> В Нидерландах исполнение закона о нетрудоспособности (WAO) было поручено институту, в котором были представлены все — государство, организации работодателей и организации наемных работников. Этот институт (Bedrijfsvereniging) скоро превратился в некоего институционального Франкенштейна, перестал служить целям государства и граждан и полностью вышел из-под публичного контроля. Обсуждение этого беспримерного провала в голландской социальной политике см. в: *Hibbeln J.G., Velema W. Het WAO débacle. Utrecht, 1993.*

### III. Романтизм, постмодернизм и демократия

ны сталкиваться с этими институтами, имеют немало возможностей наблюдать их автократические тенденции. Нас не должно удивлять, что книга, в которой блага социального государства всеобщего благосостояния были использованы для того, чтобы провести различие между рейнской моделью (представленной такими странами, как Германия, Франция и Нидерланды) и англосаксонской моделью и обосновать превосходство первого варианта капитализма над вторым, была написана председателем Французской национальной страховой компании *Assurances Générales de France*<sup>83</sup>. Несомненно, есть внутренняя связь между разрушением демократического государства и недавней феодализацией публичной сферы, с одной стороны, и нашей склонностью формулировать все политические проблемы в терминах общественной безопасности — с другой. Демократическое государство действует как страховая компания: оно обсуждает затраты на меры по предотвращению всевозможных рисков и распределение этих затрат по населению, но оно не действует как институт для решения политических проблем, порождающих эти риски. И размывание демократического государства, и новая феодализация публичной сферы происходят из-за такого рода проблем безопасности, которые сегодня, как никогда раньше, требуют внимания демократического государства. Здесь у нас появляется еще один довод в пользу провокационного тезиса Алена Минка о рефеодализации, которую мы можем наблюдать в некоторых областях современного социального и политического мира.

Общее недоумение, которое, похоже, охватило большинство современных демократий к концу XX века, вполне понятная склонность демократических государств отчаянно цепляться за те политические проблемы, которые они умеют решать, и подгонять проблемы нового типа к матрице традиционных проблем показывают, что тревоги по поводу размывания демократического государства отнюдь не беспочвенны. Безусловно, наша главнейшая политическая задача на будущее заключается в том, чтобы справиться с такого рода проблемами,

<sup>83</sup> *Albert M. Capitalism Against Capitalism*. L., 1993. Альбер полагает, что после падения советского коммунизма новая реальная глобальная борьба будет идти между экономикой, основанной на рейнской модели (к которым он относит и Японию), и экономикой англосаксонского образца. Превосходство первой доказывается, с точки зрения Альбера, крахом социальной и экономической политики Тэтчер и рейганомии, а также распадом американского общества. Основываясь на аргументах, сформулированных в этой главе, не составит труда объяснить происхождение различий между обсуждаемыми Альбером моделями — рейнской и англосаксонской. Ведь очевидно, что рейнская модель, тяготеющая к примирению и сотрудничеству, есть продукт романтизма, тогда как англосаксонская демократия в гораздо большей мере порождена Просвещением. Таким образом, постмодернистский спор о Просвещении тоже влияет на наш выбор между этими двумя формами демократии.

не отступая к новым формам феодализма или автократии, к чему нас склоняет природа этих проблем.

Вторая причина неспособности демократии решать проблемы нового типа заключается в том, что демократия по природе реактивна: она ждет, каким образом проявится разделение общества. Примирение по определению может произойти только после того, как возник какой-либо конфликт. Значит, демократия не может предвосхищать будущее, поскольку это будущее будет общим для всех нас и, вероятно, не противопоставит одну часть электората другой. И, к сожалению, скорее всего, так и случится в нашей глобальной деревне, чье будущее, похоже, становится общим будущим. Одним из решений, на которое указывает существо проблемы, могло бы быть создание ситуации, в которой экологические проблемы (возьмем типичный пример) снова разделят общество на противоборствующие стороны посредством тщательно разработанной системы налогов и субсидий, «эконалога», — и в этом случае механизм демократии мог бы выработать решение в форме примирения, которое всегда было естественным результатом демократической выработки решений. Но, чтобы сначала создать общественные противостояния нужного масштаба, которые на следующем этапе можно было бы примирять, потребуется, конечно, совсем не такая демократия, какая у нас сейчас есть; потребуется демократия, способная на совершенно недемократическое и макиавеллистское осознание своей природы. К несчастью, одна из основных слабостей демократии состоит в том, что ее макиавеллизм может оставаться эффективным только до тех пор, пока он не стал политическим самосознанием.

И это приводит меня к следующему замечанию, которое можно вывести из понимания романтической и постмодернистской природы демократии, развитого выше. Люди часто сожалеют, что современная демократия способна более к варьированию, чем к предвидению, то есть демократия будет обсуждать введение новых принципов только после того, как переберет все имеющиеся принципы во всех их сочетаниях, чтобы адекватно решить проблемы, с которыми она столкнулась. Ведь введение новых принципов при демократии может происходить только естественным образом, только в том случае, если они отражают новые разделения в обществе. Вот почему демократия будет очень неохотно вводить новые принципы по собственному почину, если это условие не выполнено. Вполне очевидно, что это накладывает серьезные ограничения на способность демократии решать собственные проблемы: из-за естественного тяготения демократии к консерватизму при определении политических проблем некоторые новые проблемы признаются как таковые только после того, как их не

### III. Романтизм, постмодернизм и демократия

удалось решить и это привело к самым ужасным и катастрофическим последствиям, особенно если последние породили новые и острые противостояния в обществе. Но, как правило, демократия всегда будет пытаться решить социальные проблемы так, чтобы выбранное решение, каковы бы ни были его достоинства, не создавало новых оппозиций. И это, видимо, стало основной причиной создания государства всеобщего благосостояния, а также определило, как демократия будет реагировать на диалектику такого государства (и тем самым это служит печальным доказательством порочного круга, в который попала современная демократия). Точнее говоря, в современной демократии большинства стран (особенно европейских) мы можем видеть стремление насколько возможно затушевать внутренний конфликт интересов между теми, кто вытолкнут на обочину политической жизни, и теми, кто представляет собой часть существующей политической и экономической системы. Соответственно, демократия не колеблясь потребует больших жертв от активной части населения в пользу безработных, нездоровых людей или этнических меньшинств и будет представлять создаваемые этими меньшинствами проблемы в терминах старых успокоительных оппозиций, таких как противостояние труда и капитала<sup>84</sup>. Подобные оппозиции и даже их намеренное культивирование или усиление в высшей степени характерны для демократии.

Поэтому, пожалуй, политического порядка, который более способен варьировать принципы, нежели формулировать их, можно ожидать от общества, в котором больше нет серьезных социальных и политических разделений<sup>85</sup> и которое, следовательно, создало

<sup>84</sup> Показательно, что профсоюзы часто претендуют на представление интересов безработных, хотя интересы этой группы диаметрально противоположны интересам работающего населения. Это показывает, что демократия сопротивляется введению новых принципов, а вместо этого склонна поворачивать время вспять и возвращать в оборот известные и уже знакомые принципы. В такого рода консерватизме ее поддерживают социальные науки, которые, будучи привержены соответствующим *tertia comparationis*, сделали почти невозможными для себя признание новых принципов и потребность в их принятии.

<sup>85</sup> Эту характеристику необходимо уточнить. Социальные и политические разделения обнаруживаются не *sponte sua* [по собственному почину, самостоятельно, по доброй воле (*лат.*). — *Примеч. пер.*], а только на фоне определенного более или менее общепринятого понимания социального и политического порядка. Во времена фараонов не обсуждали социальную безопасность, да никто и не хотел ее обсуждать. В этой связи надо отметить, что политизация общества заняла около полутора столетий: в начале XIX века политика для большинства людей была примерно тем же, чем всегда были для них наука и искусство. Иными словами, политика была делом социально дистанциро-

для себя Umwelt<sup>86</sup>, среду, прямо противоречащую его природе. Предыдущий аргумент показывает, что демократия в итоге столкнется с проблемами, к решению которых она не подготовлена, и их лучшими примерами могут служить ущерб окружающей среде и пробки на дорогах. Поэтому демократия должна столкнуться с дилеммой, должна сделать выбор: либо снова создать общество, политически разделенное внутри себя, либо приспособиться к проблемам нового типа.

Вопросы, поставленные этой дилеммой, можно свести к вопросу о возможности для демократии существовать в обществе, лишенном идеологий, в обществе, в котором политические принципы или идеологии более не могут служить границами или, скорее, больше не могут порождать конфликты, которые были традиционным топливом для демократии. Отвечая на этот вопрос, нам следует иметь в виду, что слово «политика» происходит не от латинского *polire* («цивилизовать»), что, конечно, было бы наиболее приемлемой этимологией, а от греческого слова *polis* — «город». И не случайно первый политический теоретик Гипподам Милетский был градостроителем. Поэтому можно думать, что город будет подходящей метафорой для политики. И если мы решим использовать эту метафору, мы можем сравнить модернистскую, идеологическую политику, предшествующую нашему постмодернистскому обществу, с логичными, прозрачными проектами городского развития, поразительным примером которых стал план Вашингтона, разработанный Пьером Ланфаном.

Американские конституционные отношения отражаются в плане Ланфана. Благодаря своей прозрачной логике, своему очевидному центру построенные по такой модели города даже для иностранцев оказываются городами, в которых легко найти дорогу и с которыми легко себя отождествить. Эта концепция города тесно связана со старым стоицистским понятием космического города, возникшим из самоопределения Диогена Киника как *kosmopolitès*, «гражданина мира», что предпола-

---

ванной группы индивидов, не имевшим большого практического значения для большинства. Мнение о важности политики утвердилось недавно и, похоже, постепенно снова утрачивает позиции. Но это отнюдь не означает, что все социальные проблемы сегодня решены, точно так же как политическое безразличие наших предков в начале XIX века не означает, что их мир не знал социальных проблем. Нам следует понять, что (хотя и можно было бы ожидать обратного) нет прямой связи между внутренней серьезностью социальных проблем и склонностью среднего гражданина политизировать их. Могут быть огромные политические проблемы в социальном раю, а самое гармоничное общество может быть социальным адом. Есть шкала серьезности социальных проблем, и есть шкала нашей чувствительности к ним, и эти две шкалы совершенно не зависят друг от друга.

<sup>86</sup> Umwelt (нем.) — среда, окружающая среда. — *Примеч. пер.*

### III. Романтизм, постмодернизм и демократия

гало, что он нигде не чувствовал себя как дома, за исключением самой Вселенной. Как утверждает Шофилд, почти не вызывает сомнения, что стоицистская концепция космического города сложилась как объяснение этого изречения<sup>87</sup>. И в случае логичной городской планировки XVIII века, и в случае стоицистского космического города именно Разум, логос, позволяет нам отождествиться с городом и «раствориться» в нем, так же как политический предмет постепенно растворился в стоицистских *tertia*.

Если мы задумаемся о современном аналоге Гипподама Милетского, то, несомненно, лучшим кандидатом на эту роль будет Ричард Сеннет. Ведь ни один социолог или философ — включая даже Фредрика Джеймисона с его объемистым исследованием, посвященным «культурной логике позднего капитализма», — не был столь тонким и пронизательным наблюдателем изменений в городе и публичном пространстве, произошедших начиная с XVIII века. И никто не предложил нам более глубокого и убедительного рассказа о том, что эти изменения должны означать для политических философов, которые хотят установить те аспекты современного общества, к которым должны быть привиты их теории (установив же эти аспекты, политический философ выполнил бы большую часть своей задачи). В значительной мере политическую эволюцию Запада начиная с XVIII века можно уяснить из великолепного описания Сеннетом метаморфозы публичного места, города, и представления обычного человека на улице, в кофейне и т.д. (*The Fall of Public Man*, 1978). Кроме того, в работе «Использования беспорядка» (*Uses of Disorder*) Сеннет добавил к этой метаморфозе психологический фон, объяснив, почему эта любовь к стоицистскому «космополитическому» городу могла быть постоянным источником вдохновения для многих архитекторов и политиков со времен Гипподама до эпохи модернистов вроде Ле Корбюзье. Ключевая мысль здесь заключается в том, что стоицистские *tertia* могут обеспечивать нашу идентификацию с (социальной) реальностью, которая поначалу ощущается как незнакомая и чуждая. Словом, логичный космополитический город удовлетворяет психологическую потребность. И в юности эта психологическая потребность ощущается сильнее всего.

Для Сеннета юность — этап, на котором индивид впервые задумывается о вступлении в реальность, не обладая достаточным для этого

<sup>87</sup> Schofield M. *The Stoic Idea of the City*. Cambridge, Eng., 1991. P. 64. В заключительной главе этой книги Шофилд утверждает, что стоицистская идея города и понятие индивида как гражданина космического города заложили основания позднейшей стоицистской философии естественного права. А это дает нам общую матрицу для города как модели политики, с одной стороны, и философии естественного права, с другой.

опытом. Одна из возможных реакций на эту стадию человеческого роста, «когда временные шкалы роста не согласуются друг с другом»<sup>88</sup>, заключается в поисках какой-то схемы, внутри которой первоначальные пугающие несоизмеримости самого человека и того, что не есть он, становятся соизмеримыми. Благодаря такой схеме индивид вырабатывает совокупность «очистительных отношений идентичности», которые позволяют ему отождествиться с внешним миром. Именно стоическое понятие *logoi spermatikoi* превращает личность подростка в *kosmopolitès* Диогена-киника. В этом мы видим психологическую мотивированность «логичного или космического города»<sup>89</sup>.

Но город, развивающийся параллельно постмодернистской политике, — это уже не «логичный» стоицистский город XVII–XVIII веков, город барона Османа, который, что характерно, перестроил Париж так, чтобы сделать его неподходящим местом для начала революций. Вместо такого города появился современный мегаполис, описываемый в «романах больших городов» (*Grossstadtramane*) Альфреда Деблина или Джона Дос Пассоса и показываемый в типичных постмодернистских фильмах вроде «Бегущего по лезвию бритвы»<sup>90</sup>. Лос-Анджелес, где разворачивается действие этого фильма, — идеальная модель типичного постмодернистского города: это огромный городской конгломерат, не имеющий центра и внутренней логики. Жизнь, кажется, происходит на периферии, в пригородах и гипермаркетах, а не вокруг городского центра; социальная и политическая сложность города ускользает от всякой попытки концептуального осмысления. Парадокс, снова и снова выражаемый авторами *Grossstadtramane*, состоит в том, что житель мегаполиса может чувствовать себя в нем «своим», только если он в нем «чужой». (Стоицистская) идентификация может теперь лишь подчеркивать невозмож-

<sup>88</sup> Sennett R. *The Uses of Disorder*. N.Y., 1970. P. 18.

<sup>89</sup> В своей более известной книге «Падение публичного человека» (*Sennett R. The Fall of Public Man*. N.Y., 1977 [Сеннет Р. Падение публичного человека. М., 2002]) Сеннет описал, как публичная сфера, представленная тем, как люди используют публичное пространство города, его улицы и кофейни, распалась с открытием романтического «я». В сущности, возникшая в результате противоположность между публичным и приватным означала решительный разрыв со стоицистскими интерпретациями политического порядка. И если мы видим, что современная политическая философия все еще остается стоицистской, это показывает, сколь мало и по сей день политической философии удалось адекватно осмыслить те исторические и социологические реальности, которые возникли после падения *ancien régime*. См. глубокое обсуждение работ Сеннета: *Boonkens R. Een pedagogiek van de chaos // Feit en Fictie*. 1994. N 1. P. 63–79.

<sup>90</sup> О «Бегущем по лезвию бритвы» см.: *Harvey D. The Condition of Postmodernity*. Oxford, 1990. P. 308 ff.



### III. Романтизм, постмодернизм и демократия

ность идентификаций. Так сказать, человек уже не горожанин в мегаполисе в том смысле, в каком он горожанин в поселке или в маленьком городе (интересуясь его судьбой и даже разделяя ее, как того хотят республиканцы). Мегаполис — это фон, среда (*Umwelt*), в которой можно организовывать свою жизнь и рассказывать о ней, но такой нарратив обходится без отождествления с этим мегаполисом. Отождествление гражданина с местом, все еще возможное в деревне или небольшом городе, невозможно в мегаполисе<sup>91</sup>. На сцене мегаполиса никто уже не хочет играть роль, каждый стремится быть зрителем. И то же самое можно сказать о постмодернистском государстве и политике. Мы больше не ощущаем контакта, который обычно устанавливался благодаря причастности и идентификации с идеологией или партийной программой, — подобная интериоризация политики ушла в прошлое; теперь такой контакт принимает форму большого, и даже очень большого, числа более или менее важных событий, не связанных друг с другом какой-либо очевидной связью. Несмотря на отчуждение, которое, несомненно, лежит в основе нашего восприятия *Grossstadt* и связанной с ним политики, нет причины беспокоиться об этом. Ведь именно для этого и была изобретена политическая репрезентация: репрезентация не есть идентификация и благодаря ей политика может обходиться без последней. В то же время можно утверждать, что эта мегаполисная политика, несомненно, должна вызывать отчаяние у политического теоретика. Ведь если постмодернистскую политику и в самом деле можно метафорически представить посредством образа мегаполиса, если политическая сфера подвержена только что описанному процессу фрагментации и маргинализации, тогда что же позволит нам совладать с политической сферой? Но существует очевидный инструмент, который поможет нам построить теорию постмодернистской политической реальности и научиться работать с ней: это понятие *политического стиля*; поэтому мое рассуждение представляет собой главным образом обоснование необходимости теории политического стиля и добавления понятия стиля к инструментарию эстетической политической теории, которую я отстаиваю в этой книге. Позвольте мне развернуть высказанную мысль. Стиль живописца или скульптора в значительной степени не зависит от содержания: мы узнаем художника по стилю, а не по темам его картин. Так же мы можем содержательно говорить о политическом стиле, не принимая в расчет идеологические или программно-партийные соображения, как и политические принципы. Стиль отличается от смысла, его место — не в семантическом центре произведения искусства, а на его семантической периферии или на полях. Стиль произведения искусства

<sup>91</sup> Jameson F. Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism // New Left Review. 1984. Vol. 146. P. 53–92.

обнаруживается в его второстепенных деталях, а не в его общей концепции и не в том, что оно репрезентирует, — такие аспекты могут быть общими для произведений искусства, даже когда последние серьезно различаются со стилистической точки зрения, и именно по этой причине стиль оказывается подходящим инструментом для концептуального осмысления связи между государством и гражданином в постмодернистской политической практике<sup>92</sup>.

Что важнее всего, стиль следует отличать от манеры. Манера — это ассортимент форм, которые художник намеренно и сознательно выбрал: художник маньерист, если он стремится имитировать или парафразировать других (иногда даже самого себя в более раннем, более творческом периоде). Стиль же — характеристика, которая *приписывается* художнику, иногда через столетия после его смерти; стиль есть то, как художник видит мир, причем художник не может объективировать его, поскольку для него мир и *есть* таков, каким он *видит* его<sup>93</sup>. В противоположность «модернистскому» маньеризму идеологической политики, которая оставляет политике и политику обширные возможности для манипулирования гражданином, понятие политического стиля, следовательно, наделяет гражданина тем же правом суждения, какое есть у эксперта по отношению к произведению искусства, которое он исследует. Политический маньеризм принуждал граждан пытаться по мере сил принять точку зрения политика, чтобы иметь возможность сказать нечто осмысленное, и это давало политике и политикам значительное преимущество перед гражданами — преимущество, единственными (хотя вряд ли эффективными) пределами которого выступают выборы. Наше же понимание политического стиля гарантирует гражданам ту автономию по отношению к политике, какой располагают эксперты, выносящие суждения о стиле произведений искусства. Благодаря понятию политического стиля техническая сторона маньеристской политики, которой граждане не особо интересуются просто потому, что не обладают необходимыми знаниями (и поэтому именно в ней демократическая политика всегда стремилась спрятаться от суждения граждан), может быть представлена как всего лишь «внутренняя сторона» политики, которая не имеет значения для граждан, так же как чисто технические стороны произведения искусства неважны для экспертов.

Кроме того, и это вытекает из вышесказанного, как политики, так и граждане часто сожалеют об утрате отождествления граждан с политикой через участие в ней. Сегодня, когда политика глубоко погрузилась

<sup>92</sup> Я имею в виду понятие Берела Ланга «стилема». См.: *Lang B. Looking for the Styleme // The Concept of Style / ed. by B. Lang. Ithaca, 1987. P. 174–183.*

<sup>93</sup> Эта мысль развивается Данто: *Danto A.C. The Transfiguration of the Commonplace. Cambridge, Mass., 1983. Chap. 7.*

### III. Романтизм, постмодернизм и демократия

в эту «внутреннюю сторону», в технические вопросы, едва ли можно ожидать чего-то другого. В результате между политикой и гражданами разверзлась пропасть, о которой сожалеют и политики, и граждане. Политический стиль, однако, легко распознать даже гражданину, почти не интересующемуся политикой, и, более того, он — *реальность* для гражданина, который не способен вынести обоснованное суждение об этом скрытом мире технических вопросов. Посредством понятия политического стиля, следовательно, граждане могут снова обрести контроль над сложной политической реальностью. Короче говоря, *опыт* — который должен быть отправным пунктом всякой осмысленной связи с реальностью, включая и политическую реальность, — этот опыт политики можно вернуть в практику демократии только благодаря понятию политического стиля. Таким образом эстетический опыт эксперта действительно получит эквивалентное выражение в нашем отношении к политике. Поэтому я полностью согласен с утверждением Джона Нельсона: «Для данного исторического момента отсюда следует как минимум, что политическая теория и политическая интерпретация должны сосредоточиться на политике как стиле и стиле как политике»<sup>94</sup>. И мы не должны забывать, до какой степени стилизация политики — реальность. В течение восьми лет самая могущественная страна в мире управлялась бывшим актером, и, что бы мы ни думали о Рональде Рейгане, невозможно сомневаться в том, что в стилизации политики он добился большого успеха.

Наконец, политический стиль — не какое-то излишество, и внимание к нему — ни в коей мере не потакание безответственной политической практике, в которой харизма, внешняя сторона и зрелищность заменяют серьезную политику. И это вполне можно обосновать. Стиль в политике связан с вопросом о том, какими должны быть государство, бюрократия и судопроизводство — строгими или мягкими, активными или сдержанными, морализирующими или либеральными, умеренными или подавляющими, щедрыми или экономными и т.д. Для среднего гражданина это гораздо более важные вопросы, чем вопрос о том, как вычислить с точностью до третьего знака после запятой финансовые последствия политического компромисса, венчающего идеологический конфликт. В поведении государства — и это несколько антропоморфное понятие «поведение государства» в будущем окажется весьма полезным — граждан гораздо больше радует или возмущает то, что связано с политическим *стилем*, чем едва различимые (для большинства людей) идеологические *принципы*. Далее, такие теорети-

<sup>94</sup> Nelson J. Political Theory and Political Rhetoric // What Should Political Theory Be Now? / ed. by J. Nelson. Albany, 1983. P. 229.

ки, как Нельсон Гудмен, Дональд Дэвидсон и Хейден Уайт с помощью различных аргументов показали, что стиль и содержание невозможно четко разделить. В искусстве, полагает Гудмен, стиль в немалой степени определяет и выбор определенного содержания. Значительная часть традиционной, идеологической политики может быть выражена, следовательно, в терминах стиля, а значит на языке, который более доступен гражданину, чем язык, используемый в наши дни. К тому же история (и историописание) дает нам полезные и разъясняющие примеры этой все еще недостаточно признанной непрерывности между стилем или формой политики и ее содержанием. Возьмем один пример. В своей книге «Формирование британской Либеральной партии, 1857–1868 гг.»<sup>95</sup> Джон Винсент не ограничивает свое внимание парламентской ситуацией, как обычно бывает в подобных книгах, и даже возникновением Либеральной партии как политического выражения новой социально-экономической реальности. Он рассматривает также изменения в отношениях между политическими лидерами и рядовыми членами партии, открытие политиками прессы как нового могущественного инструмента политической борьбы, изменения в публичном поведении политиков — словом, трансформации политического стиля. Следует отметить, что такие изменения почти автоматически вызвали политический интерес к новым темам. Занятие политикой означало теперь прежде всего фокусировку на тех вопросах, которые оптимально соответствуют восприятию читателей газет. Эзотерические детали правления, которые невозможно свести к интересному и доступному отчету в периодической печати, потеряли политическое значение. Подобным образом и возросший интерес лидеров к желаниям рядовых членов партии часто подсказывает лидерам, что надо внести в политическую повестку вопросы, которые показались бы неуместными и тривиальными предыдущему поколению политиков (и здесь, безусловно, усматривается тесная связь между политическим стилем и пространством важного, в противоположность тривиальному и незначущему). Таким образом, политическое содержание и новые темы политической повестки фактически были побочными результатами изменений политического стиля. Можно даже сказать, что здесь политический стиль обладает приоритетом перед политическим содержанием<sup>96</sup>.

<sup>95</sup> Vincent J. *The Formation of the British Liberal Party, 1857–1868*. L., 1966.

<sup>96</sup> Наиболее сильные аргументы в пользу изучения политической истории как истории политического стиля см. в работе: Haan I. de, Velde H. te. *Vormen van politiek: Veranderingen van de openbaarheid in Nederland 1848–1900 // Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden*. 1996. Vol. 111. P. 177–178.

## 6. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В этой главе мы пришли к пониманию демократии как порождения романтизма. Мы также отметили, что романтические возможности демократии достигли полнейшего развития в нашем постмодернистском мире. Постмодернизм (и, в частности, деконструктивизм) может поэтому действительно способствовать лучшему пониманию демократии. Это понимание демократии, предложенное постмодернизмом, можно суммировать в выводе, что идеологические основания политики больше не работают и что в результате наши политический мир и политическая практика фрагментировались и сместились в сторону от их бывшего центра. Постмодернизм предъясвляет нам мир центробежных тенденций, проявляющих себя на всех уровнях нынешней политической реальности. Прочные союзы и даже многовековые национальные государства распадаются на их этнические компоненты. И в сфере национальной политики государство, видимо, почти не интересуется тем, что традиционно считалось его прямыми задачами, для решения которых оно и было основано в XVII–XVIII веках. Порядок, мир, безопасность жизни и собственности граждан оказались в нижней части списка первейших забот государства, если государство вообще продолжает считать подобный список желательным, — и все эти традиционные цели сместились из центра, который они ранее занимали, на периферию запутанной и очень сложной сети квазифеодальных государственных институтов, на которые государство постепенно распалось после образования государства всеобщего благосостояния.

В нашей постмодернистской демократии фрагментация и децентрализация создали политическую практику, которая уже не основывается на теории естественного права или ее современных (и модернистских) эпигонах вроде Ролза, то есть теории, которая со времен Реставрации была идеологической отправной точкой в политических вопросах. В одном из своих наиболее интересных политических очерков Ричард Рорти доказывал, что это не причина отчаиваться в будущем (либеральной) демократии. Его довод состоит в том, что разговор об абсолютных политических основаниях всегда был не более чем риторическим приемом в политическом споре: «Мысль о том, что всегда следует “возводить к первым принципам” моральные и политические споры, разумна только в том случае, если она означает не более того, что мы должны искать общую почву в надежде достичь согласия. Но она ошибочна, если понимать ее как утверждение о наличии естественного порядка посылок, из которых следует вывести моральные и политические заключения»<sup>97</sup>.

<sup>97</sup> Rorty R. The Priority of Democracy to Philosophy // *Id.* Objectivism, Relativism and Truth. Cambridge, Eng., 1991. P. 190.

В практике демократии главным вопросом всегда было стремление к «любому интерсубъективному равновесию, которого только можно достичь»<sup>98</sup>.

Подчеркну, что используемое Рорти слово «равновесие» напоминает о политическом романтизме и понятии *juste milieu*, которое обсуждалось в этой главе, и в их перспективе абсолютные основания представляются в лучшем случае пустым многословием, зачастую вводящим в заблуждение и, хуже того, просто опасным. На практике эффективным оказывался только спор, нацеленный на равновесие и баланс, а не философское обоснование политических принципов. Поэтому очерку Рорти так подходит заглавие «Приоритет демократии перед философией». Поэтому в политической теории нам надо будет заменить идею политического основания идеей политического стиля. Эта идея лучше всего согласуется с современной постмодернистской демократической практикой и возвращает гражданам приоритет перед государством, который по праву принадлежит им в демократическом обществе. Понятие политического стиля, подсказанное романтической и постмодернистской эстетикой, доказывает, что эстетика может стать для нас наиболее плодотворной отправной точкой, если мы пожелаем продвинуться в нашем политическом самопознании. Поэтому мы должны заменить «истину» идеологической политики «красотой» постмодернистской эстетической политической теории.

<sup>98</sup> Rorty R. The Priority of Democracy to Philosophy. P. 191.

## IV. Политика и ирония

### 1. ВВЕДЕНИЕ

Писать об отношении двух понятий — занятие довольно сомнительное, но именно к нему я собираюсь перейти в этой главе. Ведь в нашем мире нет двух таких вещей, у которых не было бы ничего общего, поэтому при желании всегда можно установить между ними определенную связь. И это относится не только к вещам, но и к понятиям, таким как ирония и политика. Ирония в том, что, даже если оказывается невозможно найти общий знаменатель двух вещей или понятий, это само по себе будет интересным фактом, относящимся к этим двум вещам или понятиям и в определенном смысле связывающим их; ведь теперь мы захотим знать, как этим вещам или понятиям удалось столь счастливо высвободиться из понятийной сети, которой мы опутали наш мир. Как таким вещам или понятиям удалось уклониться даже от самых совершенных *tertia*, которые есть в нашем распоряжении, — в том смысле, в каком последние определялись в предыдущих главах? Поэтому начнем с того, какие любопытные качества этих двух вещей или понятий явно не позволяют нам представить некий *tertium* или схему, в рамках которой они могут быть связаны друг с другом. Переформулируя наше затруднение подобным образом, мы уже можем понять, в каком направлении двигаться. Точнее, теперь мы забудем о нашем интересе к самим вещам и понятиям, нарушающим правила, и займемся исследованием нашего понятийного аппарата (где разрабатываются подобные *tertia* и схемы), и теперь проблема, вызванная рассматриваемыми вещами и понятиями, превращается в проблему не предметов ума, а природы самого ума. И тогда в конечном счете можно прийти к выводу, что все же должна быть схема, которая соединит две вещи или два предмета неким смысловым отношением, а именно метасхема, которая может объяснить, почему искомая схема не может быть помыслена нашим умом. И в конце концов либо прямо, либо каким-то окольным путем через рефлексию над умом мы сможем показать, что в нашем мире нет двух вещей или понятий, которые не имеют ничего общего друг с другом. Завершая наши поиски, мы должны найти на метауровне схему (или *tertium*), объясняющую, почему такие схему или *tertium* невозможно было найти на объектном уровне, и тогда два непокорных понятия будут *соединены*, пусть и на метауровне.

При этом явно есть опасность того, что рассуждение об отношении между политикой и иронией приведет к попытке произвести на читателей впечатление собственной изобретательностью в связывании двух более или менее произвольно выбранных понятий. Тем не менее я полагаю, что такой опасности можно избежать. Для этого потребуются доказать существование связи между понятиями политики и иронии, и связи не тривиальной и не просто занятой или надуманной, а действительно интересной. А связь становится по-настоящему интересной не тогда, когда просто находится какой-то понятийный общий знаменатель или какая-то точка зрения, заняв которую, можно говорить о наличии между понятиями некоторого родства (что, конечно, всегда можно сделать), но тогда, когда перспектива, задаваемая одним понятием, действительно изменяет значение другого понятия, и наоборот. Другими словами, связь становится интересной, когда по ходу аргументации может быть осуществлено *взаимодействие* обоих понятий, взаимодействие, в результате которого они оба смещаются чуть в сторону от своих исходных центров. Иначе говоря, сравнение интересно настолько, насколько нам удастся метафоризировать оба понятия в их отношении друг к другу; ведь метафора — фигура речи, внутри которой осуществляется такое взаимодействие<sup>1</sup>. Если взаимная метафоризация и децентрация оказываются возможными, это означает, что два понятия можно рассматривать как необходимые «восполнения» (в смысле Деррида) друг друга и что они действительно *нуждаются* друг в друге, если мы хотим полностью понять их. Представить то, что я имею в виду, можно по работам социолога Пьера Бурдьё. Часто он проецирует понятия одного словаря на понятия другого (примером может служить его понятие «интеллектуальный капитал»), и иногда, хотя и не всегда, это приводит к поразительным результатам. Это указывает на необходимость или на плодотворность прояснения одного понятия через другое, которое на первый взгляд кажется совершенно чуждым первому и никак не связанным с ним.

Конечно, наш первый вопрос будет заключаться в том, оставляют ли понятия иронии и политики достаточно места для такого взаимодействия. Мнения об этом расходятся. Япп дает отрицательный ответ, замечая: «Таким образом, например, области труда, политики и любви бесспорно антиироничны»<sup>2</sup>. Труд, любовь и политика — в высшей степени серьезные вещи, «счастье — не повод для смеха», как гласит старая пословица. И разве эти соображения лишены истины? Разве политика не связана зачастую с вопросами, которые для многих могут означать

<sup>1</sup> Black M. *Metaphor // Id. Models and Metaphors*. Ithaca, 1968.

<sup>2</sup> Japp U. *Theorie der Ironie*. Frankfurt am Main, 1983. S. 23.



жизнь или смерть, и разве мы не проявили бы прискорбную политическую безответственность, если бы попытались отнестись к политике иронично? Прямо противоположную точку зрения мы находим у Томаса Манна, в чьих произведениях ирония занимает чрезвычайно важное место<sup>3</sup>. В последнем очерке своих «Размышлений аполитичного» (*Betrachtungen eines Unpolitischen*) Манн противопоставляет иронию и радикализм по их политическим последствиям: «У интеллектуала есть выбор (если вообще можно сказать, что у него есть какой-то выбор), кем быть — человеком иронии или радикализма; помыслить третий вариант невозможно». Для Манна это означает в конечном счете выбор между радикализмом и консерватизмом. Ведь «радикализм — это нигилизм; ироник консервативен»<sup>4</sup>. Ироничный консерватор готов иронизировать над собой, своими взглядами и действиями, он с готовностью принимает непоследовательности, вытекающие из иронии над собой, поскольку знает, что таково требование жизни. Но для неироничного радикала жизнь — не аргумент. *Fiat iustitia*, или *veritas*, или *libertas*, *fiat spiritus*, *pereat mundus et vita* — пусть победит справедливость, истина, свобода или дух, даже если миру и жизни суждено погибнуть. Согласно Манну, слабость радикала заключена прежде всего в его радикальной моральной нечистоте (каким бы странным этот упрек ни казался после мудрого примирения с непоследовательностью, которое Манн столь ценит в иронике). Эта моральная нечистота заключается в том, что в своем стремлении действовать радикал забывает, что по природе он просто предназначен к созерцанию. По Манну, консерватора следует считать человеком действия, который проживает *vita activa*, тогда как радикал представляет *vita contemplativa*<sup>5</sup>.

Манн предлагает здесь весьма примечательную инверсию того, как гуманисты XVI века понимали обе формы жизни. По мысли гуманистов, *vita contemplativa*, жизнь искателя истины, будь то философ, теолог или ученый, посвящена открытию вечных истин (какова бы ни была их природа). Они приняли бы в штыки утверждение Манна о «радикализме» *vita contemplativa* (если бы им объяснили значение этого термина). Они указали бы Манну на поиски вечных истин, которые отражают неизменный и внутренне консервативный порядок, а не творческий по своему существу и потенциально радикальный мир *vita activa*. И они даже выразили бы сомнение в ценности тех истин, которых мы могли бы ожидать от *vita contemplativa*. Для них, как и для таких отличных друг

<sup>3</sup> Brands M.C. *Historisme als Ideologie*. Assen, 1965. P. 35 ff.; и особенно: *Walser M. Selbstbewusstsein und Ironie*. Frankfurt am Main, 1981. См. гл. I наст. изд.

<sup>4</sup> Mann T. *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Berlin, 1918. S. 587.

<sup>5</sup> *Vita activa, vita contemplativa* (лат.). — жизнь деятельная, жизнь созерцательная. — *Примеч. пер.*

от друга современных философов языка, как Остин или Фуко, истина связана с использованием языка, с коммуникацией, с *oratio*, а не с *ratio*<sup>6</sup> (как выразил это Лоренцо Валла пять столетий назад), поскольку истина открывается не в молчании, не в глубине одинокой индивидуальной жизни *domestice ac privatim*<sup>7</sup>, а только в публичной области, питаемой свободой и политической риторикой<sup>8</sup>. Поэтому там, где Манн видит радикализм, они усмотрели бы консерватизм, и наоборот. Но для Манна отвержение *vita contemplativa* и по существу частных поисков научной истины, напротив, есть прозрение, которым мы обязаны консерватору. Можно сказать, что критика Берком идеалов, вдохновивших Французскую революцию, критика, которая была более влиятельной в Германии, чем в его родной Англии, стала поворотным пунктом в этом *renversement des alliances*<sup>9</sup>: риторика и ирония, о которой писал Манн, перешли теперь от радикальных левых республиканцев к правым консерваторам, оставив республиканской традиции разве что ее пустую оболочку.

Как бы то ни было, отсутствие самопонимания и иронического самосознания, которое Манн приписывает радикалам, может приводить только к катастрофическим результатам: «Действия человека, рожденного для созерцания, могут быть лишь неестественными, уродливыми, искаженными и саморазрушительными, то есть “прямое действие” [action directe] может быть лишь безуспешным действием»<sup>10</sup>. В отличие от ироничного консерватора серьезный радикал лишен интуитивного понимания непоследовательности и сложности жизни и социально-исторического мира, поэтому он может лишь надругаться над ним. Творческая политика консервативна и иронична. Как и Томас Манн в революционном 1918 году.

## 2. ИРОНИЯ, ИСТОРИЯ И ПОЛИТИКА

Рассуждение Манна позволяет ожидать действительно интересного отношения между политикой и иронией и в то же время указывает, в чем именно следует это отношение искать. В социально-историческом мире ироник видит сложность, к которой слеп радикал, и потому нам

<sup>6</sup> *Oratio, ratio* (лат.) — речь (выступление), рассуждение (рассудок). — Примеч. пер.

<sup>7</sup> *Domestice ac privatim* (лат.) — дома и в частном порядке. — Примеч. пер.

<sup>8</sup> Об этой характеристике ренессансного понимания связи между истиной, свободой и риторикой см.: *Struvever N. The Language of History in the Renaissance. Princeton, 1971.*

<sup>9</sup> *Renversement des alliances* (фр.) — изменение союзнических отношений. — Примеч. пер.

<sup>10</sup> *Mann T. Betrachtungen eines Unpolitischen. S. 600.*

стоит начать с исследования природы этой сложности — именно этого от нас, видимо, требует Манн. Наиболее очевидный ответ — понятие *Weltironie*: «ирония событий», «ирония мироздания» или просто «ирония судьбы»<sup>11</sup>. Оно означает, что результаты (политического) действия часто резко отличаются от их запланированных результатов. Наши действия нацелены на достижение определенной цели, однако вместо нее в это же время мы достигаем чего-то другого. Классическое выражение этой мысли дал Гегель: «Из вышеуказанного соотношения вытекает, что во всемирной истории благодаря действиям людей вообще получаются еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают; они добиваются удовлетворения своих интересов, но благодаря этому осуществляется еще и нечто дальнейшее, нечто такое, что скрыто содержится в них, но не сознавалось ими и не входило в их намерения»<sup>12</sup>. Например, «серьезные» и радикальные французские революционеры стремились к обществу, свободному от несправедливости и жестокостей насилия, однако достигли полной противоположности этих возвышенных идеалов в сентябрьских убийствах, гильотине и кафкианском законе 22 прериаля (на основании которого на эшафот могли отправить и того, кого просто *sourçonné d'être suspect* — «заподозрили в подозрительности», — как выразился однажды Фукье-Тенвиль). Как в ироническом высказывании подразумевается противоположное тому, что говорится буквально, так и здесь имеется иронический контраст между намерением и результатом — отсюда термин *Weltironie*. Следует отметить, однако, что, как разъясняет уже цитата из Гегеля, здесь еще нет основания полагать, что непреднамеренный результат окажется не просто иным, но и прямо противоположным или противоречащим тому, что задумывалось (как предполагается словом «ирония»). Политик, который, стремясь к полной занятости граждан, вызывает повышение инфляции, достигает не *противоположного* своей изначальной цели, а *иного*. Поскольку метафора подразумевает использование языка, отклоняющееся от нормы, но не обязательно прямо противоположное тому, что говорится буквально, понятие «метафора событий/судьбы» в конечном счете могло бы быть более уместным. Но, конечно, нельзя не признать, что в случае действительного противоречия непреднамеренные последствия должны производить на нас глубочайшее впечатление, и этим может объясняться, почему мы предпочитаем говорить об иронии судьбы, а не о метафоре судьбы. Но, какой бы

<sup>11</sup> Muecke D.C. Irony and the Ironic. L., 1982. P. 11.

<sup>12</sup> Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Hamburg, 1970. Bd. 1. Die Vernunft in der Geschichte. S. 88. [Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории / пер. с нем. А.М. Водена. СПб., 1993. С. 79–80.]

термин мы ни использовали в данном случае, не вызывает сомнения то, что понятие *Weltironie* заставляет нас осознать границы нашего адекватного восприятия реальности и понять, что социальная и политическая реальность будет всегда ускользать от попыток приспособить ее к нашим желаниям и целям. Поэтому в *Weltironie* мы сталкиваемся с непоследовательностью и сложностью политической реальности, которые имел в виду Манн, в их самых крайних и неподатливых формах.

Можно утверждать, что наше современное понятие *Weltironie* в действительности — поздний вариант богини Фортуны, которая в рамках средневекового понимания мира есть *Imperatrix Mundi*<sup>13</sup>. Приведем строки из сборника *Carmina Burana*:

Fortune rota volvitur,  
Descendo minoratus,  
Alter in altum tollitur  
Nimis exaltatus.

Колесо Фортуны делает оборот,  
Я оказываюсь внизу,  
Другой поднят надо мной  
Высоко, слишком высоко.

Покок предложил наиболее интересное объяснение того, почему, по мнению средневекового человека, именно Фортуна управляла миром<sup>14</sup>. Он напоминает нам об августиновском понимании мира, в котором есть место лишь для вертикального отношения между отдельным верующим и Богом или *civitas Dei*<sup>15</sup>; в результате сосредоточенности на этом вертикальном отношении, видения в нем единственного источника смысла средневековый человек не имел концептуальных средств, которые придали бы смысл горизонтальным отношениям в рамках *civitas terrena*<sup>16</sup>. Поэтому у средневекового человека отсутствовало историческое сознание, то есть он не располагал интеллектуальными инструментами для установления осмысленной связи между историческими событиями. По этой причине для средневекового человека социально-исторический мир был по существу хаосом, постоянно находился в состоянии упадка, а средневековый историк писал хроники, поскольку простое хронологическое перечисление событий по образцу христианской хронологии, заданной жизнью Христа (единственной реальной связью между двумя *civitates*), было единственным доступным методом. И по этой же причи-

<sup>13</sup> *Imperatrix Mundi* (лат.) — владычица мира. — Примеч. пер.

<sup>14</sup> Pocock J.G.A. *The Machiavellian Moment in the Atlantic Tradition*. Princeton, 1975. P. 31–49.

<sup>15</sup> *Civitas Dei* (лат.) — град Божий. — Примеч. пер.

<sup>16</sup> *Civitas terrena* (лат.) — град земной. — Примеч. пер.

не средневековый человек должен был заключить вместе с Боэцием — автором «Утешения философией» (*De consolatione philosophiae*), — что совершенно непредсказуемые прихоти богини Фортуны в конечном счете определяют нашу судьбу; и, наконец, средневековый человек не сумел создать понятийную матрицу для осмысления практической политики.

Говоря о практической политике, я не имею в виду *jurisdictio*<sup>17</sup> короля, поскольку эта сторона его исключительного положения достаточно полно описывалась естественным правом, основными законами королевства и прецедентом. В этой сфере власть короля была отчетливо ограничена; здесь король не мог сделать ничего действительно нового, не мог не опираться на уже существующие правила, формирующие своего рода политический *civitas Dei*. Здесь подданные короля имели все права призвать его к порядку, если он игнорировал эти источники справедливого права. Но, кроме *jurisdictio*, у короля была также власть объявлять войну, заключать мир, действовать в этой загадочной области *civitas terrena*, в ее непостижимых и неименуемых горизонтальных отношениях. Поэтому неудивительно, что королевскую власть в этой ее части называли *arcantum imperii*, непроницаемой «тайной правления». Иначе не могло и быть, ведь средневековая философия и юриспруденция не имели средств для ее адекватного концептуального осмысления. Можно даже пойти дальше и истолковать эту тактику как эпистемологическую защиту или легитимацию мирской власти короля: было понятно, что в конечном счете эти странные и неподатливые проблемы надо как-то решать, и лучший выход был найден в том, чтобы собрать их все в один ларец и оставить его неясное содержимое королю, который якобы знает, что с ним делать. Личность короля была, таким образом, решением эпистемологической проблемы, не поддающейся решению другими способами.

Все это изменилось благодаря введению в политическую теорию понятия *virtù*, которым мы обязаны главным образом Макиавелли. Средневековый предшественник этого понятия, *prouesse*<sup>18</sup>, всегда требовал применения уже существующих кодексов рыцарского поведения, в случае *virtù* это невозможно. *Virtù* — сложное понятие; оно обозначает свойства, делающие государя успешным, такие как власть, авторитет, естественное превосходство и, главное, инстинктивное понимание верного момента. В отличие от *prouesse*, *virtù* невозможно усвоить путем изучения, поскольку не существует кодекса, в котором формулировались бы ее правила. Скорее это вопрос личности, политического образова-

<sup>17</sup> *Jurisdictio* (лат.) — здесь: отправление правосудия. — Примеч. пер.

<sup>18</sup> *Prouesse* (фр.) — храбрость, геройство, смелость. — Примеч. пер.

ния и наставления, или *Bildung*<sup>19</sup>, и больше вопрос «знания как», нежели «знания о чем», если использовать термины Райла. Но, как бы ни было трудно определить *virtù*, ее значение невозможно переоценить. Ведь *virtù* позволила макиавеллиевскому политику вступить в борьбу с богиней Фортуной и интеллектуально и политически завоевать, по крайней мере частично, эту загадочную область средневековой *arcanum imperii* и установить хотя бы какой-то порядок в горизонтальных отношениях *civitas terrena*. Все инструменты (имеющиеся сегодня, как мы надеемся, в нашем распоряжении) для структурирования социальной и политической реальности — лишь современные варианты понятия *virtù*, которое родилось из грубой и кровавой действительности политики эпохи Возрождения. Если даже современная политика пока еще мало отличается от борьбы между нашей *virtù* и силами хаоса, которую судьба вверила богине Фортуне, у нас есть все основания интересоваться тем, как Макиавелли описывает наши шансы в борьбе против действий этой богини:

Я знаю, сколь часто утверждалось раньше и утверждается ныне, что всем в мире правят судьба [Фортуна] и Бог, люди же с их разумением ничего не определяют и даже ничему не могут противостоять; отсюда делается вывод, что незачем утруждать себя заботами, а лучше примириться со своим жребием. <...> и однако, ради того, чтобы не утратить свободу воли, я предположу, что, может быть, судьба распоряжается лишь половиной всех наших дел, другую же половину, или около того, она предоставляет самим людям. Я уподобил бы судьбу бурной реке, которая, разбушевавшись, затопляет берега, валит деревья, крушит жилища, вымывает и намывает землю: все бегут от нее прочь, все отступают перед ее напором, бессильные его сдержать. Но хотя бы и так — разве это мешает людям принять меры предосторожности в спокойное время, то есть возвести заграждения и плотины так, чтобы, выйдя из берегов, река либо устремилась в каналы, либо остановила свой безудержный и опасный бег? То же и судьба: она являет свое всеислие там, где препятствием ей не служит доблесть, и устремляет свой напор туда, где не встречает возведенных против нее заграждений<sup>20</sup>.

Здесь следует упомянуть об одном важном последствии макиавеллиевской колонизации этой ранее недоступной области *civitas terrena*. Эта секуляризация августиновской концепции человека и мира включала два момента: во-первых, вертикальные связи с *civitas dei* были теперь разорваны, а во-вторых — *virtù* была сопряжена исключительно с индивидуумом. Разумеется, этот второй шаг был почти неизбежен, если учесть интеллектуальные средства, которыми располагал Макиавелли: еще не

<sup>19</sup> *Bildung* (нем.) — образование. — *Примеч. пер.*

<sup>20</sup> *Machiavelli N. The Prince. Harmondsworth, 1984. P. 130, 131. [Макиавелли Н. Государь // Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. СПб., 2011. С. 130, 131.]*

существовало интеллектуальных инструментов для структурирования *civitas terrena*, поэтому Макиавелли не оставалось ничего иного, как начать делать это путем апелляции к *virtù* индивида. Непосредственным же результатом этой секуляризации августиновского понимания мира было сообщество индивидов, полностью исчерпывающихся собственной способностью структурировать свой мир (ставя на службу свою *virtù*) в отсутствие какой-либо социальной или политической матрицы.

Отсюда становится ясно, при каких странных обстоятельствах возник западный индивидуализм и почему антропология Возрождения естественно тяготела к такому удивительно циническому, пессимистическому и эгоистическому пониманию человека. Что касается первого, то индивидуализм и человеческую свободу следует рассматривать не как торжествующих вестников победы западного человека над средневековым порядком, а скорее всего лишь как инструменты, пусть неадекватные и ненадежные, с которыми западный человек вступил в новую, чуждую и пугающую политическую реальность, где стремление обеспечить свою личную безопасность было единственным осмысленным источником вдохновения во всех его действиях. Если этот непостижимо негативный образ индивида сохранялся еще долго после эпохи Макиавелли и Гвиччардини, вплоть до XVII века и таких мыслителей, как Ларошфуко и кардинал де Рец, то это объясняется отнюдь не порочным интересом к самым неприглядным свойствам человеческого существа, а скорее отсутствием инструментов для структурирования социальной и политической реальности. Просто не существовало средств для выражения симбиоза между индивидом и социальным порядком. Поэтому только в XVIII веке, когда старый *civitas terrena* был постепенно охвачен и структурирован всевозможными социальными и этическими связями между индивидами, стал возможен более оптимистический взгляд на человеческую личность. И показательно, что такой более позитивный взгляд на индивида сложился на основе признания внутреннего эгоизма субъекта: образцовые примеры — метафора «невидимой руки» Адама Смита и тесно связанное с ней гегелевское понятие «хитрость разума». Здесь, следовательно, мы имеем еще одну главу из книги об истории иронии в западной политической мысли.

Политика — это борьба *virtù* с богиней Фортуной. Весьма интересно, что в объяснении Макиавелли эта борьба представляется битвой между нами и порядком, совершенно чуждым нам, непостижимым и неподконтрольным. Здесь средневековая богиня Фортуна сохраняет значительную часть своей власти, но в то же время мы не совсем беспомощны, поскольку Макиавелли (и в этом отношении он решительно превосходит предшествующих и последующих политических теоретиков) заставляет нас понять, что политика должна размещаться в точке встречи *virtù*

и Фортуны. Не все — Фортуна, вопреки мнению человека Средневековья, и не все во власти *virtù*, вопреки предположению этической политической теории и социальных наук, унаследовавших свой оптимизм от Просвещения. Главная цель Макиавелли — напомнить нам о разорванности политической реальности и о том, что любое содержательное политическое действие может возникнуть только из нашей встречи с Фортуной, напоминающей игру в шахматы, в которой обе стороны могут выиграть или проиграть. Эта разорванность теряется из виду, если принять посылку, будто мы должны решить, уступить ли все Фортуне или же создать для себя отдельную политическую область, в которой дано господствовать только нам. Примерно по тем же причинам не следует интерпретировать Макиавелли в том смысле, будто он атакует этику и нравственность (примеры областей, в которых, по нашему мнению, человеческое господство не оспаривается Фортуной); скорее он показывает, где находятся пределы стоицистского понимания публичной сферы, которое всегда предполагалась этикой, — если использовать терминологию, предложенную в предыдущих главах. Его позиция — не антиэтическая, она трансцендентна по отношению к этике. Конечно, он мог занять столь удивительную позицию только благодаря историческим обстоятельствам своего времени, когда сильные и слабые стороны взаимодействия индивида с его *Umwelt*<sup>21</sup> были поляризованы в большей степени, чем когда-либо раньше или позже. Точнее, Макиавелли представляет большой интерес в рамках этой книги, поскольку он предшествует восстановлению стоицистского порядка в XVII–XVIII веках, тогда как эстетическая политическая философия исследует наше современное положение, в котором стоицистский порядок снова постепенно распадается, а политическая ментальность Возрождения, соответственно, оживает. Наша нынешняя ситуация должна поэтому стимулировать глубокий интерес к тому, как политические теоретики-гуманисты в XVI веке осмысливали достоинств стоицистский политический порядок (или бес-порядок). Концептуальные инструменты структурирования *civitas terrena*, которых не было у Макиавелли и которые были созданы за несколько веков, отделяющих его от нас, теперь снова признаются недостаточными, так что в некотором смысле мы, можно сказать, возвращаемся в XVI столетие, к макиавеллиевской политической *Umwelt*.

Мы должны отметить, что признание Макиавелли разорванности политической реальности с необходимостью предполагало, что он положительно оценивал наличие в обществе политического конфликта. Общество без конфликта, где гармония и спокойствие — действительно осуществленные идеалы, противоречит макиавеллиевской посылке о разорванности общества: в таком случае политические и социологи-

<sup>21</sup> *Umwelt* (нем.) — окружающая среда. — Примеч. пер.



ческие факты расходились бы с внутренней природой политического общества. Разорванность — это конфликт. Как отмечает Питкин, для Макиавелли «республиканская власть должна отправляться так, чтобы еще больше политизировать, а не успокаивать народ». Точно так же Макиавелли серьезно интересовался римской историей, поскольку, в противоположность истории Флоренции, она показывает, как и почему политический конфликт может быть творческим, а не разрушительным: «Вся “История Флоренции” есть, можно сказать, размышление на эту тему — почему внутренний конфликт в Риме послужил усилению государства и распространению свободы, тогда как во Флоренции он породил лишь групповые распри, деструктивность и слабость?»<sup>22</sup> По Макиавелли, принудительный или добровольный альтруизм (или солидарность, как мы сказали бы сегодня) — не масло, смазывающее политический механизм, а то, что скрывает реальные проблемы общества и способствует его окончательному разрушению, поскольку лишает нас понимания сущностной разорванности политической реальности. Современной иллюстрацией такого понимания благотворных последствий конфликта служит готовность, с какой англичане дотэтчеровской эпохи идентифицировали себя с желаниями забастовщиков и профсоюзов, безотносительно к создаваемым стачками неудобствам, которые в конечном счете повредили Британии, а не помогли ей. Поэтому только определенная склонность к раздражению, эгоизму, несогласию и конфликту может гарантировать, что будут по возможности мобилизованы все силы политического общества, которые могут поддержать дело свободы и общественного благополучия. Общество, состоящее из искренне альтруистичных людей, точно так же невозможно, как и общество, управляемое исключительно эгоизмом: сама идея общества предполагает индивидов, представляющих собой нечто среднее. Общество, состоящее из одних альтруистов, было бы лишено той неумолимой объективности, что отличает реальность от праздного воображения. Здесь мы обнаруживаем один из элементов иронии, которые определяют, по Макиавелли, благосостояние успешной республики: то, что якобы угрожает ее единству, связности и взаимному сотрудничеству, — конфликт и политические разногласия, — на деле оказывается условием ее связности и существования.

*Virtù* не только вдохновляла первые попытки западного человека осмыслить собственные усилия, направленные на получение контроля над социальной и политической реальностью, *virtù* дала нам и историю. Творческая политика и история — ветви одного древа, древа борьбы между Фортуной и *virtù*. Чтобы понять это, мы должны рассмотреть,

<sup>22</sup> Pitkin H.F. *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*. Berkeley, 1987. P. 88, 91.

как связаны Фортуна, политика, история и непреднамеренные последствия обдуманного действия в работах Франческо Гвиччардини, друга Макиавелли. Живший и писавший примерно через 20 лет после Макиавелли, Гвиччардини мог лучше оценить несчастья, постигшие Италию в результате того, что Лодовико Моро пригласил французского короля Карла VIII вторгнуться в Италию:

Лодовико не был уверен, что заручился достаточной поддержкой для своей безопасности. Подозревая <...>, что его дела могут по разным причинам столкнуться с различными затруднениями, он больше задумывался о том, как избавиться от первопричины зол, а не от тех осложнений, что могут возникнуть впоследствии. Он забыл, насколько опасным может быть применение лекарства, слишком сильного по отношению к природе болезни и конституции больного. <...> Король [Карл VIII] вошел в Асти 9 сентября 1494 года, принеся с собой семена бесчисленных несчастий, ужасных событий и перемен почти во всем. Его вторжение было источником изменений в правлении, низложения королей, разорения сельской местности, бойни в городах, жестоких убийств, но также — новых привычек и обычаев, новых кровавых способов ведения войны, прежде неизвестных болезней; и инструменты поддержания мира и гармонии в Италии были приведены в такое расстройство, что восстановить их потом уже не удалось, так что другие иноземные народы и вооруженные варвары получили возможность безжалостно опустошать и попирать ее<sup>23</sup>.

Короче говоря, как Французская революция была для европейцев периода Реставрации ящиком Пандоры, таящим в себе непреднамеренные последствия, так 1494 год стал для Гвиччардини и его современников проявлением *Weltironie*. Но предыдущее поколение увидело бы здесь руку богини Фортуны, а Гвиччардини попытался найти исторические объяснения расхождения между намерениями и последствиями. И огромным достижением Гвиччардини было то, что он сделал область непреднамеренных последствий, богини Фортуны и *Weltironie* доступной для исторического разума. Именно история, именно историописание, примером которого была работа Гвиччардини «История Италии», — вот что дало западному человеку концептуальные средства, позволившие ему приступить к исследованию горизонтальных отношений в *civitas terrena*. Отсюда следует (и ради этого я обсуждаю здесь Гвиччардини), что именно история, ее методы и концептуальные инструменты дают нам гораздо более совершенные средства для понимания политики и политической реальности, чем (стоицистские) социальные науки, которые намеренно закрыли глаза на проделки богини Фортуны.

<sup>23</sup> Guicciardini F. History of Italy // The Historian at Work / ed. by P. Gay, V.C. Wexler. N.Y., 1972. P. 50, 61.

К этому надо добавить еще одно замечание. Как я сказал в другом месте, *Weltironie* и гегелевский тезис о непреднамеренных последствиях не следует интерпретировать в том смысле, словно была открыта некая новая категория исторических явлений: того рода явления, к которым остался слеп средневековый человек<sup>24</sup>. Открытие этой сферы непреднамеренных последствий следует рассматривать скорее как открытие того, что наш взгляд на прошлое не должен ограничиваться взглядом исторического деятеля. Поэтому природа этого открытия — эпистемологическая, а не метафизическая. По существу оно означает признание, что мы вполне можем смотреть на прошлое с другой точки зрения, нежели точка зрения исторического деятеля прошлого, и что в этом случае исторический мир откроется нам совершенно по-новому. И, заметим, этот новый исторический мир стал видимым только благодаря новой подвижности точки зрения историка, а не благодаря открытию новых исторических объектов. Перечень (метафизический) прошлого остался точно таким же, каким он был раньше. Только эта новая подвижность взгляда историка позволила ему увидеть новые и другие стороны прошлого. И в этом мы можем усмотреть рождение истории как самостоятельной дисциплины, как дисциплины, которая определяется (контринтуитивной) свободой историка смотреть на прошлое со все новых точек зрения.

В рамках данной книги, хотел бы подчеркнуть, это в высшей степени удовлетворительный факт: ведь мы теперь признаем, что разорванность нашего исторического и политического мира (разорванность, которая поначалу символизировалась борьбой между *virtù* и богиней Фортуной, а впоследствии создала логическое пространство для написания истории) должна определяться в терминах перспективы, или точки зрения. Здесь я хотел бы напомнить, как Макиавелли определял разорванность политического и исторического мира в посвящении «Государя» (обсуждавшемся в третьей главе) и как он иронизировал там над самосознанием и государя, и народа. Только в *репрезентации* друг друга, которая у них есть, возникает истинное прозрение. И то, что ирония неотъемлема от работы историка, заставляет вспомнить Рорти, установившего взаимосвязь иронии и «переописания». Можно утверждать, что изменения перспективы, в которых возникают предмет и содержание историописания, одновременно демонстрируют и разъясняют тезис Рорти о том, что язык иронизирует над собой посредством «переописания», — с помощью этого термина он описывает операцию, которую считает сущностью всякого интеллектуального

<sup>24</sup> Ankersmit F.R. *History and Tropology*. Berkeley, 1994. Chap. 3. [Анкерсмит Ф.Р. *История и тропология: взлет и падение метафоры*. М., 2003. Гл. 3.]

спора и прогресса<sup>25</sup>. Словом, ирония и «переописание» коренятся в том, как политик (в случае Макиавелли) или историк (в случае Гвиччардини) *представляют* социально-политическую реальность. Это показывает, в сколь значительной степени тезис Макиавелли о радикальной разорванности социально-политического мира есть по существу *эстетическая* идея, единственной подходящей моделью которой служит эстетическая репрезентация. Это также показывает, почему в вышесказанном мы можем почерпнуть дополнительный довод против стоицизма и в пользу эстетизма, который мы отстаивали во второй главе.

### 3. ИРОНИЯ ЛИБЕРАЛЬНОГО ИНДИВИДУАЛИЗМА

Более поздние буржуазные теоретики XVIII–XIX веков не довольствовались просто историческим объяснением борьбы человека с богиней Фортуной в духе Гвиччардини. Они пытались найти определенные философские, экономические и социологические закономерности в этом нескончаемом состязании. Данному направлению мы обязаны «Басней о пчелах» Мандевиля, «невидимой рукой» Смита, «хитростью разума» Гегеля и Марксовой диалектикой исторического процесса, которая приведет нас к победе пролетарского общества над его капиталистическим предшественником. Существует даже поэтическая версия уверенности Гегеля и Маркса в успешном исходе этого состязания — «Фауст» Гете, где Мефистофель описывает себя как «часть той силы, что вечно хочет зла и вечно совершает благо» (Ich bin ein Teil von jener Kraft, / die stets das Böse will und stets das Gute schafft). Словом, по мнению этих и близких им по духу теоретиков, борьбу между индивидом с его эгоистическими влечениями и его исторической *Umwelt* следует рассматривать с точки зрения всемирной истории, и если бы мы заняли эту выгодную возвышенную позицию, то, как заверяли эти теоретики своих заинтригованных читателей, мы наблюдали бы в каждой фазе истории необходимый этап всеобщего величественного исторического развития, которое в итоге приведет к победе буржуазного капитализма или промышленного пролетариата.

Ренессансная *virtù* теперь стала злодеем, который, точно так же как Мефистофель Гете, против своей воли всегда оказывался создателем лучшего, более справедливого и разумного мира. Иначе говоря, эти теоретики разделяли убеждение Макиавелли в том, что богиня Фортуна правит миром, однако они заменили эту старую леди богиней Разума,

<sup>25</sup> См.: Rorty R. Contingency, Irony and Solidarity. Cambridge, Eng., 1989. Part II. [Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. М., 1996.]

которая в конечном счете должна была подчиняться всем разумным желаниям индивида. В этом смысле *virtù* удалось свести к описанной Гегелем страсти всемирно-исторической личности к покорению мира, к эгоистической озабоченности промышленного капиталиста своим банковским счетом или к надежде пролетариата на лучшее будущее, и все это было хорошо, поскольку в итоге стали думать, что у богини Фортуны и *virtù* одни и те же цели во всемирной истории, как бы сильно на первый взгляд ни отличались их средства достижения этих целей.

Хотя связь между *virtù*, с одной стороны, и заботой буржуа о своем банковском счете, с другой, составляет, несомненно, часть истины, она не исчерпывает всей истины. Ведь у *virtù* были разные потомки. Вспомним, что все теоретики XVII–XIX столетий любили подчеркивать, до какой степени исследуемое ими величественное историческое развитие превосходит мысли и желания любого индивида, а также сравнивать ограниченное знание исторического деятеля о своей ситуации с высшим пониманием исторических событий, которое предлагали сами эти теоретики. Поэтому если *virtù* Макиавелли и полное подчинение Фортуны *virtù* нашли наконец воплощение в определенном классе человеческих индивидов, то нам надо подумать в первую очередь о самих этих теоретиках, а не о гегелевских королях или государственных деятелях и даже не о буржуазном капиталисте или индивидуальном рабочем Маркса. Ведь они говорили, что способны расшифровать иронические дела всемирной истории, и поэтому, естественно, хотели быть нашими проводниками на тернистом пути в будущее. Не государственные деятели, а эти теоретики были истинными наследниками ренессансной *virtù*: они настаивали, что лучше всех знают, когда и что надо делать (а в этом ренессансный кондотьер всегда следовал велениям своей *virtù*), и склонны были принижать государственных деятелей до уровня своих исполнителей. Эти теоретики представляли себя пророками нового мира и запрядали своим читателям задаваться вопросом, насколько искренне они хотят вступить в лучший, более справедливый и разумный мир. Ни Макиавелли, ни Гвиччардини (ни историки-истористы начиная с Ранке) никогда не отличались такими масштабными претензиями. Они довольствовались тем, что описывали мир и его дела так, как они их видели. Поскольку этой скромной задачи им было достаточно, они смогли стать превосходными аналитиками человеческих поступков.

Этим позднейшим теоретикам пришлось заплатить высокую (и интересную) цену за свои пророческие поползновения. Ведь в противоположность учению Макиавелли и его принципу *historia magistra vitae*<sup>26</sup> их величественные исторические панорамы обладали удивительно

<sup>26</sup> *Historia magistra vitae* (лат.) — история — наставница жизни. — Примеч. пер.

малой практической ценностью. Ибо если бы их прозрения относительно движений всемирной истории действительно могли бы быть применены и на самом деле изменили бы ход всемирной истории, то они с необходимостью уже не могли бы считаться истинными прозрениями хода и деяний всемирной истории; если же они *не* могли изменить ход истории, тогда какова была бы их практическая ценность? Ситуация выглядит так, будто создатели этих стоицистских исторических систем в одном величайшем порыве смели все эстетические разломы (символизируемые выработанным Макиавелли и скромными историками практическим пониманием разорванности политической реальности) в один последний огромный и непреодолимый барьер, которым стала логическая невозможность перепрыгнуть через всемирную историю. Тем самым они невзначай воздвигли не менее непреодолимый барьер — между практическим и не практическим. Их прозрения в сфере практической политики были *sui generis* неприменимыми и потому совершенно не практическими. И ирония заключается в том, что наши глубочайшие и ценнейшие идеи о событиях социального мира, в котором мы живем, оказались по необходимости полностью лишены практического значения. Иными словами, если даже (стоический) Разум действительно правит всемирной историей, только богиня Фортуна вправе определять, что всемирная история будет именно такой. Следовательно, в конечном счете именно она оказывается настоящим арбитром в борьбе между практическим и не практическим. А в таком случае мы опять возвращаемся к Возрождению или даже к Средним векам (поскольку эти совершенно непрактичные современные теоретики, несмотря на их претензии, на самом деле не обладают *virtù*, которая помогла бы нам в борьбе с богиней Фортуной).

Но это не единственное действие иронии в истории стоического Разума и его отношений с ренессансной политической теорией. Прислушаемся к Гегелю:

Одно время много рассуждали о противоположности между моралью и политикой и о требовании, чтобы вторая согласовывалась с первой. Здесь мы должны лишь заметить вообще, что благо государства имеет совершенно другое оправдание, чем благо отдельного лица. <...> Воззрение о мнимой несправедливости, всегда оказывающейся в этой мнимой противоположности на стороне политики, на самом деле скорее имеет своим основанием поверхностность представлений о морали, о природе государства и о его отношении к точке зрения морали<sup>27</sup>.

На первый взгляд, такого рода высказывание можно было бы найти и в «Государе». В том же духе справедливо было бы говорить о макиавел-

<sup>27</sup> Hegel G.W.F. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hamburg, 1967. S. 287. [Гегель Г.В.Ф. Философия права // Собр. соч.: в 14 т. Т. 7. М.; Л., 1934. С. 352.]

лизме Мандевиля или Адама Смита. Во всех случаях предполагается, что индивид, вопреки требованиям этической парадигмы, обладает крайне малыми ресурсами для понимания мира, в котором он живет. И во всех этих случаях замечания теоретиков неминуемо наносят болезненный удар по нашему моральному сознанию. В то же время, с точки зрения и Макиавелли, и Гегеля, тезис о *raison d'état* доказывал необходимость подчинения блага индивида благу государства, чем уже предполагалась их принципиальная несоизмеримость. Даже гегелевские всемирно-исторические личности, такие правители, как Александр Македонский, Цезарь или Наполеон, философы вроде Сократа (да и самого Гегеля) и основатели религий (такие как Христос) — личности, изменившие ход истории, — ощущали себя простыми инструментами в руках Разума, стремящегося к самоосуществлению. Истории нужны такие личности (так же как макиавеллиевское понимание политики требует сильного правителя, обладающего *virtù*), и поэтому мы никогда не должны понимать (как это часто бывает) аргументы Гегеля или Макиавелли как выражение коллективизма. Они призваны продемонстрировать мощь тех сил, с которыми этим личностям приходится бороться. Поэтому они повышают, а не умаляют *grandeur* таких индивидов. В этом смысле между идеями Макиавелли и Гегеля есть поразительное сходство, которое вкратце лучше всего выразить так: оба полагают, что индивидуализм не дается автоматически каждому человеку. Его необходимо завоевать в борьбе с грубой и неподатливой инерцией социальной и политической реальности. Они признают, что факты социальной и политической реальности всегда свидетельствуют скорее в пользу коллективности, и поэтому мы должны тем более любить индивидуализм. Для них обоих факты человеческой истории доказывают, что коллективность обычно — первый термин в отношении между индивидуализмом и коллективизмом (хотя, возможно, эта удивительная и печальная асимметрия предопределена неким механизмом человеческой психологии). Следовательно, индивидуализм искусствен, а коллективизм — естествен, и поэтому мы должны тщательно заботиться о первом, ведь стоит нам забыть об этом, как коллективизм снова возьмет верх. И это еще одна причина считать Макиавелли и Гегеля бóльшими индивидуалистами, чем многие их либеральные противники, для коих индивидуализм сводится к простому обладанию паспортом, который каждый человек может получить без каких-либо реальных усилий.

Однако эти сходства у Макиавелли и Гегеля требуют важной оговорки, объясняющей, в каком отношении индивидуализм Возрождения коренным образом отличается от индивидуализма Гегеля. Ведь, хотя и можно встретить *вещественно* тождественные высказывания у Гегеля и в «Государе», они решительно различаются *точкой зрения*,

с которой они сформулированы. Книга Макиавелли — кульминация традиции книг, которые писались в форме советов правителям, и поэтому мы никогда не должны забывать, что она требует от своих читателей, чтобы они заняли выигрышную позицию, из которой правитель смотрит на мир. И это точка зрения человека, которому приходится иметь дело с реальными людьми, с действительным положением вещей, с отвратительными неожиданностями вроде предательства друзей и союзников, то есть со всем множеством непредвиденных и непредвидимых событий, ставящих крест на том, как мы надеялись организовать свою жизнь и социальную или политическую реальность. Гегель же, несомненно, — философ, который чрезвычайно умело реализует стратегию XVIII века, занимая выгодную позицию, значительно возвышающуюся над точкой зрения простых смертных, включая королей, императоров и государственных деятелей. И эта разница в точке обзора существенна для их определений индивидуализма. Определение Макиавелли сразу и безусловно ставит нас в положение индивида из плоти и крови со всеми колебаниями, естественными симпатиями и антипатиями, приятнью и неприятнью, которые испытывает обычный человек, и оно показывает нам прежде всего, какое неожиданное множество противодействий всегда встречается на пути осуществления воли индивида и, далее, как индивид все же может, хотя бы частично, преодолеть подобные противодействия. Можно сказать поэтому, что весь «Государь» — рассуждение о *несоизмеримости* людей и об управлении их взаимодействиями: это действительно книга о несоизмеримости.

Теперь, если вспомнить приведенную чуть выше цитату из Гегеля и посмотреть, как должен выглядеть мир с почти божественной точки зрения, принимаемой в ней, мы увидим прямо противоположную картину. Ведь Гегель хочет показать, что с этой возвышенной точки зрения открывается в конечном счете соизмеримость всех индивидов и всех индивидуальных человеческих действий, поскольку они невольно осуществляют цели всемирной истории. То, что на первый взгляд кажется несоизмеримым, становится соизмеримым, если смотреть с гегелевской почти божественной точки зрения. То есть это философия соизмеримости, и в этом отношении гегелевскую философию истории можно, в общем-то, считать лучшей реализацией (историзированного) стоицистского либерального индивидуализма, хотя, разумеется, либеральный индивидуализм сходу отверг бы сомнительные спекуляции Гегеля о всемирно-исторической личности. Но общая для Гегеля и либерального индивидуализма черта, противопоставляющая их Макиавелли, — их стоицистская убежденность в фундаментальной соизмеримости всех составляющих социального и политического порядка.



Вспомним здесь и о том, что источником ренессансного индивидуализма Макиавелли был разрыв вертикальной связи между индивидом и *civitas Dei*. Как мы уже поняли из обсуждения Гвиччардини, это привело к весьма циничному и откровенному индивидуализму — индивидуализму человека, который оказался предоставлен самому себе и лишен всякой поддержки в чуждом ему мире. Чтобы хоть в какой-то мере совладать с этим миром, от него потребуются отчаянные усилия. В определенном смысле индивид эпохи Возрождения действительно был одинок в мире, и понимание этого факта наделило ренессансный индивидуализм невиданной силой. И такой неимоверно сильный, глубокий и экзистенциально прочувствованный индивидуализм придал понятию *virtù* совершенно особую окраску. Несложно понять, что это сделало ренессансный индивидуализм совершенно отличным от того, который возник после приручения теоретиками Нового времени богини Фортуны, превращенной в богиню Разума, Истории или Распределительной справедливости (и от всех ее прочих многочисленных позднейших воплощений).

Этот новый либеральный индивидуализм был хорошо приспособлен к социальному и политическому порядку и соизмерим с ним. Достаточно вспомнить здесь о тех стоицистских теоретиках естественного права и общественного договора, которые всегда пытались основывать (политическое) общество на значимых свойствах индивида и тем самым осуществляли, объясняли и обосновывали соизмеримость индивида и (политического) порядка. А индивид Возрождения находится (все еще) вне социального и политического порядка, скорее даже за его пределами, поскольку представления о таком порядке в эпоху Возрождения еще не было.

Мы, современные индивиды, — наследники не ренессансного индивидуализма, а его либерального варианта, который основывается на посылке (стоицистской) непрерывности, связывающей индивида и общество. Здесь не место перечислять все доводы за и против этих двух видов индивидуализма. Для моих целей достаточно сказать следующее. Во-первых, мы должны перестать смотреть на индивидуализм эпохи Возрождения как на провозвестника нашей современной разновидности индивидуализма и тем самым отказаться от позиции Буркхардта (и многочисленных позднейших историков, которые пытались интерпретировать его взгляды как главу в истории либерального индивидуализма). Эти два индивидуализма на самом деле существенно отличаются друг от друга, и возникли они в совершенно разных интеллектуальных исторических контекстах. Различие между ними в теоретическом плане лучше всего выразить в терминах различия между эстетической (Макиавелли) и стоицистской (Гоббс, Гегель, Ролз) политической

философией. С практической точки зрения существенное различие заключается в том, что наш более слабый либеральный индивидуализм не видит неискоренимых несоизмеримостей между индивидом и социальным порядком. Поэтому свободы индивида в современной (или модернистской) либеральной традиции в принципе всегда становятся предметом политических переговоров (поскольку нет непреодолимого барьера для таких переговоров). Мы никогда не столкнемся с барьером, который стоял бы на пути всех попыток найти новое, более привлекательное равновесие между требованиями, выдвигаемыми индивидом, и требованиями всеохватывающего политического порядка. Вот почему либеральный индивидуализм на практике так часто оказывался челноком, почти автоматически переправляющим нас от самого принципиального индивидуализма к самому принципиальному коллективизму; и вот почему даже в современных западных демократиях мы приветствуем такие вмешательства в частную сферу, которые тотчас подвигли бы наших средневековых или ренессансных предков к спонтанной революции.

Такова ирония либерального индивидуализма: он берет индивида за единственную точку отсчета, из которой может выводиться все остальное: социальный порядок, политическая организация с ее равновесием свобод и обязанностей, — и именно потому, что мы признаем индивида единственной легитимной основой всех этих позднейших конструкций, свобода индивида в условиях либерализма всегда будет уязвимой, раз она постоянно остается предметом переговоров. Либерализм прославляет индивидуализм с таким размахом, что он не может не подорвать самого себя, и в этом-то и заключена ирония. Индивидуализм и свобода индивида могут быть в безопасности только в том случае, если признается нечто внешнее индивиду, нечто, что обладает политической автономией и против чего (как потенциального источника сопротивления индивидуализму) может отстаиваться дело индивидуализма. И, очевидно, в этом заключена сущность макиавеллиевской концепции политической реальности как постоянно изменяющегося равновесия между *virtù* и капризами богини Фортуны. В общем, в то время как Макиавелли, можно сказать, сосредоточен на индивидуализме, несовместимом с коллективизмом, Гегель и буржуазный либерализм фокусируются на совместимости индивидуализма и коллективизма, или по крайней мере на варианте индивидуализма, который пытается по возможности устранить потенциальные трения между индивидуализмом и коллективизмом. (С этой точки зрения Ролза можно считать современным гуру либерально-буржуазного индивидуализма и новоявленным адвокатом Гегеля.)

Конечно, индивидуализм Возрождения никогда не обеспечил бы политического философа и политика таким комфортабельным (стоицистским) челноком. Поэтому, если мы сожалеем о том, что с готовностью

обменяли нашу свободу, личную честь и достоинство на социальные выгоды (огромную ценность которых, конечно, не будет оспаривать ни один разумный человек), тогда нам стоило бы обменять слабый индивидуализм либерализма на индивидуализм Возрождения. Если мы действительно любим свободу, то нам не следует доверять либерализму, поскольку, как выяснилось, один из наиболее иронических моментов либерального индивидуализма состоит в том, что он расчищает путь как для более слабых, так и для более сильных вариантов иллиберализма. Либерализм был главной движущей силой процесса политического одомашнивания и выхолащивания индивида, и он превратил нас в тех милых и покладистых людей, какими мы стали.

Но надо сказать в заключение, что мы должны понимать, как трудно будет на деле отказаться от либерального индивидуализма и вернуться к индивидуализму ренессансному, поскольку первый всегда связан с возможностью или доступностью «божественной» точки зрения, принятой философами Просвещения и ставшей обычным отправным пунктом для всякого философского путешествия, предпринятого в немецком идеализме. И в итоге эта «божественная» точка зрения полностью демократизировалась в том, что Хайдеггер назвал нашим «временем картины мира», когда каждый индивид, уважающий себя в качестве мыслящего существа, обладает собственным мировоззрением, которое оказывается основой, обеспечивающей соизмеримость всех индивидов. И едва ли мы будем готовы оставить эти игры в конструирование мировоззрений. Сегодня нет более популярного и незатруднительного занятия, чем вынесение себя за пределы всей человеческой истории и вознесение над ней; способность к таким операциям стала сегодня почти нормальным этапом взросления. Наводит на размышление и та мысль, что сведение индивидов к статусу «людей без груди», о которых говорили Ницше и Фукуяма, было компенсировано страстью индивида к точкам зрения, с которых можно объективировать все человечество и всю его историю. Чем меньше мы делали, тем более возвышенными становились точки зрения, с которых нам нравится смотреть на наш мир и на самих себя.

Поэтому, с одной стороны, можно было бы сказать, что после того как в западную цивилизацию была внедрена возможность «божественной» точки зрения и каждый стал сам себе Гегелем, отказаться от нее так же трудно, как трудно воздержаться от внебрачных приключений, узнав, сколь приятными и волнующими они бывают. А это может означать окончательный триумф стоицизма. С другой стороны, вполне возможно, что «демократизация мировоззрения» и возникающая в итоге несоизмеримость всех этих разных мировоззрений воссоздадут ментальность ренессансного индивидуализма, хотя бы частично. Быть может, именно в этом в конце концов и заключалась задача постмодернизма.

#### 4. ИРОНИЯ ЛИБЕРАЛЬНОЙ ЭТИКИ

Мы можем раскрыть иронические моменты либеральной защиты индивидуализма, индивидуальной свободы и режима практического и не практического, воспользовавшись блестящей работой Райнхарта Козеллека «Критика и кризис». Козеллек начинает свое рассуждение с макиавеллиевского замечания, что абсолютное государство провело границу между политикой и этикой. Как мы заметили в третьей главе, абсолютное государство было в конечном счете «политическим» ответом на религиозные и этические войны, раздиравшие Европу в XVI–XVII веках. Это должно напомнить нам о том, что религия и этика могут приводить не только к миру, но и к (гражданской) войне; у этики не меньше неприятных последствий, чем у макиавеллизма; поэтому царство этики не будет означать конца всех социальных и политических потрясений, хотя многие люди наивно верят в обратное. Только заняв «политическую» позицию, находящуюся за пределами позиций конфликтующих религиозных партий (именно такую позицию во Франции XVI века стремились занять сторонники политики *juste milieu*, хотя сами они не использовали этот термин, а называли себя просто «политиками», *les politiques*, как Лопиталь), абсолютное государство смогло выполнить ту роль, которую многие готовы были ему отдать. Как мы выяснили в третьей главе, это стечение обстоятельств в западной истории в наибольшей мере способствовало возникновению современного национального государства.

Но, как показывает далее Козеллек, именно тот факт, что абсолютное государство создало разрыв между политикой и этикой (или религией), превратил его в очевидную мишень этической (и философско-политической) критики:

Но в той мере, в какой ставшие теперь политически бессильными индивиды избавились от оков религии, они вступили в конфликт с государством; с государством, которое действительно наделило их моральной свободой, но в то же время отняло у них всякую ответственность, жестко ограничив их сферой приватного. Граждане неизбежно вступали в конфликт с государством, которое, подчинив мораль политике, понимало политику формально и потому не считалось с тем доверием, которым его граждане были обязаны своей (религиозной) эмансипации<sup>28</sup>.

И, как следует из рассуждения Козеллека, либеральные философы французского Просвещения в XVIII веке действительно предложили по существу *моральную* критику абсолютистского государства — и о ней Козеллек замечает, что ее *мишень* была в публичной сфере, тогда как ее *корни* и собственная область применения находились в приватной сфере гостиной (или парижского салона XVIII столетия). Но, возможно,

<sup>28</sup> Koselleck R. Kritik und Krise. Frankfurt am Main, 1973. S. 8.

именно из-за болезненного осознания того, что моральных убеждений некоторого числа философов, сколь бы разумными и искренними эти убеждения ни были, недостаточно для изменения облика истории, эти философы пытались представить историю в качестве доказательства правильности своих моральных убеждений. Если смотреть на историю с уже обсуждавшейся нами «божественной» точки зрения, как это делали Фихте, Гегель и либеральные философы-прогрессисты, можно обнаружить, что история, к счастью, сама отлично понимает, что надо стремиться к осуществлению этих моральных убеждений. И столь величественные картины истории они решили предложить изумленным читателям в качестве исторического оправдания собственной «моральности гостинной».

История представлялась теперь по существу как «трансполитический, моральный процесс»<sup>29</sup>, если воспользоваться словами Козеллека. Либеральные теоретики сделали выбор в пользу этих возвышенных систем, поскольку только системы с такими эсхатологическими претензиями могли поднять их над миром политики, примерно так же, как в XVII веке абсолютное государство могло с глубоким *air de dédain* взирать со своей безопасной и возвышенной точки зрения на рвение фанатиков и «энтузиастов» — проповедников и духовенства. Взяв этот полезный стратегический урок у абсолютистских королей, буржуазные философы истории присвоили себе право смотреть сверху вниз из своих гостинных или, скорее, кабинетов на суету ничтожных политиков. Именно эта выигрышная позиция, полагали они, позволяет им проникнуть в секреты *arcana imperii* и найти разгадку этих секретов в их собственном убеждении в существовании хотя и удивительного, но оттого не менее надежного союза всемирной истории и тиши их кабинета (вспомним знаменитое восклицание Гегеля, который увидел Наполеона из окна своего йенского кабинета в 1806 году: «Я знаю, что он делает»).

Мудрые уроки гуманистов XV века были теперь с презрением отвергнуты. Предполагалось, что существует внутреннее отношение между истиной о всемирной истории и жизнью, проживаемой *domestice ac privatim*. Такая позиция была тем более удобной, что теперь философы могли формулировать свои идеи, ни на мгновение не подвергая свой историко-философский дискурс ни политическому, ни моральному риску. Здесь, по мнению Козеллека, как раз и обнаруживается лицемерие Просвещения и либерально-буржуазных философов истории: они хотели заниматься политикой (пытаясь низвергнуть абсолютное государство), но в то же время оставаться в сфере приватной морали, где они были заперты с рождения этого абсолютного государства. Как замечает Козеллек, «лицемерие было завесой, которую вечно ткали снова и снова

<sup>29</sup> Ibid. S. 156.

и которую Просвещение, оказавшись перед ней, так никогда и не смогло разорвать»<sup>30</sup>.

Это и в самом деле было лицемерие, поскольку мы знаем, пусть и с позиций наших дней, что это патетическое обращение к урокам всемирной истории должно было, конечно, лишь оправдать их моральные убеждения. Та же самая, несомненно благонамеренная, лицемерная схема рассуждения встречается и веком позже в этических оправданиях колониализма. В обоих случаях присутствует работающая только на себя смесь этики и исторических аргументов, лицемерие которой становится очевидным для следующего поколения, не разделяющего таких этических и исторических аргументов. Эти либеральные философы Просвещения (и их идеалистические последователи) имели дерзновение говорить на языке всемирной истории, но на деле продолжали изъясняться на языке морали гостиной, где и возникли их моральный язык и моральные убеждения. Огромное расстояние между их этическими системами и актуальной политической реальностью истолковывалось ими не как признак потенциальной слабости этих этических систем, а, напротив, как свидетельство крайней степени разложения реальной политики и настоятельной необходимости ее полностью реформировать. Так возник интеллектуальный климат, в котором Маркс смог сформулировать свой одиннадцатый тезис о Фейербахе — о том, что изменить мир важнее, чем правильно объяснять его. Так что вплоть до наших дней моральность осуществляла отчуждение себя от политики, как правильно отмечает Козеллек: «В результате разделения политики и морали моральные принципы с необходимостью отчуждают себя от политической реальности»<sup>31</sup>. И, в соответствии с вышесказанным, это отчуждение коренится не столько в мнимом моральном разложении политики, сколько в характерном для всякой этики отсутствии стремления понять политику и уяснить, с какими дилеммами политики обычно вынуждены иметь дело. Здесь мы видим еще одну иллюстрацию известной старой истины, что историческое объяснение, сосредоточенное как раз на этой проблеме, всегда оказывается главным противником этики.

В результате, конечно, государство и гражданин стали говорить и обращаться друг к другу, используя свои особые политические идиомы, хотя последние имели смысл только в их собственных сферах. Это привело к бесплодному и бессмысленному *dialogue des sourds*<sup>32</sup> между государством и самыми громкими защитниками общества, и этот диалог прерывался только революциями. Как в несчастливом браке, обе сто-

<sup>30</sup> Koselleck R. Kritik und Krise. S. 102.

<sup>31</sup> Ibid. S. 8.

<sup>32</sup> Dialogue des sourds (фр.) — диалог глухих. — Примеч. пер.

роны на самом деле не общались, а боролись друг с другом. Противостояния между политикой и моралью и между публичным и приватным теперь взаимно усиливали друг друга и тем самым производили и поддерживали этот бессмысленный диалог. И не было предпринято реального усилия для изменения этой ситуации. Мы постепенно поняли, что дискуссия между гражданином и государством не имеет ничего общего с тем, чего мы привыкли ждать от дискуссий, поскольку она явно привела к признанию сосуществования двух этих конфликтующих политических идиом. Разочаровавшись в прошлых попытках, мы потеряли вкус к революциям, которые пытаются заставить государство говорить на нашем языке, и теперь мы устало позволяем государству по-прежнему говорить с нами на его недостойном и непостижимом жаргоне.

Пожалуй, все это вполне разумно и понятно, если вспомнить о разочарованиях, вызванных трагедиями революций, но странным остается то, что так и не было предпринято попыток, пусть даже более упорядоченных и мирных, разработать новую политическую идиому, которая позволила бы и государству, и гражданину говорить на одном и том же языке. Неким странным образом мы все еще во многом остаемся либералами и детьми Просвещения, и поэтому мы никогда не ощущали потребности изменить отношение между гражданином и государством, приспособив его к существующей политической реальности; мы все еще принимаем как само собой разумеющееся отношение, которое было непреднамеренным результатом поразительно неумного вмешательства либеральных политических теоретиков Просвещения XVIII века. Мы с радостью продолжили *dialogue des sourds*, начатый либерализмом XVIII столетия. Мало что изменилось с тех пор в наших представлениях о должном взаимодействии и отношениях между гражданами и государством, хотя это «должное» почти ежедневно опровергается соответствующими фактами. Мы по-прежнему видим лишь неясное и бестолковое взаимодействие государства и гражданского общества, но никогда не ощущаем потребности объяснить и прояснить факты, относящиеся к этому взаимодействию, увидев его объяснение в наличии двух полюсов — государства и гражданского общества (или, что еще хуже, мы позволяем англосаксонской политической философии лишить нас способности замечать само наличие государства).

Ситуация примерно та же, что в психологии, где топологическая модель Фрейда, разделяющая человеческую самость на «сверх-я», «я» и подсознание, так и не смогла структурировать нашу интерпретацию человеческого поведения, так что мы тут же забываем о ней именно тогда, когда предоставляется удобная возможность проанализировать поведение других людей в ее терминах. Говоря точнее, до сего момента нам никогда не удавалось примирить политическую идиому публичной сферы

с идиомой сферы приватной, хотя постоянно предпринимались попытки передать одну с помощью терминов другой и обращаться к каждой из них, используя терминологию этих негодных (и часто инфантильных) переводов (что, естественно, несколько отличается от примирения).

### 5. ИРОНИЯ ГОСУДАРСТВА И ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА ПРИ ДЕМОКРАТИИ

Но, как ни парадоксально, именно этого и следовало ожидать с точки зрения эстетической политической философии. Возможно, в кажущемся безумии этого *dialogue des sourds* в конечном счете есть какой-то неожиданный метод; быть может, устойчивая практика представительной демократии в итоге действительно правильна, тогда как (стоицистские) доводы, которые мы используем для ее разоблачения, неверны. В любом случае, если практика удерживается так долго, несмотря на все эти замечательные доводы, которые против нее выдвигались, нам стоило бы рассмотреть возможность того, что реальность мудрее внешне разумных абстрактных аргументов. Поэтому, пожалуй, нам следует более внимательно поискать удовлетворительное объяснение нашего всеобщего практического согласия с существованием двойной политической идиомы, хотя подобная практика столь явно расходится с требованиями (стоицистской) теории. Наш вопрос, следовательно, должен заключаться в следующем: не лучше ли, вопреки тому, что предполагали бы стоицистские приглаженность и порядок, иметь два политических языка, а не всего лишь один, на котором говорили бы все? И действительно, если мы продумаем этот вопрос, то поймем, что есть убедительные доводы в пользу сохранения этой своеобразной аномалии.

Ведь разве заявление о готовности говорить на чужом политическом языке не означает, что мы безответственно рискуем отказаться от собственной позиции? Не остаются ли наши словари последним убежищем, спасающим нас от наиболее опасных политических врагов (от государства, например)? И разве та постоянная смена словарей, которую мы наблюдаем во всех аспектах человеческой истории и которую много обсуждал Ричард Рорти, не вызывается дарвиновской борьбой за выживание и нашими постоянными попытками по возможности опередить конкурентов? Несомненно, словари выступают самым эффективным оружием в борьбе за (политическое) выживание — достаточно вспомнить о привязанности завоеванной нации к своему языку, — и каждый важный момент в политической истории Европы можно объяснить открытием нового словаря либо государством, либо гражданским обще-



ством, поскольку каждый из этих словарей давал им временное преимущество над соперником. Например, словарь либерализма означал конец абсолютизма, тогда как словарь государства всеобщего благосостояния принес с собой смерть экономического либерализма.

В таком случае, возможно, *dialogue des sourds* между гражданином и государством с точки зрения каждого из них есть наилучшая форма их взаимодействия. Или можно было бы сказать, несколько цинически, что огромный и неоценимый вклад (стоицистского) либерализма в дело свободы и представительной демократии заключается в полном непонимании им самого этого дела и в его решимости упорствовать в таком упрямом непонимании. Ведь, мешая пониманию представительной демократии, либерализм гарантировал, что обе политические идиомы всегда останутся в употреблении и что ни одна из них не будет принесена в жертву другой или какому-либо (позднейшему) третьему кандидату. Пожалуй, мы приходим к ироническому выводу, что практика либеральной демократии превосходна, а официальная либеральная теория представительной демократии ужасна, и что именно этому положению вещей мы обязаны своей политической свободой.

Действительно, несложно понять, что продолжение *dialogue des sourds* должно способствовать в важных отношениях делу свободы и демократии. Ведь, как мы только что видели, если нам удастся заставить другого использовать нашу идиому и в той мере, в какой нам это удастся, мы одерживаем важную начальную победу над противником. Это по крайней мере отчасти подтверждается беспристрастной оценкой результатов войны политических идиом, которая началась примерно в XVIII веке. Ведь результатом *dialogue des sourds* между государством и гражданином было то, что идиома каждого из них могла победить там, где идиома противника была относительно слаба; и этот выигрыш обычно сопровождался потерей в чем-то другом. А если каждая из двух сторон была слаба в какой-то области, это объяснялось в основном тем, что у нее не было к ней интереса. Готовность одной из сторон пойти на уступки в этой области обуславливалась тем, что эти уступки так или иначе должны были компенсироваться чем-то другим. Важно понять, что война идиом между государством и обществом отнюдь не была игрой с нулевой суммой и что игра (или война) могла вестись так, чтобы обе стороны закончили ее в лучшем положении, чем при ее начале. С этой точки зрения и абсолютизм, и его критики в XVIII столетии в конечном счете были правы, поэтому можно утверждать, что современная, в высшей степени успешная демократия обязана своим существованием тому факту, что и Людовик XV, и Вольтер каким-то образом смогли продолжить свою политическую жизнь и в нашем мире, причем сам этот мир родился из их примирения, а не из окончательной победы одного над другим.

Действительно, немногие диалоги были столь же плодотворны в политическом отношении, как этот *dialogue des sourds*. Так гражданам удалось лишить государство величия, которое абсолютизм всегда любил демонстрировать. Граждане одержали несколько решающих побед, сумев низвести государство до уровня гостинной и вынудив его представляться гражданам в пропорциях, соответствующих их гостинной (и особенно телевизору). Государство — земной бог превратилось в государство — страховую компанию; а поскольку дары бога бесплатны, но обычно весьма сомнительны, у нас есть все основания предпочесть дары страховой компании, хотя, к сожалению, мы должны платить страховые взносы, чтобы получить право на них. Государство, в свою очередь, преобразовав почти всю политику в политику экономическую, сумело добиться «преображения» проблем той же гостинной (или *oikos*), придав им поистине всемирно-историческое значение и сделав их достойными внимания государства. Смещая центр тяжести этих частных домохозяйства с гражданина на самое себя, государство смогло также отстранить гражданина от его собственной сферы и по ходу дела поставить перед рядом неприятных парадоксов, которые ослабляют (возможно, фатально) его положение по отношению к государству. Ведь если в этой конкретной области борьба между государством и гражданским обществом дала одному из них средства для постоянного шантажа другого, то, несомненно, именно ловкая стратегия государства позволила ему достичь столь полного контроля над делами домохозяйства.

Итак, если суммировать, борьба между государством и гражданским обществом, как и порожденные ею сделки, принесла пользу обеим сторонам: гражданин мог теперь наслаждаться материальным благополучием и верить в вымысел, тщательно поддерживаемый наиболее ценным государством идеологическим миротворцем, суверенитетом народа, будто после 1789 года (или, если быть исторически точным, после 1792 года) он мог считать себя истинным преемником и наследником *grandeur* Людовика XIV. Государство, в свою очередь, нашло в мелких частностях домохозяйства неожиданный и желанный источник политической власти, будучи справедливо убеждено в том, что эта власть охраняется теперь действительно неприступной крепостью, поскольку любая атака на нее со стороны гражданина ввергнет последнего в самоубийственный бой с собственными материальными интересами.

Таким образом, *dialogue des sourds*, который западные демократии начали два столетия назад, действительно имел смысл для всех сторон. Поэтому мы не торопимся отказываться от этой, казалось бы, бесплодной дискуссии. Теперь у нас есть также возможность понять, почему эстетическая политическая философия гораздо лучше подготовлена для объяснения нашей привязанности к этой странной дискуссии между

государством и гражданским обществом. Говоря кратко, этот *dialogue des sourds* замечательно иллюстрирует стратегию уклонения, которой придерживаются и государство, и гражданское общество в их взаимодействии, стратегию, которая отвечает интересам обоих и становится возможной благодаря понятию репрезентации. Как мы отмечали в первой главе, политическая репрезентация по самой своей природе предполагает разделение труда между государством и гражданским обществом. И такое разделение труда, в свою очередь, означает готовность предоставить другому думать о его делах и тем самым, в сущности, принятие этой стратегии уклонения и государством, и гражданским обществом. Пример Советской России показывает, что происходит, когда государство отказывается от этой разумной стратегии взаимного уклонения, а Италия демонстрирует нам не менее катастрофические последствия слишком агрессивного гражданского общества. Поэтому мы никогда не должны забывать, что защита наших свобод и всех социальных преимуществ, которые мы считаем само собой разумеющимися в западных демократиях, берет начало и получает гарантии не от педантичных и ориентированных на этику политических философий, не от конституций или основополагающих законов — ведь мы можем обходиться без всех этих славных вещей, если государство и общество придерживаются стратегии уклонения (вот почему в Англии XVIII века жилось лучше, чем в сталинской России, несмотря на превосходную конституцию последней). Поэтому действительно важным моментом, обозначающим различие между свободой и деспотизмом, следует считать принятие этой стратегии взаимного уклонения амбициозным государством и сильным гражданским обществом, и, конечно, таким моментом не может быть та или иная попытка фатально ослабить одно в его отношении к другому, как того требуют твердолобые левые и правые (поскольку подобные непродуманные вмешательства непременно лишат нас средств, необходимых для того, чтобы держаться *juste milieu* между Россией и Италией). Чем сильнее и государство, и гражданское общество, тем лучше для обеих сторон, при условии, что им удастся уклоняться друг от друга (и я спешу добавить, что между силой государства и его величиной есть обратная зависимость). Свобода и благосостояние — результаты сильного государства и сильного гражданского общества.

Наконец, одно из преимуществ эстетической политической философии перед стоицистской заключается в том, что она может объяснить, почему сосуществование сильного государства и сильного общества — не какой-то парадокс и почему при определенных обстоятельствах государство и гражданское общество могут даже взаимно усиливать друг друга. Стоицистская политическая философия по самой своей природе стремится рассматривать отношение между государством

и гражданским обществом как игру с нулевой суммой: для теоретика-стоика политическая сфера предстает монолитной, непрерывной, единой тотальностью, так что выигрыш в политической власти, приобретаемый государством либо гражданским обществом, возможен только в том случае, если он сопровождается потерей власти другим членом отношения. Кроме того, можно даже показать, что понимание отношения между государством и гражданским обществом как стоицистской игры с нулевой суммой всегда будет склонять либо к предельному возвышению, либо к полному ослаблению правительственной власти. Стоицистская посылка заключается в том, что чем больше власть государства, тем меньше власть гражданского общества, однако этот факт тут же ослабляет власть государства, поскольку она оказывается теперь властью над слабым и вырождающимся гражданским обществом. Чтобы удержать объем власти, имеющейся в политическом корпусе, потребуется прирост государственной власти, и, очевидно, этот механизм в конечном счете приведет к деспотизму. Если же более сильным партнером оказывается гражданское общество, государство вполне может поздравить себя с тем, что оно стало политическим управителем столь сильного и здорового образования, однако оно не сможет извлечь из этого пользы, поскольку то, что остается от его слабой власти, тотчас утекает к гражданскому обществу. А в этом случае результатом будет анархия. Итак, стоицистская игра с нулевой суммой во властном отношении между государством и гражданским обществом вызовет конкуренцию за доступный объем власти, а коль скоро эта конкуренция началась и одной из двух сторон удалось одержать первую победу в этой борьбе, ничто уже не спасет от полного вырождения либо в деспотизм, либо в анархию. Стоицистская политическая философия, следовательно, совершенно несовместима с понятием *juste milieu* между властью государства и властью гражданского общества, поскольку любой дисбаланс между ними неизбежно будет первым шагом на пути к еще большему дисбалансу и т.д.

Но если (в соответствии с эстетистскими послылками) единая политическая сфера политического теоретика-стоика разбивается на две сферы — репрезентируемого и его репрезентации, то уже не остается места для стоицистской игры с нулевой суммой и ее неприятных последствий. Как мы выяснили в первой главе, легитимная политическая власть не может приписываться ни репрезентируемому (народу), ни государству (репрезентации первого), поскольку она рождается в эстетическом зазоре между ними, где проявляет себя (макиавеллиевская) разорванность политического порядка представительной демократии. И в таком случае вопрос о том, каковы будут следствия государственной власти и власти гражданского общества для них обеих, не допускает скольконибудь ясного или априорного ответа. Теперь все возможно, и в теории

все может быть устроено так, как мы захотим. Например, увеличившаяся сила одной стороны может теперь использоваться для укрепления силы другой, а не для ее ослабления.

Рассмотрим следующий аргумент политического теоретика-эстетиста. (Эстетическая) политическая репрезентация требуется потому, что каждому (гражданскому) обществу, чтобы правильно функционировать, нужен образ самого себя; без такого зеркального образа себя оно будет блуждать в потемках и запутается, как слепец. Государство не только выполняет все свои более известные и более очевидные функции, но и предстает репрезентацией гражданского общества, то есть таким образом, в котором общество видит себя<sup>33</sup>. Отсюда следует, что чем отчетливее и очевиднее контуры государства, тем, судя по всему, лучше оно может выполнять свою функцию репрезентации или образа гражданского общества. Напротив, чем слабее государство, чем больше его контуры теряются в том, что его окружает, что находится под или над ним, тем хуже оно может служить зеркалом, в котором гражданское общество могло бы созерцать свою природу, свои законные страхи и желания. Таким образом, комбинация сильного гражданского общества и слабого государства приведет к бездумному гражданскому обществу, тогда как комбинация сильного государства и слабого гражданского общества даст деспотизм. Исходя из посылок эстетической политической философии можно сделать вывод, что лучший политический мир — мир, где сильное государство<sup>34</sup> и сильное гражданское общество сосуществуют в плодотворном симбиозе; между тем мы только что выяснили, что политический стоицизм при своем последовательном развитии оставляет нам лишь неприятный выбор между анархией и деспотизмом. Это сравнение позиций стоицистского и эстетического политических теоретиков по вопросу баланса властей гражданского общества и государства имело совершенно априорный характер, но поскольку стоицистский выбор между деспотизмом и анархией не согласуется ни с историческими фактами касательно представительной

<sup>33</sup> В другой работе я показал, что возрождение националистических настроений, которое наблюдается во многих странах в последние несколько лет, — следствие утраты государством власти и авторитета в глазах общественности. Теперь, когда нестабильное и неэффективное государство хуже справляется со своей ролью зеркала гражданского общества и коллективного выражения его потребностей и желаний, гражданское общество хочет открыть в своей национальной идентичности альтернативное зеркало, в котором оно могло бы узнать себя. См.: *Ankersmit F.R. Commentaar op Het nut van Nederland // NRC-Handelsblad. 1996. Apr. 4.*

<sup>34</sup> Как уже не раз отмечалось в данном исследовании в другой связи, следует твердо помнить об обратной зависимости между размером государства и его силой: сильным может быть только относительно небольшое государство.

демократии, ни с политическими желаниями, мы можем заключить, что и факты, и ценности согласуются с позицией теоретика-эстетиста лучше, чем с позицией его оппонента-стоика. А поскольку и факт, и норма выведены здесь из строго априорного эстетического рассуждения, этим еще раз доказывается, что эстетическая политическая философия действительно лежит за пределами и факта, и ценности.

Если современное общество гораздо более открыто и расслабленно, чем любая из политических систем, предшествующих представительной демократии, это объясняется (вопреки тому, как всем нам нравится думать из-за демократической иллюзии народного суверенитета, лелеять которую научило нас государство) не тем, что государство вынуждено было прислушиваться к обществу и любезно исполнять все его желания, а тем, что государство и гражданское общество научились — в соответствии с понятием репрезентации, лежащим в основании представительной демократии, — наилучшим образом избегать друг друга и заниматься своими делами, не слишком тревожа друг друга. Это не циничское осуждение наших современных демократий, а, напротив, то, что поможет нам объяснить и оценить беспримерную эффективность тонко настроенного политического инструмента, каковой в действительности является собой представительная демократия. Во многих отношениях все выглядит так, словно бы мы жили в прекрасном политическом дворце, возведенном нашими предками, но ни разу не обратили внимания на его красоты, или словно бы мы все время пытались найти эти красоты в тех местах, где их невозможно найти. Понадобилось полтора столетия гражданских волнений, революций и болезненных экспериментов, чтобы построить этот дворец и найти хрупкое равновесие между государством и гражданским обществом. Достижением величайшей политической мудрости и тонкости стала возможность сосуществования двух столь могущественных и амбициозных социальных образований, как современное государство и современное гражданское общество, в одной политической структуре, в которой они при этом не испытывают искушения начать междоусобную войну. Напротив, они всегда готовы пойти на значительные уступки друг другу и всегда стремятся к правильному равновесию между собой. А такие уступки и равновесие — бесспорный признак хорошего государства и общества.

Мы всегда недовольны проникновением государства в общество — и кто будет отрицать, что такое проникновение на самом деле имеет место и что оно зашло дальше, чем было бы в интересах одной из сторон или их обеих? Тем не менее по-настоящему удивлять нас должно то, что эти два масштабных и потенциально агрессивных социальных образования (вспомним об их поведении по отношению друг к другу в прошлом!) смогли столь мирно ужиться. Действительно, достаточно

посмотреть на историю и подумать о войнах, которые так часто и ожесточенно велись несравнимо более слабыми государством и обществом, и мы поймем подлинный масштаб этого беспрецедентного достижения — современной представительной демократии. Как ни парадоксально, демократия так хорошо работает и отличается столь многими достоинствами (из-за того, что государство и общество в ней «живут порознь») по тем самым причинам, которые побудили бы большинство людей не доверять ей и предпочесть неограниченное господство государства над обществом или наоборот.

Огромные взаимные выгоды, приистекающие из стратегии уклонения, практикуемой и государством, и обществом, а также из сглаживания потенциально острых конфликтов посредством анонимности выборов, проходящих каждые четыре года, заметны главным образом в современном государстве всеобщего благосостояния и в тех благах, которые оно сделало доступными для большинства граждан. Действительно, современное государство всеобщего благосостояния можно рассматривать как образцовый результат стратегии взаимного уклонения. Из-за этой стратегии и ожидаемых от нее выгод гражданское общество пошло на отказ от претензий на контроль над государством, которые были главным стимулом политических революций XIX века. Теперь оно довольствовалось тем, что его свободы были сведены к простой гражданской, или негативной, свободе. Демократические граждане, однако, упорствовали в общепринятой вере в самоочевидное превосходство прямой демократии над представительной демократией, что есть любопытный атавизм, отражающий и в наши дни иллюзии, возвращенные, во-первых, неравенством в отношении государства и сил общества, которое предшествовало недавней молчаливой сделке обеих сил, а во-вторых — демократическими идеалами, некогда вдохновлявшими революции различных сегментов гражданского общества против абсолютного государства и его непосредственных преемников. Уважение государства к этой глубоко укорененной гражданской свободе было институционализировано в форме государства всеобщего благосостояния, которое гарантировало гражданам социальную, экономическую и политическую безопасность в масштабах, каких предшествовавшая история человечества не знала. Государство, в свою очередь, получило благодаря этой сделке свободу маневра, молчаливо присвоив и поглотив политические свободы гражданина и открыв в выборах полезный индикатор опасных институциональных болезней, которые со временем могли бы незаметно развиваться. Демократическое государство (например, Италия), которое больше не реагирует на диагноз, поставленный выборами, напоминает пациента, который страдает одновременно столь многочисленными болезнями, что невозможно поставить никакого разумного диагноза.

За эти преимущества государству пришлось заплатить своим обязательством поддерживать государство всеобщего благосостояния; оно знало, что отказ от государства всеобщего благосостояния или сведение его к минимуму может разрушить общественный договор, который оно заключило с гражданским обществом. Оно отлично понимало, что было бы почти невозможно предсказать, какими могут быть последствия окончательного одностороннего выхода из этого общественного договора. И если присвоение государством частностей домохозяйства стало самой значительной его победой над гражданином, то государство всеобщего благосостояния было самой важной стратегической победой гражданина над государством. Крайне редко руки государства были связаны так же, как в государстве всеобщего благосостояния после Второй мировой войны.

Теперь у нас есть все основания не согласиться с параноидальными страхами Хабермаса в связи с «колонизацией жизненного мира» государством (кстати, паранойя — самое важное и трудноуловимое наследство, доставшееся в 1970-е годы современной политической теории от неомарксизма). Перетряхнув арсенал традиционного либерализма, Хабермас теперь доказывает, что эта «колонизация жизненного мира» будет неизбежным и прискорбным результатом вмешательства государства в жизнь индивида, спровоцированным построением государства всеобщего благосостояния. Но в противоположность Хабермасу мы должны признать, что государство всеобщего благосостояния — не империалистическая атака или вторжение государства в гражданское общество, а, напротив, важная уступка государства гражданскому обществу, влекущая значительные риски и опасности для самого государства. Действительно, поддержание государства всеобщего благосостояния все больше захватывало внимание государства и значительно подорвало его силы (тем самым серьезно понизив его способность адекватно справляться с новыми проблемами, которые могут, как мы видели, угрожать нашему коллективному будущему). Нам достаточно лишь вспомнить, что дореволюционное абсолютное государство считало непреложным свое право предписывать гражданам религию, указывать, что им разрешено и что не разрешено читать, определять, какую работу гражданин может получить в соответствии с его социальным происхождением, и т.д., чтобы понять, сколь милосердны на самом-то деле наши современные Левиафаны.

Жаловаться вместе с Хабермасом на «колонизацию жизненного мира» — значит вести себя как принцесса из сказки Андерсена, которой мешала спать горошина, спрятанная под тюфяками и пуховиками. Возможно, горошина там и правда есть, но это совершенно не интересует тех, кто отчаянно нуждается в поддержке со стороны государства. Кроме



того, интересно, как можно было бы удовлетворить противоречивые желания Хабермаса? Как государство могло бы эффективно помочь нуждающемуся гражданину, чего первым потребовал бы Хабермас, не получая при этом необходимой информации о том, кому оно должно помочь и каким образом это лучше всего сделать? Хабермас хочет сидеть на двух стульях — иметь государственную поддержку граждан и государство, которое должно избегать вмешательства в дела гражданина. Иными словами, похоже, что в конечном счете гражданское общество получило лучшую долю по общественному договору, лежащему в основании современного государства всеобщего благосостояния. Этот договор в гораздо большей мере ослабил государство, чем гражданское общество. И, я полагаю, все мы согласимся с тем, что такое положение дел явно не дает достаточного основания для пестования параноидальных страхов Хабермаса по поводу современного государства (что не означает, конечно, что у нас нет других, более весомых причин беспокоиться о судьбе современного государства всеобщего благосостояния).

## 6. УКЛОНЕНИЕ И ЕГО ОПАСНОСТИ ДЛЯ ДЕМОКРАТИИ

Но хотя мы, таким образом, можем приветствовать политическую реальность, которая возникла в современном государстве всеобщего благосостояния, это не означает, что принятая государством и гражданским обществом стратегия уклонения, породившая государство всеобщего благосостояния, вообще далека от опасностей и проблем. Прежде всего, стратегия уклонения создала в промежутке между государством и гражданским обществом некий социальный вакуум, заполнявшийся социальными группами, которые вряд ли могли внушать страх или интерес государству или гражданскому обществу. Если вспомнить механизмы (политической) репрезентации и эстетический зазор, который она неизбежно производит между репрезентируемым и его репрезентацией, то мы поймем, что воспрепятствовать возникновению такого социального и политического вакуума в представительной демократии будет трудно. Эстетический зазор всегда способствует образованию такого вакуума, примерно так же, как в семье расставание родителей может оставить детей без их заботы. По сходным причинам проблемы, вызванные этим политическим вакуумом, никогда не будут полностью решены в матрице представительной демократии. При этом мы должны проявлять немалую осмотрительность при выборе инструментов для решения этой проблемы. Приведем один пример: всякий инструмент, обладающий свойствами (стоицистской) бюрократии, скорее всего, здесь совершенно не подойдет и может даже ухудшить ситуацию. Ведь политический

вакуум — слабость не стоицизма, а репрезентационализма, присущего всякой представительной демократии. Поэтому успешно бороться с ним можно только путем укрепления механизмов репрезентации. Но поскольку ничто в этом мире, включая и представительную демократию, не бывает совершенным, неизбежно возник современный пролетариат — отверженные, асоциальные группы безработных, наркоманов и преступников, живущие все более изолированно от остального общества, и по той же причине они всегда будут тенью, идущей за представительной демократией. Даже хорошо работающая демократия всегда будет порождать такой пролетариат; и по-настоящему интегрировать его в гражданское общество можно только после упразднения представительной демократии и перехода к какой-то другой системе, например к экономике советского типа (а одной из весьма немногих примиряющих с нею черт этой абсурдной экономической системы было то, что она сумела избежать создания таких маргинализированных групп; поэтому, конечно, невозможно не сочувствовать ностальгии пожилых людей, инвалидов или безработных в современной России по брежневским временам).

И это действительно *современный* пролетариат, поскольку он уже не порождается гражданским обществом, как это обычно бывало в истории человечества, а конструируется неизбежной извращенностью взаимодействия (или скорее стратегии уклонения) государства и общества: если обратиться к западноевропейским государствам всеобщего благосостояния, то невозможно не поразиться тому, в какой мере государственные и гражданские соглашения и меры, создающие такое государство, оказались ответственными и за производство и сохранение этого современного пролетариата. Хотя по моральным (и эстетическим) причинам у нас есть все основания питать отвращение к данному конкретному воплощению государства всеобщего благосостояния и, более того, к той относительной легкости, с какой оно свыклось с этой новой социологической данностью, вряд ли последняя сама по себе будет представлять серьезную угрозу общественному договору между государством и гражданским обществом, который составляет основу современных демократий. Обычно такие группы не имеют власти и влияния и потому не опасны в качестве групп, хотя их отдельные представители иногда и могут представлять угрозу. Социальная опасность возникла бы лишь в том случае, если бы равновесие, все еще существующее между социальной интеграцией и дезинтеграцией, систематически дестабилизировалось и все больше индивидов отпадало от гражданского общества в ряды этого современного пролетариата в соответствии с давними предсказаниями Маркса. А поскольку требования к надлежащему и умеренно успешному участию в современном гражданском обществе становятся все более высокими и строгими, существует серьезная вероятность того,

что такая систематическая дестабилизация действительно случится в ближайшем будущем. В той мере, в какой произойдет подобная дестабилизация, увеличив число маргинализированных людей, укрепление представительной демократии в самом деле станет для будущего демократии вопросом жизни и смерти.

Однако существуют две более прямые угрозы общественному договору между государством и гражданским обществом. Прежде всего, следует заметить, что государство всеобщего благосостояния потребовало создания больших и сложных бюрократических систем. Далее, мы должны вспомнить тезис, изложенный в первой и второй главах данного исследования: бюрократия всегда предполагает принятие по существу стоицистского отношения между государством и гражданским обществом; следовательно, бюрократия придерживается логики, которая в корне расходится с логикой, лежащей в основании общественного договора между государством и гражданским обществом (это не означает, что такая логика обязательно будет расходиться с логикой самого *гражданского общества*). Ведь логика бюрократии — «миметическая», а логика общественного договора — «эстетическая» (если использовать термины, предложенные в этих главах). Тогда в той мере, в какой государство всеобщего благосостояния и необходимая для его правильной работы бюрократия будут претендовать на все большую долю публичной сферы, конфликт между двумя типами логики, вероятно, будет становиться все более болезненным и очевидным, и его не смогут не почувствовать все заинтересованные стороны. Это может повредить эффективности государства всеобщего благосостояния и подорвать доверие обеих сторон к общественному договору между государством и обществом и их желание продлевать его без дополнительных обсуждений.

Но существует и еще более тревожная опасность, с которой сталкиваются современные западные демократии. Настоящее испытание для них начнется лишь тогда, когда по какой-то причине возникнет противостояние государства и гражданского общества. Если бы, к несчастью, такая ситуация действительно сложилась, то демократия оказалась бы в весьма затруднительном положении, поскольку в представительной демократии нет института, который мог бы выступать арбитром в *этом* (или подобном) конфликте. Ведь в третьей главе мы выяснили, что демократическое государство было создано в период Реставрации, чтобы разрешить сильнейшие общественные конфликты, вроде конфликта между принципом *ancien régime* и принципом Революции или, на позднейшем этапе, между трудом и капиталом. Демократическое государство, сложившееся во время и после Реставрации, было политически нейтральной ареной, на которой эти жестокие политические конфликты могли разыгрываться, приходя к примирению и создавая новые политические

возможности; и именно готовность государства предлагать себя в качестве такой арены стала его решающим преимуществом перед предшествовавшими ему абсолютистскими государствами *ancien régime*.

### 7. ФАТАЛЬНЫЙ ИЗЪЯН ПРЕДСТАВИТЕЛЬНОЙ ДЕМОКРАТИИ И СВЯЗАННЫЕ С НИМ ОПАСНОСТИ

В современных обстоятельствах возможны, однако, два сценария, которые могли бы привести к подобному губительному конфликту, ни разу не возникавшему за двухвековую историю представительной демократии. Первый сценарий порождается проблемами, которые могли бы возникнуть в самом государстве, а второй — увеличением финансового бремени, вызванного поддержанием государства всеобщего благосостояния.

Позвольте начать с первого сценария. Хотя в процессе исторического развития, описанного выше, государство получило впечатляющую автономию, и в собственных глазах, и по мнению общественности оно осталось институтом улаживания конфликтов, возникающих в самом гражданском обществе, а не между государством и гражданским обществом и не внутри самого государства. В этом как раз и состоит должная роль государства в представительной демократии. Государство никогда не выступало (и ему не было это позволено) самостоятельной стороной во взаимодействиях с общественностью. В той мере, в какой на самом деле оно делало это, оно всегда отстаивало интересы определенных социальных групп гражданского общества, используя их как предлог, вместо того чтобы открыто защищать собственные интересы (потенциально противоположные интересам гражданского общества). Отметим, например, что само государство, хотя оно — совершенно выдающийся политический агент, как таковое не представлено в государстве. Более того, если бы мы попытались исправить это положение, возник бы логический парадокс; ведь это все равно, что требовать от рисунка, чтобы он представлял не только то, что он представляет, но и сам себя. В результате предполагается, что у государства нет своих особых интересов, которые допускали бы такую репрезентацию.

Это подводит нас к глубинному и неисправимому изъяну в понятии представительной демократии. В ней само государство держат, так сказать, в репрезентационном карантине. Точнее говоря, государство в представительной демократии, конечно, не находится вне демократического контроля, ведь установление демократического контроля над государством в конечном счете всегда и есть основная задача представительной демократии; она и была создана для исправления очевидных

недостатков абсолютизма. Но не надо забывать, что этот контроль всегда ограничивается «внешним» государства, то есть тем, как государство представляется электорату, и тем, как электорат воспринимает государство со *своей* точки зрения. Однако демократический контроль не имеет прямого конституционного доступа к «государству изнутри», то есть к государству как организации. Государство, будучи крайне сложной бюрократической структурой со своими внутренними разрывами, разломами, противоположностями и неизбежными ограничениями, предопределенными его характером как громоздкого и неповоротливого института, само не может быть тематизировано в рамках представительной демократии и должно оставаться в ней невидимым. Логика отношения репрезентируемого и его репрезентации, которая во многом составляет ось всякой представительной демократии, отсутствует в государстве, хотя сам институт государства вполне можно считать ядром представительной демократии. И все наиболее совершенные методы работы с конфликтом и противоборством, предлагаемые нам представительной демократией, любопытным образом недоступны самому государству, хотя оно должно постоянно применять эти методы к конфликтам, которые разделяют гражданское общество. Это можно считать высшей иронией представительной демократии.

Здесь мы обнаруживаем поучительное различие между представительной демократией и предшествовавшим ей режимом, то есть абсолютной монархией. В этом отношении у последней было преимущество перед первой, хотя существует много убедительных причин полагать, что абсолютная монархия значительно уступает представительной демократии. Решающая точка зрения в представительной демократии, что самоочевидно, — теоретически точка зрения гражданина, сколь бы практика иногда ни расходилась с теорией; тогда как в абсолютной монархии это, само собой разумеется, точка зрения короля. А король, будучи центром государства, не может столкнуться с только что упомянутыми трудностями, поскольку он видит государство изнутри; в противоположность точке зрения гражданина, его точка зрения такова, что в некотором смысле он может видеть государство *только* изнутри. Этим объясняется, прежде всего, почему государство при абсолютной монархии не создало теоретических проблем, которые оно неизбежно порождает в представительной демократии. Государство — по существу слуга короля и его домашнее хозяйство, и, если по какой-то причине абсолютный правитель желал произвести изменения в своем хозяйстве, он был волен делать все, что ему захочется, и никто не имел права вмешиваться в его планы. Организация государства, его размер и критерии эффективности были прерогативой исключительно короля, и он, в принципе, занимал оптимальное положение для суждения об этих аспектах государствен-

ной деятельности, для принятия соответствующих мер и наблюдения за их воплощением. Короче говоря, если в представительной демократии аппарат государства (временно) передается *в распоряжение* выбранной администрации, то абсолютный король, можно сказать, *владел* государством. Точнее, было бы серьезной ошибкой утверждать, что при представительной демократии народ «владеет» государством: во-первых, как мы выяснили в первой главе, тезис о народном суверенитете, согласно которому народ — собственник государства, может быть признан противоречащим логике представительной демократии; во-вторых, хотя с точки зрения практики и можно сказать, что в представительной демократии народ «владеет» государством, это «владение» ограничивается «внешним» государства, тем, как государство обнаруживает себя перед общественностью, и теми его частями, которые могут представляться общественности в соответствии с некоторым стилем, понятие которого мы обсуждали в конце третьей главы. «Внутреннее» государства с необходимостью остается невидимым для электората и потому уклоняется от его контроля.

Оба момента объясняются тем фактом, что переход от абсолютной монархии к представительной демократии повлек за собой смещение господствующей в политическом корпусе точки зрения: теперь ею стала точка зрения гражданина, а не монарха. Это также означает, что к известному тезису Токвиля, увидевшего в современном избирателе наследника абсолютного монарха, следует сделать важное уточнение: ведь, если говорить по существу, унаследовал он лишь «внешнюю сторону» государства, то есть государство в том качестве, которое может восприниматься с точки зрения гражданина. Это смещение господствующей политической перспективы на деле породило государство как независимую единицу в политическом корпусе (то есть создало само его «внутреннее»). Поэтому казнь Людовика XVI означала, помимо прочего, уничтожение точки зрения, с которой еще можно было эффективно управлять «внутренним» государства. Можно заключить, следовательно, что государство стало главным выгодополучателем печальной судьбы Людовика XVI: есть основания считать 21 января 1793 года днем рождения демократического государства. Инстанция, которая только и могла еще осуществлять надлежащий контроль над государством как целым — и изнутри и снаружи, теперь исчезла с политической сцены. И нас не должно удивлять, что ничем не сдерживаемый рост государства начался сразу же после падения абсолютной монархии. Когда исчез этот интерфейс между гражданским обществом и государством, у последнего оказалось теперь не меньше свобод, чем у абсолютного монарха до 1789 года, и они позволили ему выстраивать себя по собственному усмотрению.

Несомненно, утверждение, что Французская революция привела к освобождению гражданина, содержит большую долю истины; но еще более истинно утверждение, что Революция освободила государство. Ведь освобождение гражданина было лишь частичным, поскольку в лице демократического государства он получил господина не менее сурового и вездесущего, хотя безусловно и более справедливого и предсказуемого, чем абсолютный король. Поэтому если Французская революция и освободила кого-то, то скорее государство, чем гражданина. Именно стоицистская идеология по сей день не дает нам увидеть новообретенную свободу государства. Этим можно также объяснить, почему многие современные теоретики, которые, как Гуэнно, занимаются в основном этим интерфейсом между государством и гражданским обществом и (справедливо) отмечают, что он становится все более сложным и трудноопределимым, смогли прийти к поразительному заключению, что государство лишено будущего или даже уже не существует и не требует внимания политолога или политического теоретика<sup>35</sup>. Примерно в том же смысле можно сказать, что собаки больше не существуют, поскольку мы знаем, что невозможно точно сказать, где кончается спина собаки и начинается ее хвост. Несомненно, такова была одна из самых громких побед последнего времени, одержанных демократическим государством в постоянной борьбе за то, чтобы сделаться невидимым.

В этом смещении точки зрения есть еще один момент, который требует нашего внимания. С точки зрения короля, расположенной в самом центре государства, различие между государством и гражданским обществом представляло скорее академический интерес: со своей точки зрения он первым делом замечает государство, которое создал вокруг самого себя, а потом оно медленно и постепенно исчезает из его поля зрения и переходит в то, что вообще не нуждалось в практическом контроле и потому относилось к сфере гражданского общества. Границы власти абсолютного короля не были четкими и на практике определялись традицией, историческим прецедентом и, что еще важнее, всеми теми ограничениями на власть короля, которые были унаследованы от феодализма (где разорванность политической реальности, как мы уже обсуждали во второй главе, обнаружила себя именно перед абсолютным монархом).

Отсюда следуют два вывода. Прежде всего, поскольку для абсолютного монарха и с его точки зрения нет четко определенных фундаментальных границ, которые требовалось бы пересечь при движении от его собственной возвышенной позиции вниз к позиции самого ничтожного

<sup>35</sup> *Guéneno J.M.* La Fin de la démocratie. Paris, 1993; *Bovens M. et al.* De Verplaatsing van de politiek. Amsterdam, 1995; *Frisen P.H.A.* De Virtuele staat, politiek, bestuur, technologie: Een postmodern verhaal. Amsterdam, 1996.

из его подданных, идея *Rechtsstaat*<sup>36</sup> не имела никакого смысла при абсолютной монархии. История, практика, прецедент, мозаика привилегий граждан и социальных классов, дополнительные случайные факторы вроде личности короля и его главных слуг — все это определяло меру фактической власти короля; идеал ясных и четких юридических разграничений, воплощенный в *Rechtsstaat*, для абсолютной монархии был бы столь же бессмысленным, сколь безнадежна была бы попытка отличить верхнюю часть футбольного мяча от нижней. Однако неприменимость понятия *Rechtsstaat* к обществу *ancien régime* не означает, что при абсолютной монархии царил полный произвол, — напротив, ограничения власти короля, унаследованные от феодализма, часто оказывались почти столь же эффективной (хотя и гораздо более беспорядочной) защитой для гражданина, сколь и современное *Rechtsstaat*. С практической точки зрения это означало, тем не менее, что власть короля и государства находились в состоянии постоянной текучести, которое несовместимо с понятием *Rechtsstaat*. Поддержание подобной текучести было условием попыток абсолютного монарха расширить свое влияние на гражданское общество, поэтому у него были все основания твердо противостоять введению *Rechtsstaat* и порождаемому им типу отношения между государством и гражданским обществом — и поэтому стратегия уклонения, применяемая государством и гражданским обществом в представительной демократии, для абсолютной монархии не была сколько-нибудь приемлемым вариантом.

И это подводит меня к следующему выводу. Конечно, абсолютный монарх вполне осознавал ситуацию и потому верно понимал, что его власть следует тщательно оберегать и лелеять всеми доступными ему средствами. Вот почему абсолютный монарх отстаивал неприкосновенность своей личности и своей власти (и, соответственно, государства); он понимал, что только так может успешно претендовать на максимальную часть ничьей земли, находившейся между государством и гражданским обществом. В частности, этим объясняется, почему абсолютный монарх культивировал по существу феодальное понимание преступления как оскорбления величества, то есть преступления как посягательства на личность короля, а не как нарушения общественного порядка. Демократическое государство могло позволить себе гораздо более снисходительное отношение к преступлению (которое есть, пожалуй, одна из менее привлекательных сторон понятия *Rechtsstaat*): в отличие от абсолютного монарха у демократического государства нет причин видеть в преступлении атаку на себя. Оно может позволить себе бесстрастно рассматривать преступление как простое нарушение правил, с которы-

<sup>36</sup> *Rechtsstaat* (нем.) — правовое государство. — *Примеч. пер.*



ми все согласились; и у него нет причин беспокоиться о преступлении больше, чем беспокоится о нем средний гражданин (вернее, оно беспокоится даже меньше, поскольку обладает несравненно большей силой, позволяющей наказать за преступление, совершенное против самого государства, отсюда и тенденция демократического государства относиться к преступлению с меньшей серьезностью, чем другие политические системы, особенно абсолютная монархия). Поэтому тем более удивительно, что демократическое государство хотело до такой степени монополизировать возмездие за преступление, вплоть до почти полного исключения жертвы преступления (конечно, здесь я имею в виду главным образом уголовное право). Хотя, в отличие от абсолютного монарха, у демократического государства намного меньше оснований считать себя стороной во взаимодействиях (осужденного) преступника и его жертвы, показательно, что штрафы выплачиваются не жертве, а государству; и, особенно в странах континентальной Европы, жертва преступления низводится до положения забытого и никому не интересного повода для преступных деяний.

В этих странах полиция и судебные органы имеют юридически закрепленное право утаивать от жертвы преступления личность преступника, так что у жертвы в таких случаях даже нет возможности подать гражданский иск против лица или организации, нанесших ей ущерб. Мотив этой скандальной несправедливости в том, что она не позволяет жертве мстить преступнику. Но тем самым интересы жертвы (получение компенсации) безжалостно и нагло подчиняются интересам государства (гарантирование общественного порядка). В результате преступник получает асимметричное и абсурдное преимущество перед жертвой. Ведь с чисто практической точки зрения преступник имел возможность совершить преступление, тогда как его жертве (у которой намного больше причин причинить вред преступнику, чем у преступника — нанести вред жертве) не позволено не только мстить, но даже получить возмещение, положенное ей по закону. Конечно, можно предупредить жертву преступления о последствиях самосуда, но утаивать от нее имя преступника — значит обращаться с ней так, как если бы она была жестоким и бездумным животным. Трудно было бы найти более поразительную иллюстрацию обесценивания гражданина демократическим государством.

Возможное, хотя и явно спекулятивное объяснение этой странной аномалии может заключаться в следующем. Возникновение демократии дало сильный импульс политическому стоицизму, поскольку соизмеримость всех политических вещей (главная цель политического стоицизма), очевидно, в чем-то родственна (популярному) пониманию демократического общества как общества равных. Политическое

равенство — центральный тезис политического стоицизма (но это не значит, что в защиту политического равенства невозможно привести нестоицистские аргументы — например тот, что, во-первых, нам нужна демократия, во-вторых, сама демократия требует политического равенства). Точки зрения теперь отделились от индивидов или классов, к которым они обычно были крепко привязаны в традиционалистском классовом обществе *ancien régime*; они могли теперь свободно циркулировать по политическому корпусу. Теперь они могли быть точками зрения кого угодно, и такое освобождение точки зрения в демократии значительно укрепило способность граждан понимать друг друга: успешная коммуникация требует взаимозаменяемости точек зрения. Однако теперь точки зрения могли странным образом сгущаться в нечто вроде гегелевской «божественной» точки зрения (возможность, не лишенная опасностей) или даже приводить к отсутствию какой бы то ни было точки зрения (объективистский идеал социальных наук). В таком случае можно с уверенностью утверждать, что при представительной демократии точки зрения обычно ведут себя подобно малым межзвездным телам, которые могут попасть в орбиту притяжения более крупных политических масс, таких как государство. Таким образом, государство, которому судопроизводство было доверено уже при *ancien régime*, теперь могло принять точку зрения жертвы, что достаточно выгодно ему, поскольку присвоение этой точки зрения, по всей вероятности, значительно повышает уважение законопослушного гражданина к демократическому государству. Ведь не подозревая о предельном равнодушии государства к гражданину как потенциальной жертве преступления, гражданин теперь видел в государстве гораздо более эффективного мстителя за несправедливость, чем абсолютистское государство.

Наивные представления гражданина о подлинной позиции государства по вопросам преступности — парадигматический пример непонимания гражданином того, что на самом деле может мотивировать действия демократического государства, и особенно — непонимания пространства «внутренних дел» государства, где возникают эти мотивации. Поскольку это «внутреннее» остается скрытым от гражданина, возникающие там проблемы и конфликты обычно исключаются из механизмов разрешения конфликтов, выработанных представительной демократией. Правда, парламент и конгресс иногда обсуждают проблемы и конфликты, возникшие в самом государстве, но в этом случае мы не можем говорить о демократическом контроле этого «внутреннего» государства. Ведь в таких обстоятельствах представители народа оказываются в странном положении: они все еще остаются представителями народа, когда обсуждают проблемы, возникшие в государстве, но эти последние принадлежат к политической сфере, которую они

не могут представлять. Они представляют электорат, а не государство (и, конечно, не те конкретные части государства, которые могут вступить в конфликт друг с другом). Тем не менее можно утверждать, что во время подобных обсуждений внутригосударственных проблем в парламенте или конгрессе именно исполнительная власть выступает представителем государства. Если продолжить эту линию рассуждения, мы можем заметить, что такого рода публичные проблемы неизбежно приводят к конституционным противоречиям. Ведь эти конфликты и оппозиции либо ясно и открыто отражаются исполнительной властью, либо не отражаются ею. В первом случае исполнительная власть будет вынуждена отказаться от единства и неделимости, которую она всегда должна была демонстрировать, выступая перед парламентом или конгрессом. В таком случае исполнительная власть окажется внутренне расколотой, и неизбежным следствием этого (если вопрос достаточно серьезен) будет отставка администрации (а значит, проблемы, вызвавшие падение кабинета, останутся без решения).

Таким же, очевидно, будет результат и при другом выборе, то есть если исполнительная власть будет упорствовать в своем единстве и неделимости во взаимодействиях с парламентом или конгрессом. Но, выбрав эту стратегию, исполнительная власть более или менее официально признала бы свою неспособность адекватно оценить конфликт. Конечно, неофициально некоторые функционеры или политики могут тем не менее признать проблему и попытаться найти ее решение за кулисами парламентской и публичной дискуссии. Когда конфликты относительно незначительны, очевидно, что лучше всего разрешать их таким бесшумным и незаметным способом. В случае же, когда конфликты и проблемы действительно весьма серьезны и имеют поистине политические масштабы, то есть могут сказаться на гражданском обществе (или отдельных его частях), их не следует скрывать от общественности. Поэтому в большинстве случаев, когда проблемы и конфликты возникают внутри самого государства, следует ожидать, что все будут стараться по возможности игнорировать их, а в результате такие проблемы и конфликты сохраняются на неопределенный срок. Эти соображения позволяют объяснить, почему размер, функционирование, внутренние противоречия и неэффективность государства так трудно внести в политическую повестку представительной демократии и почему этот изъян — действительно серьезный источник проблем для этой в других отношениях тонкой и сбалансированной политической системы. В общем, в сложном механизме представительной демократии само государство (взятое изнутри) остается неким вакуумом, неподвластным процедурам представительной демократии. Так что в некотором смысле государство (изнутри) можно рассматривать как весьма могущественного

и богатого чужестранца, который ныне довольствуется тем, что живет вместе с нами и обеспечивает нас рядом важных общественных услуг, которые мы (как электорат) сами в удовлетворительном виде предоставить не можем.

Если же этот огромный чужестранец, с которым мы жили в совершенном симбиозе в течение двух столетий, начинает увязать в собственных проблемах, в проблемах, для которых у представительной демократии нет надлежащих конституционных решений, он может повести себя так, что нанесет ущерб интересу гражданского общества. Государство будет все больше уходить в собственные проблемы, и это заставит его четко осознать собственные интересы, которые не обязательно совпадут с интересами гражданского общества. Говоря метафорически, государство займется конструированием собственной личности и станет воспринимать гражданское общество как естественного соперника в публичной сфере. Органичная гармония интересов государства и гражданского общества, служившая прочным фундаментом для представительной демократии на протяжении двух веков, возможно, будет подорвана, и их партизанская война друг с другом станет неизбежностью.

### 8. ВТОРОЙ СЦЕНАРИЙ

Это подводит меня ко второму сценарию, согласно которому по экономическим или экологическим причинам государство всеобщего благосостояния придется свести к минимуму. А если принять в расчет огромный бюджетный дефицит в некоторых западных государствах всеобщего благосостояния, их экономическую негибкость и пугающе высокий уровень безработицы в этих демократиях, то нас не должно удивлять, что многие экономисты и политики настаивают на необходимости такого сокращения государства всеобщего благосостояния. Ведь в растущей экономике демократии действовать легко, поскольку у нее всегда будет достаточно денег для финансирования социального примирения, которое всегда было главной и естественной целью демократии с самого ее возникновения в период Реставрации. Но мы можем лишь гадать о том, как будет работать демократия, когда действительно наступит национальное обнищание и делить придется уже не сладкие, а горькие плоды нашей коллективной деятельности.

Главной проблемой тогда будет не то, что атмосфера понятного раздражения и разочарования начнет наполнять публичные споры и поумерит желание участвующих сторон достичь социального примирения. Проблемой станет скорее то, что недостаток финансовых средств, вызванный возросшими трудностями в финансировании государства всеобщего благосостояния, открыто противопоставит государство и обще-

ство, что может с легкостью спровоцировать их к жестокой битве за имеющиеся финансовые ресурсы. Государство будет настаивать на использовании этих доступных ресурсов для финансирования государства всеобщего благосостояния, тогда как гражданское общество предпочтет использовать их для укрепления экономического базиса государства всеобщего благосостояния (и горькая ирония тогда будет заключаться в том, что эта новая война между государством и гражданским обществом будет вызвана не различием в целях, поскольку и государство, и гражданское общество научились любить государство всеобщего благосостояния как результат своего плодотворного сотрудничества, а их различными мнениями о средствах, наиболее подходящих для достижения этих целей). Поскольку можно считать, что собственные интересы государства действительно служат интересам гражданского общества, поскольку существуют определенная прозрачность и сближение этих двух множеств интересов, указанный изъян представительной демократии не обязательно приведет к последствиям, ослабляющим реальное функционирование демократий.

Разумеется, ситуация ухудшится, если два обрисованных нами выше сценария реализуются в одно и то же время. И, к сожалению, это далеко не просто гипотеза. Ведь можно не без оснований утверждать, что именно проблемы, вызванные поддержанием государства всеобщего благосостояния (второй сценарий), могут с легкостью приводить к конфликтам и противостоянию внутри самого государства (первый сценарий). Здесь, прежде всего, можно вспомнить об административной сложности государства всеобщего благосостояния, во многих странах уже вовлекшей государство в ряд неприятных противоречий, которых трудно избежать, в частности, по той причине, что любая соответствующая попытка может вызвать раздражение значимых сегментов электората, уже получивших выгоду (или надеющихся получить ее) от этих административных несообразностей. Но еще хуже будет тогда, когда вопросы экономической и финансовой политики начнут внутри самого государства сталкивать департаменты, которые ближе к частям гражданского общества, финансирующим государство всеобщего благосостояния, с департаментами, которые тратят деньги на людей, ставших зависимыми от этого государства.

Если такая ситуация возникнет, государство, скорее всего, будет следовать естественной склонности каждого института и пожелает вначале минимизировать возникшие внутри него проблемы и противоречия. В итоге государству придется столкнуть гражданское общество с противоречиями, которые политика государства всеобщего благосостояния создала внутри него самого. Затем государство постарается переложить на гражданское общество свои проблемы, вместо того чтобы решать

проблемы гражданского общества. Оно будет служить уже не амортизатором для проблем гражданского общества, в роли которого оно традиционно выступало, а скорее экраном, отбрасывающим эти проблемы обратно на общество (впрочем, у него возникнет искушение добавить к этим возвращаемым проблемам гражданского общества еще немного своих).

Кроме того, скорее всего, эта партизанская война между государством и обществом будет протекать тихо и тайно: не стоит думать, что она примет примитивную форму, памятную нам по прошлому или по поведению коммунистических государств советского типа. И государство, и гражданское общество стали слишком цивилизованными и слишком хорошо понимают свои интересы, чтобы вести такую варварскую, неразумную и крайне неэкономную войну. Государство поймет, что ведение войны в столь открытом и прямолинейном ключе непродуктивно, что это сразу же мобилизовало бы весь мощный потенциал сопротивляющегося ему гражданского общества. А подобная реакция, особенно на начальном этапе конфликта, поставила бы государство в самое невыгодное положение, поскольку все традиции, весь *этнос* хорошо работающего демократического государства, унаследованный из прошлого, а также все ресурсы гражданского общества могли бы быть выставлены против него. Государство не имело бы ни малейшего шанса на успех в таких обстоятельствах. Результатом была бы анархия, а анархии государства боятся так же, как человек собственной смерти. Поэтому, если бы война между государством и гражданским обществом действительно случилась, нам не стоило бы ожидать, что одна сторона ясно и отчетливо объявит войну другой стороне. В сущности, победы в этой войне в изрядной мере зависят от того, насколько тому или иному ее участнику удастся убедить противника в том, что войны на самом деле нет. Можно быть готовым к тому, что каждый акт агрессии в этой войне будет сопровождаться многословными и технически сложными объяснениями, призванными доказать, что этот акт отвечает самым важным интересам противника. А реальная проблема (для гражданина) будет состоять в том, чтобы отличить случаи, когда это действительно верно, от противоположных. Сложность подобного различения и возможности натравливать одни части гражданского общества на другие, которые в результате появятся у государства, будут самым грозным оружием государства в его войне с гражданским обществом.

Единственным ясным и надежным признаком начала войны было бы то, что постепенно и почти неощутимо мог бы наметиться некоторый сдвиг в поведении государства по отношению к гражданскому обществу, сдвиг, который можно было бы наблюдать на большом и разнообразном множестве примеров. Общим для всех них было бы возросшее понима-

ние государством собственных интересов как потенциально противоположных интересам гражданского общества; и тогда оно начало бы ставить свои выше интересов гражданского общества. Любопытным вопросом было бы, конечно, то, можно ли уже различить первые признаки этой войны. Моя интуиция говорит, что на самом деле, по крайней мере на европейском континенте, первые выстрелы этой войны прогремели уже пять-десять лет назад. И вполне вероятно, что Европейский союз, этот профсоюз государств, который, как недавно отметил Милворд, создан скорее для сохранения национального государства, в действительности функционирует как альянс европейских национальных государств против их гражданских обществ, и не столько против экономических сегментов гражданского общества (которые еще слишком сильны, чтобы их можно было атаковать открыто, и которые во многом обеспечивают экономическое выживание самого государства), сколько против индивидуального гражданина. Особенно в тех странах, где государство всеобщего благосостояния было развито в наибольшей степени, государство стесняло поведение и плоды труда отдельного гражданина такими претензиями и ограничениями, что у этого гражданина были все причины расценить их как объявление упомянутой войны. И, пожалуй, такую книгу, как эта, можно считать одним из первых ответов граждан нашим современным воинственным Левиафанам.

Каждый институт, даже государство, превыше всего ставит собственное выживание. В таком случае интересы государства и гражданского общества перестанут сближаться. Поэтому если в результате упадка государства всеобщего благосостояния государство начнет думать, что у него есть свои интересы, отличные от интересов гражданского общества и даже противоположные им, что оно должно любой ценой защитить свои интересы от гражданского общества и если между государством и гражданским обществом действительно разразится конфликт, то вся эта тончайшая ткань отношений, выработанная за полтора столетия, которая структурирует взаимодействие между государством и гражданским обществом, будет разорвана и уничтожена. Государство поэтому попытается вернуть себе господствующее положение, какое у него было при *ancien régime*; тогда как гражданин, в свою очередь, потеряет доверие к демократии. Ведь он видит, что должен теперь бороться с институтом, который всегда был инструментом для решения его проблем, и он поймет, что демократическое государство из честного и надежного арбитра превратилось в его опаснейшего врага.

Кроме того, если эти неразрешимые экономические и социальные проблемы, способные вызвать конфликт между государством и гражданским обществом, действительно проявятся, они почти неизбежно подорвут доверие гражданина к демократическому государству. Ведь

демократия всегда была естественным образом связана с верой гражданина в то, что все социальные и политические проблемы поддаются, по крайней мере в принципе, демократическому решению. Если демократия как политическая система требует политического участия каждого гражданина — и поскольку правдоподобным допущением (хотя оно и неверное) может показаться то, что нет проблем, которые невозможно было бы решить, если бы каждый гражданин желал конструктивного решения, — тогда как же демократия может оказаться неспособной решить наши коллективные проблемы, в частности проблему национального обеднения? Если, далее, по причине такого всеобщего обеднения демократия не сможет удовлетворить это (как будто) разумное ожидание (но разумное оно, как объяснялось во введении, только по видимости), она покажется нам неким «несостоявшимся богом». И тогда многие граждане захотят рассмотреть альтернативные, менее демократические и более автократические системы правления. Ясно, что у государства не будет никаких причин мешать или противодействовать этой нарождающейся политической ментальности; достаточно вспомнить о первой половине нашего века, века катастроф и великих трагедий, чтобы понять, с какими опасностями мы в таком случае столкнемся.

Поэтому задача политического философа — понять, как примирить сильное государство, которого мы ожидаем в ближайшем будущем, с демократией, свободой и теми ограничениями на деятельность правительства, которые, как научил нас опыт, представляют собой минимальное предварительное условие жизни, достойной человека и в современном, и в будущем обществе. Как создать сильное государство с демократическими параметрами — вот вопрос, от которого зависит наше будущее.

Я добавлю еще одно, последнее замечание о том, как вышесказанное можно было бы интерпретировать с точки зрения аргумента, изложенного во второй главе. Там мы выяснили, как с течением времени политический предмет растворился в двух предельных *tertia* — деньгах и языке. Затем там доказывалось, что эстетические разломы на уровне двух этих *tertia* могли бы вернуть нам политический предмет. Подобным теоретическим соображениям теперь можно дать более конкретную форму. С постепенным ослаблением напряжений и конфликтов в гражданском обществе из-за благотворного вмешательства демократического государства гражданское общество все больше деполитизировалось (хотя государство попытается, насколько это возможно, скрыть этот факт, поскольку признать его, безусловно, не в его интересах), что привело к закономерному результату — постепенному исчезновению политического предмета. Представительная демократия вступила в фазу более или менее мирного сосуществования государства и гражданского общества, как и его различных сегментов; последовал период политического



застоя, когда не возникало очень срочных и совершенно очевидных политических проблем. Казалось даже, что все наши основные политические проблемы решены навсегда и что в некотором смысле мы пришли к «концу истории». Политика превратилась в оживленную индустрию по изобретению неожиданных и приятных сюрпризов для гражданина и перестала быть тем энергичным усилием, направленным на примирение реальных и серьезных социальных конфликтов, которое поглощало внимание демократического государства большую часть его жизни.

Однако под этой в политическом отношении успокоительной, безмятежной поверхностью постепенно назревал новый конфликт, и на этот раз его источник и местоположение находились уже не в гражданском обществе, а между государством и гражданским обществом. Сможет ли представительная демократия действительно разрешить такой конфликт нового типа, используя свои традиционные инструменты разрешения конфликтов? Сегодня такой вопрос может быть лишь поводом для спекуляций (хотя у нас есть все основания надеяться, что ей это удастся). В любом случае в сегодняшних обстоятельствах задача политических теоретиков будет двоякой. Прежде всего, они должны искоренить в своих умах последние остатки марксистских концепций государства, согласно которым государство — лишь агент господствующих в экономическом отношении сегментов гражданского общества; теперь они должны научиться видеть в государстве весьма могущественный и потенциально опасный институт наших сложных обществ. У этого института имеется свой набор интересов, которые не обязательно всегда совместимы с интересами гражданского общества. Далее, политические теоретики должны помнить, что самое подходящее место для установления этих расходящихся сегодня интересов лучше всего определяется через два стоицистских *tertia*, которые привели нас туда, где мы находимся, то есть через язык и деньги. Поэтому политические теоретики должны сегодня требовать от экономистов экономических моделей, которые могли бы показать нам, где с наибольшей вероятностью можно ожидать этого расхождения интересов государства и гражданского общества. Они могут разъяснить экономистам, что, построив такие модели, они окажут нам и нашим детям гораздо большую услугу, чем теми моделями, которыми многие современные экономисты надеются угодить математикам и которые, к сожалению, поглощают большую часть их умственных сил. Далее, политические теоретики обратятся к коллегам с факультетов литературоведения и спросят их, как лучше анализировать риторику монологов, которые государство и гражданское общество адресуют друг другу. Ведь в этой риторике мы можем на уровне войны идиом, обсуждавшейся выше, найти эквивалент войне интересов, которая ведется по поводу экономических вопросов. Анализ риторики, используемой

обеими сторонами, мог бы показать политическим теоретикам, в чем заключаются реальные интересы этих сторон и где их чувствительные места, а на этом уже можно будет строить будущий диалог между государством и гражданским обществом.

Таким образом будущие конфликты между государством и гражданским обществом можно было бы лишить их опасного потенциала и даже при случае придать им направление, которое могло бы быть выгодным для всех заинтересованных сторон. Политическим предметом, который в будущем потребует нашего наибольшего внимания, скорее всего, будет подобный конфликт интересов гражданского общества и государства. И это потенциально опасный конфликт, поскольку у представительной демократии нет стратегий работы с ним, которые прошли бы проверку временем. Однако если бы опасность такого конфликта получила широкое признание, то это уже стало бы важным шагом на пути к решению. Кроме того, общество с конфликтами всегда лучше общества без них, так что даже с этой точки зрения нет оснований отчаиваться из-за тех недавно возникших процессов в нашей представительной демократии, которые были рассмотрены в этом и предыдущем разделах.

### 9. ИРОНИЯ ЛИБЕРАЛЬНОГО РАЗУМА

Как мы уже отметили, когда говорили о Гвиччардини, единственная наличная идиома, способная принять во внимание эстетические разломы в политическом порядке, его разорванность и, соответственно, взаимодействие между государством и гражданином, — идиома историка. Эти эстетические разломы проявляются в расхождениях между намерениями политика и действительными последствиями его действий, и именно историки, такие как Макиавелли и Гвиччардини, открыли эти эстетические разломы и первыми увидели в непреднамеренных последствиях человеческой деятельности подлинную область осмысленного исторического исследования. В то же время их прозрения означали для политика, что он должен по возможности избегать или предупреждать непреднамеренные последствия, когда принимает и выполняет свои решения. Хороший политик не дает историку материала, о котором тот мог бы написать. Но если мы определяем отношение между политикой и историей таким образом, сразу же становится ясно, в какой тупик политик загнан подобными соображениями. Ведь в самой задаче избегать непреднамеренных последствий есть нечто странное и саморазрушающее: если она успешно решается, то мы не избежали непреднамеренных последствий (невозможно избежать того, что не существует); а если она не решается, то мы опять не избежали непреднамеренных последствий. Похоже, сама логика понятия непреднамеренных последствий предпо-

лагают, что их невозможно избежать (хотя, конечно, политики могут успешно избегать контрпродуктивных последствий возможного курса действий, которые ими предвидятся, но такие последствия *sui generis* не принадлежат к классу непреднамеренных последствий). Поэтому, что бы политики ни делали, они все равно дадут историку материал для написания отчета об их ошибках. И с точки зрения политика история как дисциплина разочаровывает и приводит в уныние именно тем, что в ней мы можем лишь изучать следы богини Фортуны после того, как она уже ушла. Ирония всякой политики состоит, следовательно, в том, что она должна использовать (или, скорее, впитать в себя) идиому историка, то есть идиому, которая говорит лишь о прошлом и от которой не приходится ожидать ничего полезного для настоящего или будущего политического действия.

Но, пожалуй, мы здесь слишком поторопились: ведь, несомненно, должна быть доля истины в широко распространенном мнении, что история может быть полезна для политика. Давайте посмотрим далее, как Леопольд фон Ранке, историк сдержанный и чрезвычайно осмотрительный, определял отношение между историей и политикой в своей инаугурационной лекции в 1836 году. Он сказал:

Задача историка — показать, основываясь на событиях прошлого, какова сущность государства, и продвинуться в верном понимании этих событий; задача же политика — развить и завершить идеи историка, предварительно поняв их и усвоив своим разумом<sup>37</sup>.

Здесь история выступает хорошей пропедевтикой осмысленного политического действия, но не потому, что мы можем научиться на уроках прошлого, что подразумевалось макиавеллиевским клише *historia magistra vitae*, а потому, что благодаря истории мы понимаем иронию истории, приведшую нас туда, где мы находимся, и делаем дальнейшие выводы на основании знания этого процесса. Как доказывает Ранке в своих очерках *Die grossen Mächte* («Великие державы») и *Das politische Gespräch* («Политическая речь»), политики должны осознавать иронию прошлого, открываемую историками, и понимать, что в этом состоит единственное надежное и необходимое (хотя и не достаточное) условие успешного достижения их политических целей и реализации их стратегий.

Мы должны признать, однако, что это относительно современная концепция отношения политики и (иронии) истории и что она могла возникнуть лишь после того, как спекуляции по поводу этого отношения прошли стадию, которую можно было бы отождествить с Гегелем.

<sup>37</sup> Ranke L. von. *De Historiae et Politices Cognatione atque Discrimine Oratio // Id. Sämtliche Werke. Leipzig, 1872. Bd. 24. Abhandlungen und Versuche. S. 288–289.*

До Гегеля *historia*<sup>38</sup> была прежде всего «вероятным» знанием, но не в том смысле слова, который ассоциируется у нас с пробабелизмом и статистикой, а в том смысле, что, основываясь на *doxai* здравого смысла, она в принципе ненадежна и, значит, противоположна достоверному знанию, которого ждали от философии<sup>39</sup>. У Гегеля пути философии и *historia* на мгновение совпадают, поскольку для него диалектическая, философская истина может выражаться только в истории. У Ранке (и, вообще говоря, в интеллектуальной атмосфере XIX века) отношение истории и философии полностью переворачивается. Ведь с этого момента только история может дать нам «достоверное» знание, тогда как философские спекуляции гегелей и марксов с презрением отвергаются как заблуждения философского разума, забывшего о своих внутренних ограничениях. Таким образом, если вернуться к догегелевскому режиму достоверности и характерному для него подчинению истории политике, мы увидим, что в этот период история еще не находится в (послегегелевском) положении, в котором она могла бы иронизировать над политикой. Политика все еще обладала превосходством над историей, и в этом отражался тот факт, что именно политика (то есть понятие *virtù*) открыла нам доступ к *civitas terrena*, а потому глубокая истина заключена в том, что Гвиччардини (историк) появился после Макиавелли (политического теоретика), а не наоборот.

Хорошей иллюстрацией этого режима истории и политики служит абсолютный монарх. Политические действия абсолютного монарха — не выражение или экстраполяция истории, они — выражение вполне личных власти и величия, то есть проявление самого монарха, а не (исторического) порядка, существующего помимо него. Для действий абсолютного монарха существенна их легитимность, а не их действительная цель или намерение, и этим уже сказано все важное. Следовательно,

<sup>38</sup> В Европе раннего Нового времени слово *historia* могло иметь два значения. Во-первых, это слово могло обозначать то, что мы сами все еще связываем со словом «история». Но, во-вторых, *historia* подразумевала всякое знание, основанное на опыте. Так понимал этот термин еще Кант, который писал об экспериментальной физике: *Die Experimentalphysik ist historisch, denn sie geht auf einzelne Fälle zurück. Sobald man sie aber durch allgemeine Gesetze erklärt wird sie vernünftig. Die Historie schafft nur Gegenstände zur rationalen Erkenntnis* («Экспериментальная физика исторична, поскольку она возвращается к отдельным случаям. Но как только они проясняются общими законами, она становится разумной. История создает лишь предметы для рационального познания») (цит. по: *Seifert A. Cognitionis historia: Die Geschichte als Namengeberin der frühneuzeitlichen Empirie*. Berlin, 1976. S. 185–186).

<sup>39</sup> Об аристотелевском понимании «вероятного» и его использовании в исторической теории до Нового времени см.: *Hammerstein N. Jus und Historie: Ein Beitrag zur Geschichte im späten 17. und im 18. Jahrhundert*. Berlin, 1972.

не существует ни потребности, ни пространства иронической объективации действий монарха, которая всегда осуществляется посредством *Weltironie*. То, что монарх делал, делалось хорошо, просто по той причине, что это делал монарх. Иронизировать над такими действиями было бы совершенно нелепо.

Просвещение и романтизм (который и в этом отношении представляется скорее радикализацией Просвещения, а не его антитезой) порвали с этой «серьезностью» политического действия монарха: то, что было сделано, теперь отделялось от того, кто это сделал, а представление о том, что у действий короля должно быть какое-то особое качество просто потому, что он король, теперь утратило всякое правдоподобие. Лица — это лица, а действия — это действия, и они могут соединяться друг с другом любым мыслимым способом. Политическое действие было теперь «демократизировано» в том смысле, что, в принципе, кто угодно может сделать что угодно. Таким образом, (политическое) действие приобрело автономию и независимость от деятеля, точно так же как столетием раньше мышление уже освободилось от личности, которая мыслит и получает опыт, в результате победы Декарта над аристотелизмом. Кроме того, разведение действия и агента естественным образом перенесло акцент со второго (абсолютного монарха) на первое (вмешательство государства в общество), и отныне имела значение только успешность действия.

Личность абсолютного монарха была, таким образом, последним препятствием на пути к анонимизации любого действия и мысли, которые теперь могли начать жить независимо от деятелей и мыслителей; обезглавливание Людовика XVI не только стало концом некоего периода политической истории, но и ознаменовало конец традиционалистской эпистемологии и философии действия. Теперь, когда действия стали независимыми сущностями, их взаимодействие могло получить собственную автономию по отношению к деятелям. Только благодаря этой автономии стало возможно осознать *Weltironie* и различить в истории процесс или развитие, в которое мы как деятели вовлечены лишь косвенно. У действий своя, особая логика. Они живут своей жизнью, испытывают свои симпатии и антипатии и, похоже, мало заботятся о деятелях, которые их начали.

Таким образом, политика по своей внутренней природе чужда иронии; именно история или, скорее, историческая точка зрения иронизирует над политическим действием. Это верно применительно не только к самому политическому действию, но и к политическому философу, размышляющему о политическом действии. Даже политическая философия становится иронической, когда соприкасается с историей. Пример этого дается в книге Томаса Спрагенса «Ирония либерального разума»,

заглавие которой не могло не привлечь нашего внимания в контексте данного обсуждения. Спрагенс определяет иронию следующим образом: «Ироническая ситуация отличается от патетической тем, что участвующий в ней человек в определенной мере ответственен за нее. Она отличается от трагедии тем, что эта ответственность связана с бессознательной слабостью, а не с сознательной решимостью»<sup>40</sup>.

Это определение, конечно, полностью согласуется с тем, что мы обозначили выше как *Weltironie*. Об этой так называемой иронии либерального разума Спрагенс рассуждает так: (прото)либерализм, возникший в XVII–XVIII веках, был переводом *in politicis* абсолютной веры в Разум и в предположительную способность Разума удовлетворительно разрешать интеллектуальные, политические и социальные конфликты. Вспомним, например, утверждение Гроция в «Пролегоменах» к трактату «О праве войны и мира» (*De iure belli ac pacis*): «Во-первых, я ставил себе задачей подыскивать для положений естественного права доказательства, основанные на столь достоверных понятиях, чтобы никто не мог их опровергнуть без насилия над самим собой. Основные же начала естественного права, если обратить на них внимание должным образом, ясны и очевидны сами по себе почти так же, как и то, что мы воспринимаем нашими внешними чувствами»<sup>41</sup>. Здесь мы видим образцовое выражение рационализма и логицизма стоицистской традиции в том смысле, в каком эта традиция понимается в этой книге.

Мы должны понимать, однако, что Разум находится в самом невыгодном положении. Разум — интеллектуальная способность, не обладающая чувством баланса и равновесия. Чем более совершенным становился Разум, а это, несомненно, происходило на протяжении прошедших двух с половиной столетий, и чем больших успехов он добивался, раскрывая неразумность все большего числа людей и идей, тем больше тезис, согласно которому Разум представляет собой или мог бы быть

<sup>40</sup> *Spragens T.A. The Irony of Liberal Reason. Chicago, 1981. P. x.*

<sup>41</sup> *Primum mihi cura haec fuit, ut eorum quae ad ius naturae pertinent probationes referrem ad notiones quasdam tam certas, ut eas negare nemo possit, nisi sibi vim inferat. Principia enim eius iuris, si modo animus recte advertas, per se patent atque evidentialia sunt, ferme ad modum eorum quae sensibus externis percipimus (см.: Grotius H. De iure belli ac pacis. Amsterdam, 1720. P. XXIII [Гроций Г. О праве войны и мира. Три книги, в которых объясняются естественное право и право народов, а также принципы публичного права. М., 1994. С. 54]). Не менее поразительно сравнение Гроцием достоверности естественного права с достоверностью математики: Vere enim profiteor, sicut mathematici figuras a corporibus sematas considerant, ita me in iure tractando ab omni singulari facto abduxisse animum («Откровенно признаюсь, что, говоря о праве, я отвлекался мыслью от всякого отдельного факта, подобно математикам, которые рассматривают фигуры, отвлекаясь от тел») (De iure belli. P. XXXV) [Гроций Г. О праве войны и мира... С. 59]).*

компасом наших поступков, терял в убедительности. Чем больше у Разума появляется объектов критики, тем больше он напоминает беспомощный ялик в море неразумности. Чем чище и «рациональнее» становится Разум, тем больше он маргинализируется.

Этот по существу *исторический* процесс, в котором обнаруживается несчастная диалектика Просвещенного Разума, лучше всего продемонстрировать на примере проблемы выведения политических норм. Именно безжалостно острый и гиперкритичный Разум разъяснил нам, что нормы не могут и не должны выводиться из фактов, как делали, не задаваясь вопросами, еще в эйфорические ранние годы Просвещенного Разума. Наиболее ироническим последствием открытия дихотомии «бытия» и «долженствования», Sein и Sollen, к которой пришел критический разум, стало то, что вся область политических норм теперь должна была быть передана иррациональности. Как ни парадоксально, именно Разум разъяснил нам, что решающими факторами здесь обычно оказываются привычка, произвол, децизионизм или даже жестокое насилие, но никак не сам Разум: «Короче говоря, скептический рационализм, отказавшись от самой идеи нормативного знания, теряет способность утвердить на рациональных основаниях какой бы то ни было конструктивный политический идеал»<sup>42</sup>. Эта самоубийственная ирония либерального разума согласуется с «диалектикой Просвещения», которую Адорно и Хоркхаймер открыли еще в 1947 году и описали следующим образом:

Мы полагаем, что этими фрагментами вносим свой вклад в дело такого понимания в той мере, в какой показываем, что причину регресса Просвещения в мифологию следует искать не столько в специально придуманных с целью регресса националистических, языческих и прочих современных мифологиях, сколько в самом парализованном страхе перед истиной Просвещения<sup>43</sup>.

В обоих случаях мы можем заметить, что Разум претерпевает историческое преобразование, которое заставляет его вступить в ироническое отношение со своей бывшей сущностью: «Разум-Освободитель становится Цезарем-Властителем»<sup>44</sup>, — так Спрагенс лаконично охарактеризовал весь этот процесс. В данном контексте интересно, что, по Спрагенсу, политическая сфера — главная сцена, на которой разыгрывается это разоблачение, ироническое самоубийство Разума. По-видимому, политику, более чем любую другую сферу человеческих начинаний, можно

<sup>42</sup> Spragens T.A. The Irony of Liberal Reason. P. 259.

<sup>43</sup> Horkheimer M., Adorno T.W. Dialektik der Aufklärung. Frankfurt am Main, 1973. S. 3. [Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения / пер. с нем. М.М. Кузнецова. М., 1997. С. 11.]

<sup>44</sup> Spragens T.A. The Irony of Liberal Reason. P. 255.

считать водоразделом, отделяющим Разум от его иронических карикатур. На менее чувствительных территориях, удаленных на безопасное расстояние от этого водораздела, историю совершенствования Разума все еще можно считать историей успеха. Ведь то, что маргинализируется в результате совершенствования научного Разума, не всегда следует считать безвозвратной потерей для общества, которую невозможно компенсировать его триумфами и успехами. Тем не менее хаос, смятение и потеря уважения, выпавшие на долю гуманитарных наук после того, как научный Разум заявил, что не в состоянии придать им какой-либо смысл, относятся к наиболее печальным последствиям самоочищения научного Разума со времен Декарта.

Из этого аргумента, касающегося иронической природы Разума, будь он либеральным или иным, можно вывести еще одно следствие. Мы склонны представлять Разум победоносной армией, которая по ходу истории постепенно занимала территорию иррационального. Лучшим подтверждением такого взгляда служит опять же научный Разум, представленный точными науками. Однако вместе с Адорно, Хоркхаймером и Спрагенсом мы должны понять ошибочность этой внешне привлекательной и успокоительной метафоры. В соответствии с их идеями лучше было бы сказать, что разум постоянно занимает какие-то участки (надемся, стратегические), но совсем не обязательно, что он занимает и области между этими участками, и совершенно точно, что эти области не обязательно соединены друг с другом. Поэтому другая метафора подвигов Разума была бы более подходящей. Сравним разум с микроскопом или биноклем. Оптический прибор такого рода может значительно усилить нашу *власть* (формулировка намеренно ницшеанская) над точно определенным участком реальности, но такое усиление всегда осуществляется (и в этом соль сравнения) ценой потери ясности и детализированности в любом другом месте. Медик, исследующий бактерии под микроскопом, не может в то же время наблюдать стулья и столы в лаборатории. То же самое и с Разумом. Разум — несомненно, самый мощный из имеющихся в нашем распоряжении интеллектуальных инструментов овладения нашим миром, но в каждом конкретном случае он должен, как и микроскоп, быть настроен на свою задачу. Ирония в том, что это влечет ослабление хватки Разума во всех других точках. Иными словами, в результате постоянного совершенствования Разума относительно твердое, но не всегда удовлетворительное схватывание больших областей реальности заменяется более удовлетворительным и более надежным схватыванием деталей. За проникновение вглубь деталей мы платим потерей в понимании их взаимосвязей. Одна из решающих характеристик Разума на более совершенных стадиях его развития состоит в том, что он лучше справляется с деталями, чем с их связями.



И примерно такой же диагноз нашему времени поставили постмодернисты, в частности Лиотар. Из этих рассуждений мы должны понять, что Разум — инструмент, без которого мы никогда не можем обойтись; он, несомненно, наша единственная опора во взаимодействиях с миром и с нами самими; но никогда нельзя забывать о том, что у Разума есть внутренние недостатки. Точнее говоря, это означает, что нам стоило бы признать: использование Разума требует определенной *стратегии*, так же как выбор того или иного увеличения при работе с микроскопом всегда зависит от типа изучаемых объектов. Выражаясь более провокационно, можно сказать, что Разум следует использовать политически, или, скорее, что наше использование Разума всегда должно руководствоваться классической добродетелью *prudentia*, то есть он должен использоваться осмотрительно: поскольку не-Разумие как вечную тень Разума невозможно изгнать и она всегда будет сопровождать Разум в качестве его *alter ego*, единственное, что мы можем, — стремиться к сохранению труднодостижимого оптимального соотношения Разума и не-Разумия.

Этот тезис должен быть правильно понят. Говоря о *политическом* использовании разума, я безусловно не имею в виду, что наука и все другие дисциплины, апеллирующие к Разуму, должны быть подчинены тому, что сегодня мы называем политикой. Я не призываю к политизации Разума. Скорее я хочу сказать, что решение, определяющее, на что будет направлен Разум в конкретных случаях, должно иметь *форму* или *природу* политического решения, но это не значит, что оно будет принадлежать к *сфере* политики. Я также не пытаюсь коварно и исподтишка дискредитировать Просвещенный Разум, как раз наоборот. Мой аргумент содержит лишь предостережение против не-Просвещенной и не-Разумной веры в кумулятивные силы Разума. В действительности я выступаю за совершенствование, а не за критику (использования) Разума или, если парафразировать Паскаля, за признание того, что у Разума есть разумные основания, о которых он не знает. Точнее, мы должны постоянно осознавать, что Разум, всегда столь подверженный иронизированию над самим собой, к сожалению, не одерживает постоянных побед. Мы должны понимать, что «Просвещение», осуществленное Разумом, всегда локально и временно, всегда сопровождается новой тьмой, рождающейся там, где раньше, казалось, был свет. Разум работает только в режиме светотени и никогда — во всеосвещающем свете, как думали в счастливые и неистовые времена Просвещения (тогда, конечно, неразумной убежденности было меньше, чем сегодня, если учесть менее совершенную и менее чистую, по сравнению с современным разумом, природу разума Просвещения). Но по самой своей природе Разум никогда не сможет дать нам такого всеосвещающего света. Только в том

случае, если мы признаем это, станет действительно возможным более спокойное отношение к Разуму.

Но вернемся к отношению между историей и политикой с точки зрения иронии. Если только через историю политики могут открываться иронические стороны политики, то мы можем спросить, возможно ли включить историю в политику. Это отнюдь не чисто академический вопрос. Известное изречение Гегеля *die Weltgeschichte ist das Weltgericht*<sup>45</sup>, согласно которому только история покажет, какой государственный деятель, политик или нация в конечном счете наставляются на путь истинный иронией истории, предполагает, что такое включение истории в политику должно быть высшей целью государственного деятеля. Во всяком случае, в той мере, в какой такое включение осуществлено политиком, появляется основание сказать, что *теперь* ирония (в виде *Weltironie*) стала настолько же свойством политики, насколько она всегда есть свойство истории. В традиции романтической немецкой политической философии часто высказывались подобные предположения; кроме того, то, что сегодня называют практической философией, можно без особого труда рассматривать как развитие таких предположений<sup>46</sup>. Однако сложности двухтысячелетней аристотелевской традиции практической философии таковы, что их изложение в адекватном виде в контексте нашего обсуждения лишь запутало бы вопрос о возможности включения истории в политику.

Кроме того, основываясь на предложении Аласдера Макинтайра, мы можем подойти к этой проблеме напрямую, не продираясь через интеллектуальные дебри практической философии. В своей фундаментальной статье Макинтайр разбирал часто обсуждавшуюся проблему: как разрешить конфликт между двумя куновскими парадигмами? В общих чертах ответ Макинтайра состоит в том, что лучшей парадигмой (из двух или более конкурирующих парадигм) всегда будет та, с точки зрения которой можно лучше написать *историю* соответствующего научного спора<sup>47</sup>. Прав был Галилей, а не кардинал Беллармин, просто по той причине, что Галилей мог бы написать лучшую и наиболее убедительную историю соответствующего развития идей, предшествующего их расхождению во мнениях. За предложением Макинтайра стоит мысль, что следует предпочесть парадигму, которая позволяет написать наиболее убедительную историю, исторический отчет о рассматриваемых

<sup>45</sup> *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht (нем.)* — Всемирная история есть всемирный суд. — *Примеч. пер.*

<sup>46</sup> О понятии «практическая философия» и о ее отличии от эстетической политической философии см. в гл. II наст. изд..

<sup>47</sup> *MacIntyre A. The Relationship of Philosophy to Its Past // Philosophy in History / ed. by R. Rorty et al. Cambridge, Eng., 1984.*

научных разногласиях, обладающий наиболее широким горизонтом и тем самым максимальной объяснительной силой<sup>48</sup>. Таким образом, даже в точных науках в важнейших фазах их развития мы должны опираться в конечном счете на нарративные критерии (значимость которых для изучения истории никто не решился бы поставить под вопрос).

Следствия этого предложения для политики и возможности включения политики в историю довольно очевидны. Получается, что политики всегда должны действовать так, чтобы точка зрения, с которой они рассматривают политические реалии своего времени и которая вдохновляет и оправдывает их действия, оказывалась тождественной точке зрения, с которой когда-нибудь, возможно, спустя столетия, историки предпочтут освещать ход этих событий. Политики должны быть способны, так сказать, отождествлять самих себя с их будущими историками, осознавать и предвидеть различия между собой и историками, которые в будущем станут описывать их действия. Это нечто вроде перевернутой теории воспроизведения прошлого Коллингвуда. Конечно, основная идея заключается здесь в том, что таким образом политик сумеет уменьшить силу непреднамеренных последствий. Ведь именно эти (иронические) непреднамеренные последствия заставят (в будущем) историков выбрать точку зрения, внешнюю или даже противоположную точке зрения политика или исторического деятеля. С другой стороны, несомненно, что историческая перспектива может возникнуть лишь благодаря непреднамеренным последствиям. Поэтому можно заключить, что это предложение странным образом опровергает само себя: либо политик сумел включить, так сказать, непреднамеренные последствия своих действий в сами эти действия, но тогда мы лишаемся списка непреднамеренных последствий, которые позволили бы нам оценить политическую мудрость политика с действительно исторической точки зрения, либо избежать непреднамеренных последствий он не смог, но в этом случае наша (историческая) оценка может быть лишь отрицательной. Так что, похоже, использование «критерия истории» приведет нас к жесткому выбору между *non liquet*<sup>49</sup> и отрицательным суждением. И это, конечно, одна из наиболее неприятных сторон положения политика: его ошибки всегда будут больше бросаться в глаза, чем его более похвальные решения, и всегда будут больше привлекать внимание стороннего человека. Включение непреднамеренных последствий в исторический процесс,

<sup>48</sup> Более подробное и специальное объяснение того, как можно обосновать этот «критерий масштаба», см. в моей работе: *Ankersmit F.R. Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language. The Hague, 1983. Chap. 8. [Анкерсмит Ф.Р. Нарративная логика: семантический анализ языка историков. М., 2003. Гл. 8.]*

<sup>49</sup> *Non liquet* (лат.) — дело неясно. — *Примеч. пер.*

которое сторонний человек (или будущий историк) всегда будет принимать как нечто само собой разумеющееся, не позволит такому внешне наблюдателю увидеть действительные заслуги пронизательного политика и его наиболее успешные действия. Этим может объясняться то, почему политиков, почти не замеченных во время их политической карьеры, впоследствии, оглядываясь на прошлое, могут счесть более влиятельными и эффективными, чем те, которые не обладали достаточным чутьем к непреднамеренным последствиям своих поступков.

Здесь следует обратить внимание и на два других вывода из вышесказанного. Во-первых, поскольку этика чаще всего дает нам предписания безотносительно к их непреднамеренным последствиям (вспомним здесь, например, кантианское интуитивно неприемлемое выражение *fiat iustitia, pereat mundus*), мы должны понимать опасности политической практики, которая руководствуется этикой. Этика по самой своей природе не интересуется непреднамеренными последствиями (за исключением консеквенциализма и его вариантов) и поэтому оказывается, когда ее применяют к политике, мощным генератором непреднамеренных последствий. И действительно, современное государство всеобщего благосостояния — подлинная *Fundgrube*<sup>50</sup> примеров политических решений, которые принимались под воздействием этики, но оказались дурными на практике. Лучшие намерения часто порождают самые плохие результаты. Мы решаем, что должны помочь конкретной категории индивидов, и тут же обнаруживаем, что субсидии ушли другой категории. А противоположная этическая интуиция, требующая, чтобы избежать этого, *никогда* не помогать *ни одной* категории людей, опять же допускает несправедливость по отношению к первой категории. Значит, и справедливость, и правая по духу справедливость несправедливости в политическом отношении равно непродуктивны. Справедливость и этика напоминают здесь желание обладать таким микроскопом, который позволил бы отчетливо видеть сразу *все* срезы наблюдаемого объекта. Эта явная асимметрия благих и дурных действий политиков дополнительно подкрепляет антистоицистские аргументы, изложенные во второй главе: политическое действие похоже на ножницы, разрезающие бесшовную ткань стоицистского политического порядка. Существует действительная несоизмеримость между благими и дурными действиями государственных деятелей: соизмеримость, которая еще присутствует в их размышлениях о том, какие действия предпринять, не отражается в аналогичной соизмеримости результатов действий. Таким образом, действия государственных деятелей всегда создают по существу «новый» мир — в том же смысле, в каком это можно сказать о действиях художников. Вот что на самом деле означает «делать историю», поскольку

<sup>50</sup> *Fundgrube* (нем.) — сокровищница. — *Примеч. пер.*

история всегда есть история потрясений стоицистского порядка. История есть там, где нет стоицизма.

Эти рассуждения могут показаться довольно академическими, и для разъяснения ситуации нужно рассмотреть пример. Подходящие примеры проще всего найти в парадоксах военной стратегии: то, что в политике зачастую распознать трудно, с предельной ясностью выявляется в решениях военных руководителей и их последствиях. В большей степени, чем политика, война предполагает скорейшее и наиболее отчетливое выявление (непреднамеренных) последствий действий ее главных действующих лиц. В большей степени, чем в политике и дипломатии (где взаимодействия часто длительны и не всегда прозрачны и где всевозможные случайности могут расстроить даже самые разумные решения), военным стратегам необходимо по возможности учитывать будущие непреднамеренные последствия в своих решениях. Мир военной стратегии, пожалуй, больше любой другой сферы человеческого существования и принятия решений управляется парадоксальной логикой, в которой наиболее отчетливо проявляется вся ирония, имеющаяся в нашем принятии решений. Старую мудрость *si vis pacem, para bellum*<sup>51</sup> вполне можно рассматривать как модель взаимоотношений между историей, политикой и иронией, составляющих предмет нашего обсуждения. Майкл Говард указывает:

Это можно проиллюстрировать на примере элементарной тактики. Прямой подход к цели, как подчеркнул Лиддел Харт, пожалуй, будет наименее продуктивным, поскольку скорее всего он встретит наиболее сильное противодействие. Лучшим подходом может быть обходной. Но как только становится понятно, что *это и есть* лучший подход, он перестает быть таковым, поскольку враготреагирует симметрично: и тогда прямой подход, поскольку он очевидно является худшим, может стать лучшим. Поэтому в стратегии, как резюмировал Люттвак в выражении, достойном Клаузевица, «ход действий <...> обычно переходит в свою противоположность». <...> и величайшей добродетелью в военных операциях является гибкость — способность застать противника врасплох<sup>52</sup>.

Мы видим здесь прекрасную иллюстрацию тех затруднений, которые возникают в связи с необходимостью учитывать иронию истории в политике или военной стратегии.

Желание по возможности учитывать непреднамеренные последствия в политическом или военном действии может даже привести к полной остановке истории. Достаточно вспомнить о сфере ядерного вооруже-

<sup>51</sup> *Si vis pacem, para bellum* (лат.) — если хочешь мира, готовься к войне. — *Примеч. пер.*

<sup>52</sup> *Howard M. The Paradox on Which Our Future Hangs // Times Literary Supplement. 1987. Sept. 18–24. P. 117.*

ния, где невнимание к непреднамеренным последствиям имеет более серьезные последствия, чем в любой другой области. Пропуск одного непреднамеренного последствия может с легкостью привести здесь к физическому уничтожению значительной части человечества. На практике это вылилось в своеобразную интериоризацию будущего политических и стратегических решений настоящим, как если бы потенциальное будущее было перенесено в настоящее (принятия решений), поглощено этим настоящим. Таким образом, потенциальная история (реальной ядерной войны) была исключена из множества возможных будущих (по крайней мере, мы на это надеемся). Акт изобретения ядерного оружия и политическая оценка последствий его использования словно бы поглотили все потенциальные будущие акты; история как будто бы сгустилась в один момент этого изобретения. Это позволяет нам следующим образом сформулировать различие между радикальными и консервативными политиками Томаса Манна, упомянутыми во введении к этой главе. Радикальный историк, именно потому что он игнорирует историю (проявляя безразличие к непреднамеренным последствиям, которое типично для радикального политика), оказывается главным творцом истории, тогда как консервативный историк пытается убить историю по причине своего уважения к ней.

Все это представляется любопытным дополнением к тому, как Ницше во втором из своих «Несвоевременных размышлений» описал отношение между жизнью и действием. Он утверждал, что любое осмысленное действие, действие, служащее делу жизни, требует определенного забывания. «Как всякий деятель, по выражению Гете, всегда “бессовестен” [gewissenlos]», согласно Ницше, «так же он и чужд знанию [wissenlos], он забывает все остальное, чтобы достигнуть одного, он несправедлив к тому, что лежит позади его, и знает только одно право — право того, что в данную минуту должно совершиться»<sup>53</sup>. Возникновение действия, истории требует, таким образом, забвения истории: история рождается в тех действиях, которые, казалось бы, отрицают ее (действительное) существование.

Это явная параллель к аргументу об уклонении от ядерной войны. Ведь здесь тоже определенное забвение (непреднамеренных будущих последствий) выступает условием возникновения особой (катастрофической) будущей истории. И рассуждение Ницше, и наше собственное предполагают, что обсуждаемое здесь включение истории в политику (либо из-за неспособности забыть, либо из-за некоторого безразличия к будущему) приведет к остановке в истории. Прошлое возникает

<sup>53</sup> Nietzsche F. Over nut en nadeel van geschiedenis voor het leven. Groningen, 1983. P. 22, 23. [Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Соч. Т. 1. М., 1996. С. 165.]

только из-за забвения и определенного безразличия к будущему, поскольку эти две вещи — предварительные условия действия. Если бы мы могли предвидеть все непреднамеренные последствия наших действий (эта возможность, конечно, исключена, поскольку такое предзнание противоречит понятию *непреднамеренных последствий*), то истории не было бы, а это опять же указывает на теснейшую связь между историей и понятием непреднамеренных последствий. Без одного не может быть другого.

Это уже позволяет понять, какие проблемы возникают в связи с предложением Макинтайра включить историю в политику. В той мере, в какой это предложение представляется реализуемым *in politicis*, в какой политик может успешно действовать согласно высшей политической максиме «всегда поступай так, чтобы будущий историк объяснял твои действия, глядя на них с той же точки зрения, исходя из которой возникли твои действия», в той мере, в какой это кажется возможным, такое предложение всегда будет сопровождаться исчезновением истории. Примерно такой же критерий позволяет определить, удалось ли политикам преодолеть иронию истории. Если политикам не удастся преодолеть *Weltironie*, тогда действительно появляется история, но она по необходимости будет историей провалов политиков. А отсюда следует, что концепция включения истории в политику странным образом опровергает себя. Мы должны заключить, следовательно, что политика по существу не может быть иронической, — по крайней мере, если ирония понимается как *Weltironie*.

Я хотел бы в завершение этого раздела еще раз подчеркнуть, что обсуждавшиеся здесь вопросы имеют далеко не только академическое значение. *Weltironie*, королеву непреднамеренных последствий, можно считать настолько определяющим качеством современного мира, что было бы не удивительно, если бы будущие историки назвали конец второго тысячелетия, нашу эпоху, эпохой непреднамеренных последствий. И если в постнаполеоновской Европе Гегель еще мог усматривать в непреднамеренных последствиях «хитрость Разума», то мы научились видеть в них скорее «предательство Разума» или, точнее, «иронизирование Разума над собой». В самом деле, ни одна эпоха не была столь мощным генератором непреднамеренных последствий, как наш век технологий и демократии; но мы должны с сожалением признать, что в противоположность историям успеха, движимым гегелевской или марксистской диалектикой, по своей природе *наши* непреднамеренные последствия почти всегда оказываются удручающими.

Несомненно, в случае науки и технологии объем непреднамеренных последствий часто значительно превышает объем последствий запланированных, желаемых и ожидаемых. Так, медицина достигла

поразительных успехов в лечении многих болезней, которые убивали наших предков, но в то же время она породила стареющее население западного мира, истощающее его финансовые и иные ресурсы; хуже того, она привела к взрывному росту населения в странах третьего мира, замедление которого может произойти лишь в случае осуществления мрачного предсказания, сделанного Робертом Мальтусом два века назад. Физика создала атомную бомбу, которая положила конец Второй мировой войне, но она вполне может завершить и историю человечества в Третьей мировой войне, хотя после распада Советского Союза такая война кажется пока менее вероятной, чем на протяжении четырех-пяти предшествующих десятилетий.

Инженеры создали двигатель внутреннего сгорания, который сделал подвижным все население, но и заключил земной шар в оболочку из шума, гари и отбросов. Не нужно быть пессимистом, чтобы бояться политических конфликтов, которые возникнут, если (согласно последним прогнозам) в течение каких-то 30–35 лет мировые запасы нефти начнут истощаться, а замены этому источнику энергии для нашей сложной и ранимой экономики не будет найдено. Агротехника значительно повысила производительность, но этот рост еще больше увеличивает спрос и разрушает экологическую систему — шаткое и уязвимое равновесие, достигнутое за миллиарды лет. Связанные с этим климатические изменения могут превратить большие области земной поверхности в необитаемые пустыни. Совокупные усилия ученых, инженеров и демократических государств привели к созданию государства всеобщего благосостояния, гарантирующего большинству населения западных стран материальное благополучие, о котором предыдущие поколения могли только мечтать, но в то же время это государство всеобщего благосостояния в силу логики, которую мы все еще не можем понять, а тем более отменить, породило феномен роста безработицы и «износа» среднего класса, который всегда был главной опорой западного общества и западной демократии и представляет собой, можно сказать, социологическое условие ее выживания.

Эти процессы последних нескольких десятилетий еще больше пугают, потому что вышеперечисленные непреднамеренные последствия обладают общим неприятным качеством — все они суть проблемы, которые примерно в равной мере затрагивают всех нас, а потому, как мы отметили в третьей главе, не вполне встраиваются в демократический механизм, выработанный в первой половине XIX века и по сей день остающийся нашим единственным политическим ресурсом решения проблем. Похоже, относительно отчетливые проблемы, более или менее самопроизвольно заявляющие о себе в социальных и политических конфликтах двух последних столетий, проблемы, которые демократия



умела столь блестяще решать, сегодня превратились в набор странных безликих проблем, которые мы еще должны научиться искать и распознавать. Понятно, что в этом как раз и заключается природа непреднамеренных последствий.

Иначе говоря, социальные и политические проблемы XIX–XX веков были того рода проблемами, с которыми человек рождался и которые в значительной степени определяли его жизнь. Человек действительно жил жизнью буржуа или пролетария, и он жил политическими конфликтами, возникавшими из-за этого совпадения жизни и социальной роли. Сама очевидность социальных и политических конфликтов, возникавших из таких оппозиций, в значительной мере составляла природу этих социальных и политических конфликтов. Но сегодня наши основные политические проблемы часто (хотя и не всегда — достаточно вспомнить, например, гетто в американских городах) отличаются хаотичностью, которая лишь смутно воспринимается на краях нашего существования и даже отрицается теми, кто все еще верит, что политические проблемы могут возникать только из конфликта. И все же этот хаос, непреднамеренное последствие наших рациональных решений и действий, и есть хаос, который мы сами сотворили в нашей *Umwelt* и который есть условие возможности всякого человеческого существования.

Так что в определенном смысле мы, видимо, вернулись к средневековому миру, управляемому богиней Фортуной. «Разум-Освободитель стал Фортуной — Богиней Хаоса» — так мы могли бы парафразировать процитированное выше высказывание Спрагенса, чтобы согласовать его с нашим нынешним политическим положением. Возможно, высшая ирония Разума состоит в том, что после светлого чудесного (впрочем, очень короткого, продлившегося не дольше третьей четверти XX века) дня, проведенного нами под солнцем Разума, он вернул нас в темноту средневекового принципа *Fortuna Imperatrix mundi*.

## 10. РОМАНТИЧЕСКАЯ ИРОНИЯ

Япп уверяет нас в том, что «история знает только *версии* иронии»<sup>54</sup>. Следуя предположению Яппа, мы можем признать, что *Weltironie* не дает нам интересного взаимодействия иронии с политикой, которого мы ищем, но мы все-таки считаем, что это еще не конец наших поисков. Возможно, существуют иные версии иронии, которые придадут другой характер этому вопросу. Поэтому давайте расширим наше понимание иронии. Начиная с Аристотеля и Квинтилиана ирония рассматривалась

<sup>54</sup> Japp U. Theorie der Ironie. S. 87.

прежде всего как риторическая фигура речи, используя которую, оратор подразумевает противоположное тому, что говорит буквально<sup>55</sup>. Так вот, обо всех фигурах речи можно сказать, что в фигуральном, тропологическом смысле они выражают нечто отличное от того, что говорится буквально. Можно показать, что метафора — самая фундаментальная фигура речи, поскольку именно метафора, а не что-то другое, обеспечивает нас связью между буквальным и фигуральным использованием языка, проясняя таким образом, как фигуральные высказывания возникают из буквального языка. И можно показать, что другие фигуры речи представляют собой лишь уточнение и развитие того семантического обращения, которое произведено метафорой. Такое рассуждение показывает, что при определенных обстоятельствах несколько совершенно буквальных высказываний могут слиться в метафору и тем самым представить метафору как своего рода «отсутствующее звено» между буквальным высказыванием и фигуральной речью<sup>56</sup>. Если в таком случае ирония — это дальнейшее уточнение метафоры (подобно синекдохе и метонимии), то стоит начать с более подробного сопоставления метафоры и иронии<sup>57</sup>.

Метафора и ирония по-разному ведут себя в сходных контекстах, и изучение таких различий углубит наше понимание иронии. Давайте сосредоточим внимание на том, что происходит, когда мы отрицаем фигуральные высказывания<sup>58</sup>. Прежде всего я отмечу общую характеристику отрицания. Положим, у нас есть фигуральное высказывание «А есть Б» (например, метафора «Джон — свинья»); в таком случае отрицание может иметь форму или «неверно, что А есть Б», или «А не есть Б». Когда я говорю об отрицании фигурального высказывания, я имею в виду собственно вторую интерпретацию. Причина в том, что почти все важное в фигуральных высказываниях происходит между тем, что находится на местах А и Б, а первая интерпретация очевидно занимает положение вне этого поля взаимодействия А и Б. Первая интерпретация просто отрицает любой результат этого взаимодействия, независимо от того, дает ли оно или нет правильную или полезную характеристику (части) реальности.

<sup>55</sup> Эта наиболее известная форма иронии была исчерпывающе исследована Бутом, который назвал ее «устойчивой иронией» (*stable irony*), см.: *Booth W.C. A Rhetoric of Irony. Chicago, 1974.*

<sup>56</sup> *Ankersmit F.R. Narrative Logic. Chap. 7.*

<sup>57</sup> Сравнение метафоры с парадоксом, то есть тропом, наиболее близким к иронии, см. в гл. V наст. изд.

<sup>58</sup> Поскольку в случае фигур речи всегда есть противоречие между тем, что говорится буквально, и тем, что подразумевается, отрицание есть очевидная стратегия, позволяющая проникнуть в тайны природы фигур речи.

Запомнив этот момент, давайте посмотрим, что происходит, когда мы отрицаем метафору «А есть Б» («Джон — свинья»). Согласно второй интерпретации, в результате получается «Джон — *не* свинья». Не будем обращать внимание на тот факт, что это отрицание прежде всего выражает неинтересную буквальную истину (поскольку Джон человек, он не может быть свиньей), хотя интересным фактом, относящимся к метафоре, оказывается то, что с точки зрения отрицания наблюдается асимметрия между исходным (фигуральным) ироническим высказыванием и буквальным результатом его отрицания. Оставляя в стороне это превращение метафоры в буквальность посредством отрицания, заметим, что отрицание метафоры обычно нацелено на отвержение точки зрения, которая предлагалась исходной метафорой. Если, например, говорят: «Джон — не свинья», то обычно этим хотят выразить несогласие с тем предположением, что Джон неопратно ест, грубо себя ведет и т.д. Отрицание, так сказать, стремится выйти в семантическую область *за пределами* «взаимодействия» (если использовать метафору метафоры, о которой писал Блэк) «Джона» и «свиньи» — и такова в данном случае моя главная мысль; то есть в подобном случае говорят: «неверно, что Джон — свинья, что он ест неопратно» и т.д. Иными словами, отрицание в его второй интерпретации стремится превратиться в отрицание в смысле его первой интерпретации. Причина в том, что отрицанию явно не удастся проникнуть в поле взаимодействия А и Б.

В случае иронии ситуация другая. Положим, мы отрицаем ироническое высказывание «Анна — красавица» (на самом деле, Анна — совсем не красавица), говоря: «Анна — не красавица». В этом случае поражает то, что значения иронического высказывания «Анна — красавица» и его отрицания («Анна — не красавица») совершенно тождественны. Если мы отрицаем метафору, отрицание вытаскивается вовне метафорического взаимодействия понятий, имеющих в метафоре, а в результате метафорическая природа высказывания вполне может сохраниться и в отрицании. Отрицание же иронии сразу разрушает фигуральную природу высказывания, поскольку отрицание может удержаться в поле взаимодействия А и Б и, следовательно, разрушить фигуральную природу высказывания. Судя по ее относительно слабому сопротивлению отрицанию, представляется разумным заключить, что фигуральная природа иронии намного слабее, чем у метафоры.

Различия между иронией и метафорой можно проиллюстрировать примером «Джон — орел», преимущество которого для нашего обсуждения заключается в том, что оно может интерпретироваться и иронически, и метафорически. Изучая этот пример, с интересом замечаешь, что метафорические интерпретации всегда намного очевиднее иронических. Точки в выражении «А есть...» можно заменить практически

чем угодно, и все равно будет оставаться возможность придумать убедительную метафорическую интерпретацию такого высказывания. Ироническую же интерпретацию мы можем получить лишь тогда, когда противоположное тому, что мы связываем с Б в выражении «А есть Б», может быть связано с А. По сравнению с метафорой это налагает важные ограничения на то, что может вставать на место Б в иронической интерпретации. Кроме того, похоже, что в случае иронии требуется намного лучшее знание контекста и А, чем в случае метафоры. Если мы не знакомы с Анной, то даже не почувствуем иронию в высказывании «Анна — красавица» и увидим в нем лишь обычное буквальное высказывание (в случае метафоры такое бывает крайне редко). Следовательно, ирония — фигура речи для посторонних людей; поскольку метафора фокусирует внимание только на себе (а именно на крепком взаимодействии между А и Б), метафора, в отличие от иронии, способна *объединять* посторонних людей. Метафора предшествует общению или создает его, а ирония предполагает общение и питается им. Во всяком случае, приоритет метафорической интерпретации «А есть Б» перед ироническими еще раз доказывает относительную слабость иронии по сравнению с метафорой.

Рассмотрим повнимательнее это двусмысленное высказывание «Джон — орел» и выясним, что произойдет в случае отрицания. Любой разумный носитель языка поймет высказывание «Джон — *не* орел» в смысле «Джон трусоват». Если высказывание «Джон трусоват» явно противоположно высказыванию «Джон — орел», то наиболее предпочтительной интерпретацией «Джон — орел» будет, конечно, «Джон — смельчак». Опять же мы видим приоритет метафоры перед иронией и слабость взаимодействия между А и Б в ироническом высказывании. Только тогда, когда мы хотим усмотреть в высказывании «Джон — не орел» так называемое принижение (еще одна фигура речи или просто еще один вариант иронии?), ирония сохранится и в отрицании.

На основе только что отмеченных различий между метафорой и иронией мы можем свести главные характеристики иронии к следующим пяти пунктам.

1. Ирония — разновидность метафоры. Метафора — парадигматический троп (отсюда тот факт, что почти вся богатейшая современная литература по тропологии посвящена почти исключительно метафоре), тогда как ирония с ее оператором отрицания дополнительно определяет (и потому ослабляет) природу метафорического взаимодействия.

2. Хотя семантический диапазон иронии более узок и ограничен, чем у метафоры, значение иронии все же остается более смутным и более открытым, чем значение метафоры. Ироническое замечание Джонсо-

на о Болингброке «Он был святым человеком»<sup>59</sup> оставляет открытым более обширное множество семантических вариантов, чем, например, высказывание «Джон — свинья». Ирония направлена на расхождение, а метафора — на схождение. Поскольку фигуры речи создают атмосферу семантической свободы, ирония может связываться с негативной свободой, а метафора — с позитивной (если использовать политическую метафору).

3. Метафорические значения высказываний типа «А есть Б» возможны почти всегда, тогда как ироническое значение может возникать только при определенных условиях. Трудно интерпретировать «Джон — свинья» как иронию (а если мы все же захотим навязать ироническую интерпретацию, то ироническое значение возникнет только благодаря более очевидному метафорическому). Вероятно, негативный аспект этой характеристики Джона столь явно влечет отрицание иронии, что ироническое значение просто не находит достаточно пространства для собственной артикуляции. Основываясь на подобных случаях, можно, пожалуй, вывести общее правило об ограничениях, которым явно подвергается ирония: в отличие от позитивных характеристик (как, например, «Хорошо поработали!», «Вот замечательно!»), негативные характеристики (например, «Это печально») вряд ли могут быть выражены в иронических высказываниях. Негативные характеристики останутся неумолимо буквальными, как бы мы ни пытались истолковать их иронически.

4. Метафора интровертна в том смысле, что все в ней сосредоточено на том, что происходит между А и Б фигуры речи «А есть Б». Поскольку действие иронии намного больше, чем действие метафоры, зависит от того, что означают А и Б, и от того, как их конкретные значения концептуализируются в фигуре речи, можно заключить, что ирония, несомненно, более зависима от контекста и больше определена им, чем метафора. Более того, в основном именно контекст определяет, может ли фигура речи вообще передавать иронию. Иначе говоря, метафора ограничивается уровнем языка и замыкается в нем (на уровне языка размещаются значения А и Б), а ирония мобилизует неязыковой контекст, *dehors texte*. Как мы увидим в последнем разделе шестой главы, еще более верно это в случае парадокса. Различие между иронией и парадоксом состоит, однако, в том, что ирония просто апеллирует к неязыковому контексту и использует знание его, тогда как парадокс действительно заставляет нас обратиться к самой реальности и приобрести знание неязыкового контекста, которого у нас ранее не было. Парадокс выражает еще большее, чем буквальное утверждение, уважение к тому, чем на самом деле оказывается реальность. Но вернемся к различиям между иронией и ме-

<sup>59</sup> Цит. по: Booth W.C. *A Rhetoric of Irony*. P. 29.

тафорой: последняя тяготеет к закрытости (хотя в гораздо меньшей степени, чем буквальное употребление языка), а ирония открыта и предполагает интеллектуальное воздержание. Метафора нацелена на закрытие и закругление, на суммирование и заключение; ирония стремится к семантической свободе и рассеиванию.

5. Метафора и ирония по-разному работают с дистанцией. Метафора всегда начинается с того, что шокирует нас исходной дистанцией (или «семантическим отклонением») между А и Б фигурального высказывания, но, чтобы понять метафору, эта (семантическая) дистанция должна быть устранена и должно произойти некое слияние А и Б. Однако цель метафоры — в том, чтобы преобразовать эту отмену *семантической* дистанции в создание дистанции между *языком* и *реальностью*. Горизонтальная дистанция на уровне языка заменяется вертикальной дистанцией между миром и метафорической точкой зрения, с которой метафора предлагает нам видеть реальность. В метафоре язык помещается на такое расстояние от реальности, что мы получаем оптимальный обзор того, что в ней происходит. Вся интеллектуальная энергия, мобилизованная метафорой, вкладывается в создание этой дистанции, а не в проверку истинности того, что мы видим с точки зрения, предложенной метафорой. Ирония же начинается с высказывания, которое может показаться неинтересным буквальным суждением, лишенным семантической неправильности (например, «Анна — красавица»), но которое, как оказывается при ближайшем рассмотрении, если мы знаем его предмет или даже напрямую сталкиваемся с ним, обнаруживает свое скрытое значение. В отличие от метафоры, следовательно, ирония уменьшает дистанцию между языком и реальностью; она возникает только в контексте, где эта дистанция сокращена. Но в таком случае происходит обратное тому, что имеет место в метафоре, а именно остается открытым широкое многообразие значений. «Анна — красавица» или высказывание Джонсона «Он был святым человеком» говорят о том, что мы *не* должны думать, а не о том, что мы *должны* подумать. В общем, метафора начинается с сокращения (семантической) дистанции, а затем создает дистанцию между языком и миром; ирония начинается с уменьшения дистанции между языком и миром, а затем производит более или менее не контролируемое рассеивание значения. Говоря метафорически, ирония приближает язык к реальности и затем осуществляет относительно свободное рассеивание, распыление или умножение значения.

Основываясь на всем сказанном выше об иронии (в сравнении с метафорой), нам стоит перейти теперь к обсуждению так называемой романтической иронии. Ведь из всех форм иронии романтическая ирония наиболее точно соответствует пяти вышеуказанным признакам. Естественно, корректность этого наблюдения можно было бы доказать толь-

ко на основе всестороннего обсуждения всех форм иронии, выработавшихся со времен Сократа. К счастью, подобная процедура была бы столь же бесполезна, как и скучна. Если предположить, что действительно существует форма иронии, отвечающая упомянутым признакам даже больше, чем романтическая ирония, то это лишь стало бы еще более сильным аргументом в пользу моих тезисов, излагаемых в оставшейся части этого раздела.

Романтическая ирония — создание Адама Мюллера, Карла Зольгера и особенно Фридриха Шлегеля. Шлегель не ограничивает иронию отдельными высказываниями. Для него литературное произведение в целом может быть ироническим, точно так же как и отдельное ироническое высказывание: «Есть древние и современные поэмы, в которых постоянно, во всем и всюду веет божественный дух иронии»<sup>60</sup>. Шлегель настолько превозносит иронию, что она становится у него краеугольным камнем всеохватывающей эстетической теории. Он полагает, что в творческом процессе художник должен снова и снова иронизировать над собой, постоянно иронизируя в то же время над отношением между произведением искусства, с одной стороны, и реальностью — с другой. Здесь ирония выступает уже не как фигура речи, которую мы можем использовать или не использовать, а как конститутивное качество всякого произведения искусства, составляющее центр всего того, что мы должны воспринимать в нем всерьез с эстетической точки зрения.

Какова же причина столь неумеренного расширения понятия иронии? Она обнаруживается в разработанной Шлегелем философской психологии художника. Неоднократно встречающаяся в ней главная идея, лежащая в основании этой философской психологии — и это будет центральным моментом моей аргументации, — состоит в том, что, по мнению Шлегеля, художнику удается поставить себя в отношение к самому себе. Художник ставит себя в некоторое отношение к своей самости, помещает себя на ироническое расстояние от себя, и только в возникающей таким образом области напряжения он может создать произведение искусства. Эстетика Зольгера помогает лучше понять эту идею. По Зольгеру, произведение искусства — это место, где идея и реальность встречаются друг друга, ведь произведение — *материальный* объект, в котором *идея* наделяется формой. Поэтому произведение искусства, по Зольгеру, по существу иронично, ведь из этого промежуточного положения оно иронизирует и над реальностью, и над идеей<sup>61</sup>. Это разъяснение согласуется с тем, что было сказано выше о стремлении иронии приблизиться к реальности, хотя во время и по причине этого

<sup>60</sup> *Strohschneider-Kohrs I. Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung. Tübingen, 1960. S. 17.*

<sup>61</sup> *Ibid. S. 185–215.*

движения она раскрывает себя в рассеивании или распылении противоречивых значений. Значение здесь напоминает метеор, разрываемый гравитационными силами Солнца или планеты, с которыми он встречается на своем пути через Солнечную систему. Ситуация выглядит так, словно бы в разрушении самореференциальных, обманчивых структур языка гравитационными силами реальности возникало ироническое и эстетическое значение, которое подводит нас вплотную к реальности. По Шлегелю, то же самое верно и о художнике. Так же, как для Зольгера произведение искусства расположено между сферами идеального и реального, по Шлегелю, произведение искусства рождается в промежутке, который возникает, когда художник ставит себя в некое ироническое отношение к самому себе, иронически отрицая при этом оба полюса созданного таким образом отношения. И по Шлегелю и по Зольгеру, исток романтической иронии следует отнести — я цитирую Шлегеля — к «тому, что обозначает связь или разделение идеального и реального»<sup>62</sup>. Эстетическая истина, в отличие от метафоры, — это не построение значения из уже существующих «кирпичиков», а разбиение этих «кирпичиков» значения, осуществляемое тягой реальности. Метафора удаляет нас от реальности, а ирония подводит все ближе и ближе к ней, и связность значения становится жертвой этого движения (поскольку значение возникает из нашего ответа на призыв метафоры удалиться от реальности).

Шлегелю нравилось использовать слово «трансцендентальный» для характеристики усилия, которое делает художник, чтобы поставить себя в ироническое отношение к самому себе, к своей самости; значит, это понятие у Шлегеля имеет совсем не тот смысл, что у Канта или Фихте, хотя, видимо, *Wissenschaftslehre* («Наукоучение») было важным источником вдохновения для эстетики Шлегеля<sup>63</sup>. По Шлегелю, понятие «трансцендентальный» означает не условия возможности знания, а «отношение человека и художника к самому себе, которое определяется в свободе и потому связано в себе»<sup>64</sup>. В этом трансцендентальном отношении к самому себе художник может трансцендировать себя в иронии над собой, отсюда афоризм Шлегеля «Ирония — это вечный *parekbasis*<sup>65</sup>»<sup>66</sup>. В этом самотрансцендировании, иронизировании над собой, в этом *parekbasis* художник рискует собой в художественном творческом процессе, в котором ему не дано ничего, кроме головокружительной, пугающей свободы: эстетическая ирония — «это свободнейшая из вольностей

<sup>62</sup> *Strohschneider-Kohrs I. Die romantische Ironie. S. 59.*

<sup>63</sup> *Ibid. S. 18; см. также: Walser M. Selbstbewusstsein und Ironie. S. 55.*

<sup>64</sup> *Strohschneider-Kohrs I. Die romantische Ironie. S. 37.*

<sup>65</sup> *Parekbasis (др.-гр.) — отступление, отклонение, нарушение. — Примеч. пер.*

<sup>66</sup> *Цит. по: Strohschneider-Kohrs I. Die romantische Ironie. S. 20.*



[*die freyeste aller Lizenzen*], поскольку именно через эстетическую иронию можно выйти из себя; и, однако, в то же время она жестко связана законом, поскольку абсолютно необходима»<sup>67</sup>. В этом движении самотрансцендирования в свободе самость — просто отправная точка, тогда как движение трансцендирования само по себе не может завершиться, остается непредрешенным: ирония «содержит и вызывает чувство неразрешимой борьбы между решенным и нерешенным»<sup>68</sup>. Но, вопреки нашим ожиданиям, это ни в коей мере не означает, что эстетическая, ироническая свобода должна быть произвольной; Шлегель всегда подчеркивает (это решающий шаг в его довольно путаных блужданиях по дебрям оппозиций) необходимость найти равновесие противоположностей, намеренно созданных художником в самом себе. Ироническое рассеивание или дистанция, созданные художником внутри самого себя, должны в итоге приводить к балансу крайностей; к балансу или равновесию, которое Новалис обозначил двумя словами: «благоразумие» (*Besonnenheit*) и «нахождение себя» (*Sichselbstfindung*)<sup>69</sup>. Романтическая ирония — это открытие себя в постоянно расширяющемся множестве противоположностей, но при этом такое, что эти множющиеся противоположности достигают равновесия, отдающего должное и поэту, и реальности. Романтическая ирония, следовательно, — по существу, вопрос равновесия, свободного колебания, «парения» между или над крайностями, если использовать ту, столь любимую самими романтиками, метафору, которая, как мы наблюдали, прогневает Карла Шмитта столетием позже<sup>70</sup>. Итак, мы видим, как в эстетической теории Шлегеля понятия иронии, рассеивания и дистанции, то, что он понимал под трансцендентальным и, самое главное, под отношением художника к самому себе, сплелись в его понятие романтической иронии.

На романтическую иронию Гегель смотрел с величайшим презрением; его недовольство позволяет лучше понять ее, и поэтому мы должны высказать несколько комментариев по этому вопросу. Если вспомнить спекуляции Гегеля о том, как Дух движется от отрицания к отрицанию, можно было бы ожидать, что он благосклонно отнесется к романтической иронии. Но, напротив, предвосхищая Шмитта, Гегель с непоколебимой безжалостностью обвинил романтическую иронию и ее теоретиков в полном небрежении серьезностью жизни и истории:

Таков общий смысл этой гениальной, божественной иронии как той концентрации «я» в себе, для которой распались все узы и которая мо-

<sup>67</sup> Цит. по: *Ibid.* S. 22.

<sup>68</sup> Цит. по: *Ibid.* S. 25.

<sup>69</sup> *Walser M. Selbstbewusstsein und Ironie.* S. 55.

<sup>70</sup> О критике Шмиттом политического романтизма см. в гл. III наст. изд.

жет жить лишь в блаженном состоянии наслаждения собой. Эту иронию изобрел господин Фридрих фон Шлегель, и многие другие болтали вслед за ним о ней или болтают о ней вновь теперь<sup>71</sup>.

В чем же тогда заключается главное различие между романтической иронией и собственной диалектикой Гегеля? Крайне отталкивающим в романтической иронии Гегель находил то, что она как будто замораживает историческое движение диалектического отрицания в определенной точке, вместо того чтобы развиваться к новому отрицанию. Если пользоваться терминологией самого Гегеля, романтическая ирония увязла в позитивности (*Positivität*), вместо того чтобы признать историческое развитие, которое обеспечивается отрицанием (*Negativität*). Это какая-то половинчатая диалектика, и потому, с точки зрения Гегеля, она оказывается смешной пародией на его собственный метод. Иначе говоря, отрицание для Гегеля — двигатель диалектического развертывания Духа, но *как таковое* оно имеет лишь инструментальное значение. Действительное же значение — у тех различных видов содержания, которые Дух приобретает и теряет во время своего диалектического шествия сквозь историю. Поэтому для Гегеля отрицание и ирония — лишь тени по сравнению с величественным зрелищем самораскрывающегося в истории Духа, иллюзорные побочные последствия великого шествия Разума. Отрицание и ирония — просто грациозный танец рядом с твердой, «серьезной» линией постепенного самоосуществления Духа.

Именно в этом мы должны увидеть различие между диалектикой Гегеля и романтической иронией Шлегеля: там, где Гегель видит серьезность непрерывного исторического процесса, в котором отрицание имеет лишь инструментальное значение, легкомысленная романтическая ирония Шлегеля не ощущает никакого побуждения систематизировать результаты иронического отрицания в виде какой-либо умозрительной философии истории. Скажем образно: столкнувшись с альтернативой *victrix causa Diis placuit, sed victa Catoni*<sup>72</sup>, Гегель хотел бы отождествиться с богами, а Шлегель довольствовался бы ролью Катона с проигранными делами. Иными словами, Гегель обвиняет Шлегеля в нежелании двигаться в том же направлении, что и всемирная история: ведь семантическое рассеивание и умножение его романтической иронии происходит *перпендикулярно* направлению истории. А в результате, как с отвращением замечает Гегель, формируется «наглая и самодовольная позиция,

<sup>71</sup> Diese Ironie hat Herr Friedrich von Schlegel erfunden, und viele andere haben sie nachgeschwatzt oder schwatzen die von neuem wieder nach (см.: *Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Ästhetik*. Frankfurt am Main, 1986. S. 95 [*Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике* // Соч.: в 14 т. Т. 12. М., 1938. С. 70]).

<sup>72</sup> *Victrix causa Diis placuit, sed victa Catoni* (лат.) — Боги были на стороне победителей, на стороне побежденных — Катон. — *Примеч. пер.*

когда на самом деле уже не заботятся о самом вопросе, а считают себя выше него; не заботятся о самом вопросе, полагают себя за его пределами, даже занимают позицию, совершенно чуждую самому вопросу»<sup>73</sup>.

## 11. ПОЛИТИКА И РОМАНТИЧЕСКАЯ ИРОНИЯ

Несмотря на весь свой идеализм, Гегель критикует романтическую иронию во имя реализма, разумности и осмысленного действия; поэтому его критика убедит большинство из нас, ведь мы уже готовы разделить неприязнь Гегеля к бессмыслице. А ироническая свобода Шлегеля, «свободнейшая из всех вольностей», оказывается на деле пустой и безответственной свободой полного отсутствия обязательств, позицией человека, который готов отстраниться от всего, от всех практических дел. Это интеллектуальное оправдание неучастия во всем, что могло бы иметь значение для нашего мира<sup>74</sup>. Знаменитое «свободное колебание», особенно привлекательным казавшееся Шлегелю и Адаму Мюллеру, позволяло им занять позицию, бывшую, как они думали, выше и вне всех вопросов, которые решались в исторической и политической реальности их эпохи. Как понял Гегель, они пытались вынести за скобки свое время, но в результате сумели изолировать лишь самих себя. Показательный случай — ироническое предложение Мюллера прусскому правительству об издании одновременно двух журналов под его редакцией, одного горячо поддерживающего это правительство, а другого — столь же горячо его критикующего. Чего можно было ожидать от такой комедии? Как можно послужить истории или любому реальному делу, не связывая себя с той или иной партией или, как пытался сделать Мюллер, связывая себя с партиями, противостоящими друг другу?

Но как бы мы ни симпатизировали разумной позиции Гегеля, изолирующей бессмысленность романтической иронии, можно показать, что последняя не была таким уж культом бессмыслицы. Прежде всего вспомним, что возможность находиться в шлегелевском «трансцендентальном отношении» к самому себе была, как утверждал Гегель в другой работе, вероятно, самым важным открытием за всю историю человечества. Ведь в наиболее волнующем фрагменте из всех его философских произведений, в котором он излагает трагический конфликт между Сократом и афинским государством, Гегель показал, что Сократ благодаря своему непрактическому, сократическому сомнению первым занял ту самую ироническую позицию по отношению к самому себе

<sup>73</sup> Цит. по: *Walser M. Selbstbewusstsein und Ironie. S. 72.*

<sup>74</sup> *Ibid. S. 71.*

и к *Sittlichkeit*<sup>75</sup> своей эпохи, которую Шлегель рекомендовал художнику. Гегель весьма убедительно изложил, что все это обозначило новую фазу всемирной истории, поскольку своей иронией Сократ первым научил людей мыслить о себе и смотреть на себя с определенной иронической дистанции<sup>76</sup>. В контексте «Философии истории» Гегеля описание судьбы Сократа предстает самым главным, поистине решающим поворотным пунктом человеческой истории и, таким образом, столь сильным историческим и философским подтверждением спекуляций Шлегеля об иронии, какое только можно себе представить. Гегелевское изображение значимости пути Сократа для человеческой истории, конечно, нельзя считать какой-то аномалией в его системе, которой противоречили бы ее основные цели. Напротив, Гегель любил подчеркивать, и действительно подчеркивал в разной связи, что цивилизация и культура предполагают желание и способность объективировать себя, ставить себя в некоторое отношение к самому себе и тем самым также рисковать собой. Именно это отличает нас от животных, которые обычно не способны поставить Разум между собой и своими инстинктивными влечениями. Однако в этом желании объективировать себя и рискнуть собой мы можем увидеть также ключевое различие между романтической иронией и диалектической иронией Гегеля: в отличие от Гегеля, Шлегель не предлагал диалектической достоверности, величия и могущества исторического развертывания Духа в качестве успокоительного противовеса иронии над собой. Само-иронизирование романтической иронии в самом деле совершенно бездонно, и в этом можно видеть его слабость (как верно понял Гегель), но этим же оно бросает нам вызов, на который никак не может ответить диалектическая ирония Гегеля.

Духовную революцию, осуществленную Сократом, Гегель охарактеризовал следующим образом:

Так случилось, что с этого момента индивиды могли получать удовлетворение в мире идей, не привязывая себя к государству. Именно самые великие люди посвятили себя этому миру идей и потому потеряли практическую хватку. Таким образом, установилась *rhathymia* [психологическое состояние саморассеивания, которое можно связать с романтической иронией], а на основе того принципа, что именно разум определяет, что правильно, стали возникать вопросы, существуют ли боги и каковы они, что такое справедливость, что правильно и добродетельно, и т.д.<sup>77</sup>

<sup>75</sup> *Sittlichkeit* (нем.) — нравственность, мораль. — *Примеч. пер.*

<sup>76</sup> *Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte II-IV. Hamburg, 1976. S. 638-647.*

<sup>77</sup> *Ibid. S. 644.*

Именно Сократ первым придал форму этой *rhathymia*, этому непрактическому разбрасыванию или рассеиванию самого себя, открытию того, что можно вступить в отношение с самим собой. Таким образом, именно Сократ, с точки зрения Гегеля, был создателем всей цивилизации и культуры. Эта гегелевская идея связать цивилизацию (в том числе в ее истоках) со способностью отдельного человека находиться в ироническом отношении к самому себе получает дополнительное подтверждение в работе Фрейда «Неудовлетворенность культурой» (чьи гегельянские обертоны часто отмечали)<sup>78</sup>. Фрейд утверждает, что культура невротизирует нас, заставляя постоянно разочаровываться в наших глубочайших первичных влечениях: «Культура, таким образом, побеждает опасные агрессивные страсти путем их ослабления, она обезоруживает их и оставляет под наблюдением инстанции, находящейся внутри самого этого индивида, наподобие оккупационной власти в побежденном городе»<sup>79</sup>. И в этом смысле, как и предполагалось Гегелем и романтической иронией Шлегеля, внутри нас самих создается противоположность между «побежденным городом» и «оккупационной властью» в нем; напряженное отношение между ними оказывается фрейдовской, психоаналитической матрицей понимания иронии нашей души. И, так же как у Гегеля и в шлегелевской психологии художника, именно эта несчастная противоположность внутри нас самих объясняет не только наше недовольство культурой, но и то, почему часто ее наиболее отчетливо ощущают именно великие умы. Рорти заметил в макиавеллиевском духе, который у него редко встретишь, когда он пишет о том, что происходит между людьми, а не *внутри* них: «Когда Фрейд рассказал нам, что мы должны благодарить сексуальное вытеснение за причуды невротиков, которые сотворили европейскую культуру, он имел в виду именно то, что сказал»<sup>80</sup>.

Кроме того, квазигегельянское представление Фрейда об отношении между самостью и культурой (и о том, как это отношение иронически разделяет самость, восстанавливая ее против нее самой) — лишь одна из иллюстраций иронической природы психоанализа, к которой можно добавить и другие. Для начала можно просто сказать, что психоанализ есть ирония, систематизированная в виде самопознания, ведь в конечном счете весь психоанализ нацелен на то, чтобы дать человеку возмож-

<sup>78</sup> См., например, мою статью: *Ankersmit F.R. Freuds cultuurpessimisme // Cultuurpessimisme / ed. by R.A.M. Aerts, K. van Berkel. Groningen, 1996.*

<sup>79</sup> *Freud S. Civilization and Its Discontents. N.Y., 1961. P. 70, 71. [Фрейд З. По ту сторону принципа наслаждения. Я и Оно. Неудовлетворенность культурой. СПб., 1998. С. 214.]*

<sup>80</sup> *Rorty R. Philosophy as a Kind of Writing // Id. Consequences of Pragmatism. Brighton, 1982. P. 107.*

ность вступить с самим собой в иронизирующее отношение. Или, если взять более конкретный пример, вспомним о фрейдовском «действии по ошибке» (*Fehlleistung*), когда говорящий решил не допускать болезненную или непристойную мысль «в речь, а затем он совершает оговорку, то есть вопреки его воле вытесненная мысль или идея превращается в утверждение, слегка изменяя выражение разрешенных намерений, смешиваясь с ними или даже полностью занимая их место»<sup>81</sup>. Вступление в отношение с самим собой *ad oculos*<sup>82</sup> демонстрируется фрейдовским действием по ошибке.

Еще одно убедительное подтверждение романтической иронии, структурирующей наше сознание, можно найти в той роли, которую в практике психоанализа играет отрицание и которая наиболее отчетливо обнаруживает себя в том, что за подчеркнутым, явным отрицанием скорее всего скрывается утверждение, — иронию и в самом деле можно считать излюбленной фигурой речи языка души. Но, что самое важное, в рамках психоанализа психические расстройства рассматриваются как победа одной части самости над другими; например, если «оккупационная власть» из метафоры Фрейда становится слишком суровым правителем «побежденного города» и взаимодействие между ними практически прерывается, возникает невроз. Так что мы могли бы сравнить «серьезность» невротика с «романтической иронией» здорового сознания, способного войти в отношение с собой. Однако Фрейд не согласился бы с Шлегелем по вопросу психологии художника, поскольку для Фрейда, в отличие от Шлегеля, именно «серьезность» невротика, а не «романтическая ирония», характерная для здорового индивида, создала культуру.

Вернемся, однако, к нашему времени и спросим себя, какая модель лучше подходит для его понимания — диалектика Гегеля или романтическая ирония Шлегеля. Итак, Гегель или Шлегель (то есть Фукуяма или постмодернисты)? Ответить нетрудно: мы уже не верим в гегелевскую линейность исторического процесса. Сегодня нам нравится подсмеиваться над наивностью великих метанарративов, которые с таким энтузиазмом рассказывали друг другу либеральные буржуазные граждане в XIX или пролетарии в XX веке. Наши современные западноевропейские общества больше не вдохновляются желанием выполнить некое историческое, освободительное предназначение, а потому не испытывают особой симпатии к гегелевской всемирно-исторической серьезности. Эмансипированное общество — это ироническое общество. И еще важнее следующее: если мы действительно живем в эпоху непреднамеренных последствий, когда ироническое расхождение между нашими на-

<sup>81</sup> Freud S. Studienausgabe. Frankfurt am Main, 1982. Bd. 1. S. 84–85.

<sup>82</sup> Ad oculos (лат.) — наглядно, воочию. — Примеч. пер.

мерениями и результатами наших действий поражает нас весьма часто и крайне неприятно, и если мы чувствуем, что вынуждены по возможности учитывать последствия своих действий в самих этих действиях, то из всего этого рождаются картина своего рода «замораживания» гегелевской диалектики и умножение действий, сопровождаемое иронизированием над самими собой в том настоящем, в котором мы пытаемся как можно больше замедлить историческое время.

Эта история эмансипации Разума, буржуазии, пролетариата была заменена потребностью подавить историю, что объясняется нашим нынешним обязательством отвечать на вызовы, которые не допускают диалектического, исторического решения. Великие битвы человечества в прошлом требовали гегельянского развертывания во времени; наши сегодняшние битвы, напротив, требуют от нас свернуть возможные варианты будущего в настоящее — или, по крайней мере, действовать так, как если бы это было возможно. Поэтому Шлегель, а не Гегель предлагает нам наилучшую модель для понимания нашего времени. Гегель прославляет историческое время, Шлегель вместе с нами пытается аннулировать его.

А это, наконец, подводит нас к вопросу о том, какие выводы об отношении между иронией и политикой должны следовать из нашего только что проясненного предпочтения Шлегеля Гегелю. Проще всего можно ответить на этот вопрос, если выразить его в других терминах: какие концепции реальности мы могли бы приписать Гегелю и Шлегелю? Я хорошо понимаю, что это огромная тема, особенно если говорить о Гегеле. Поэтому последующие замечания не стоит воспринимать как заранее отшлифованные заготовки по истории философии. Скорее, я хотел бы сравнить две позиции по отношению к реальности и наше отношение к ней, полагая, что каждая из этих позиций все же имеет достаточное семейное сходство с аргументами Гегеля и Шлегеля, чтобы можно было оправдать привязку этих позиций к именам этих почтенных господ.

Для Гегеля реальность — по существу диалектический процесс, и разумное отношение к реальности мы можем поддерживать только в том случае, если исследуем ее с точки зрения диалектической логики. Именно эту методологическую мысль Гегель хочет сформулировать, когда в начале «Философии истории» говорит, что Разум управляет миром и что история — разумный процесс. Это, конечно, гегелевская историзированная версия стоицизма. И она означает, что мы можем получить доступ к реальности, лишь следуя, подражая, повторяя, воспроизводя и т.д. ее ироническое и диалектическое развертывание. Или, выражаясь метафорически, мы должны *отождествиться* с реальностью, обратиться в нее и исследовать ее как бы изнутри.

Позиция Шлегеля иная. Романтическая ирония Шлегеля действует перпендикулярно интеллектуальному пути Гегеля. Реальность у Шлегеля не историзирована — и особенно это можно было бы сказать о поэте или художнике. Романтическая ирония, следовательно, не представляет собой качество реальности (в отличие от гегелевской диалектики), напротив, она должна быть приписана поэту или художнику. Романтическая ирония и того рода диалектика, которую мы можем связать с ней, действуют не в реальности (как у Гегеля), а, скорее, на линии, так сказать, связывающей поэта и художника с реальностью. По Гегелю, реальность должна исследоваться изнутри путем повторения тех самых движений, которые сама реальность совершила на протяжении столетий. По Шлегелю, мы можем лишь двигаться к реальности и от нее по воображаемой линии; по его мнению, именно романтическая ирония приближает нас к реальности вплотную, хотя этот процесс все большего приближения к реальности всегда будет сопровождаться распадом значения, рассеиванием его в противоположных направлениях. У Гегеля в близости к реальности достигается как раз полнота значения.

Тогда можно прийти к выводу, что политика, видимо, находится на линии, по которой движется вперед и назад романтическая ирония Шлегеля. Иными словами, шлегелевская ирония связывает то, что близко к нам и что далеко от нас. Гегелевская концепция реальности требует, чтобы мы поддерживали или имитировали этот режим близкого и далекого, тогда как ирония Шлегеля призвана дестабилизировать его, дать свободу движения по воображаемой линии, связывающей близкое и далекое. Романтическая ирония иронизирует над различием близкого и далекого, расшатывает его. И такой иронический распад близкого и далекого действительно может способствовать лучшему пониманию современной политики. Современная политика поразительно отличается от гегелевской политики, поскольку в ней все традиционные иерархии близкого и далекого (и все, что с ними связано) стремятся обернуться своей полной противоположностью. Ироническое отрицание или дестабилизацию традиционной иерархии близкого и далекого мы находим уже на самом непосредственном, почти физическом уровне. Политики, члены королевских семей, ученые и все другие выдающиеся личности — все они стали необычайно близки нам, поскольку теперь они каждый день заходят в наши гостиные через телевидение, которое показывает все, от их личных качеств и интеллектуальных способностей до особенностей их физического облика; если, как мы видели выше, философы Просвещения в XVIII веке пытались низвести политику до уровня гостиной, то сегодня политика стала настолько услужлива, что сама низводит себя до этого масштаба.



С другой стороны, административные рубежи, отделяющие нас от этих выдающихся фигур, бесконечно расширились. В области между правителем и управляемым возникла разделившая их огромная бюрократия, которая была бы просто немыслима при *ancien régime*. Словом, то, что обычно бывало близким, теперь стало далеким, а далекое стало близким. Понятие народного суверенитета способствовало этому смещению далекого и близкого: и если сегодня все мы верим в странную выдумку, будто правит народ (хотя на самом деле он подчиняется), а правительство подчиняется (хотя на самом деле оно правит), то уже один этот факт создает фон, на котором становится возможной любая перспектива далекого и близкого. Здесь мы видим, как стоицистский режим *tertia* воздействовал на отношение между правителем и управляемым. В результате у нас больше нет шкалы, на которой можно было бы локализовать власть и авторитет: они могут находиться в любой точке линии, связывающей нас самих (или, возможно, лишь какую-то *часть* нас) с политической элитой. Подобное же наблюдение можно сделать, если смотреть с точки зрения государства. Государство тоже поняло, что в своем взаимодействии с гражданином оно должно, если использовать ту же метафору, принимать во внимание «линии», исходящие от него самого и простирающиеся до безмерных общественных глубин, а не отдельные «точки». И государство, и гражданин не имеют, так сказать, «точек приложения» на этой воображаемой линии, из которой они могли бы четко понимать и контролировать друг друга. Устойчивость, достоверность, опознаваемые точки гегелевского режима политики теперь столкнулись с иронией гладкости этой линии, а в отношениях между гражданином и государством появилась скользкая шкала. На этой шкале ни одна из сторон уже не может определить свое точное положение.

Ироническое отрицание или дестабилизацию расстояний можно наблюдать даже в глобальном масштабе, как утверждает Хассан: «Кажется, наша Земля захвачена процессом планетизации, трансгуманизации, хотя она и распадается на разнообразные секты, племена, фракции»<sup>83</sup>. В другом месте он пишет, что «в некотором смысле мы все научились быть минималистами — применительно ко времени и пространству, которые мы называем своими, — хотя земной шар и стал нашей деревней»<sup>84</sup>. Неизвестное и далекое стало известным и близким; весь мир сжался, не пощадив никого и ничего; а то, что обычно было близким и доступным, — работа, будущее наших детей, то есть, вообще говоря, определенная связь между тем, что мы делаем (или не можем сделать), и последствиями наших действий, — определяется теперь процессами глобального

<sup>83</sup> *Hassan I. The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture. Ohio, 1987. P. 94.*

<sup>84</sup> *Ibid. P. 39.*

уровня, совершенно не подвластными ни нам, ни даже национальному государству, к которому мы принадлежим. Не успев привыкнуть к этой (пост)модернистской иронии над дистанцией, мы все еще близоруки по отношению к близкому и дальнорюки по отношению к далекому (оба дефекта вызваны предыдущим режимом далекого и близкого), что мешает нам видеть многое из того, что происходит в современном мире.

Если перейти теперь от глобального уровня к его противоположности, индивидуальному уровню, то примерно то же самое можно сказать о нормах и ценностях, которые обычно структурировали нашу жизнь. Около десяти лет назад Макинтайр красноречиво обосновал и выразил общее ощущение, что в современном обществе утрачены нормы и ценности<sup>85</sup>. Его аргументация состояла в том, что нынешний «моральный словарь» представляет собой бессвязную мешанину различных несоизмеримых моральных словарей, унаследованных нами от прошлого и еще удерживающихся в настоящем. Мультикультурализм, который, похоже, стал судьбой наших западных демократий, будет еще больше способствовать подобному слиянию моральных словарей. В этом Макинтайр видел объяснение всеми оплакиваемой утраты моральной и интеллектуальной целостности, которую столь многие заметили в наших обществах. Ведь разве можно вывести из такого морального хаоса согласованный свод норм? Должен сказать, что я скорее скептически отношусь к этой якобы утрате норм и ценностей, ведь даже поверхностное знакомство с прошлым убеждает нас: то, что всегда считают утратой ценностей, обычно оказывается не более чем заменой старых ценностей новыми, которые просто не нравятся *laudatores temporis acti*<sup>86</sup>, так что последние не хотят или не способны признать их нормами. Однако важный антропологический факт состоит в том, что человек сегодня, как и всегда, остается животным, любящим нормы. Трудно было бы найти примеры человеческих обществ, которые удовлетворяла бы жизнь в нормативном вакууме. В ответ на возражение, что нацистская Германия с ее антисемитизмом дает нам очевидный пример такого общества, я хотел бы подчеркнуть, что многие люди, жившие в нацистской Германии, готовы были пожертвовать жизнью ради нацистской идеологии, точно так же как они готовы были пожертвовать жизнями евреев и тех, у кого было достаточно здравого смысла, чтобы бороться с Третьим рейхом. И это можно объяснить только нормами, принимаемыми этими людьми. Нормы не перестают быть нормами, даже если у нас есть все основания отвергать их. Никогда не следует забывать банальную, но

<sup>85</sup> MacIntyre A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. L., 1981. [Макинтайр А. *После добродетели*. М., 2000.]

<sup>86</sup> *Laudatores temporis acti* (лат.) — хвалители былых времен. — *Примеч. пер.*

при этом бесспорную истину: плохие люди, так же как хорошие, могут действовать в согласии с нормами, в которые они искренне верят.

Но, хотя я не разделяю страхов Макинтайра в связи с утратой норм и ценностей, в его рассуждении есть один момент, заслуживающий нашего внимания. Когда Макинтайр рисует мрачную картину современной нравственности, изображая ее как пустыню, усеянную руинами нормативных крепостей, в которых жили предыдущие поколения, он безусловно заставляет нас осознать серьезную проблему. Позвольте мне сформулировать ее следующим образом. Вопреки нашим представлениям (и надеждам) нормы и ценности играют роль не столько указаний, предписывающих, что дозволяется и что не дозволяется совершать в реальном человеческом действии, сколько инструмента, позволяющего держать несоизмеримые или даже противоречивые потребности на разумном расстоянии друг от друга. Главная функция норм и ценностей заключается не в том, чтобы говорить нам, что мы должны и что не должны делать, и тем самым мостить дорогу к лучшему обществу. Нужно быть неисправимым оптимистом, чтобы верить, что нормы и ценности могут когда-либо достигать столь возвышенных целей. Ведь люди, поскольку они суть животные, любящие нормы, не колеблясь согрешают против норм, которые они принимают. На самом деле нормы и ценности нужны совсем не для этого.

Нормы и ценности необходимы, поскольку они служат своего рода картой, по которой мы, почти в географическом смысле, определяем местоположение самих себя, свои желания и потребности, свои отношения с другими людьми и т.д. и устанавливаем, как все эти вещи связаны и какие могут быть последствия выбранного нами определенного направления действий. Другими словами, лишившись норм и ценностей, мы не столько станем чаще совершать аморальные поступки (вопреки мнению здравого смысла), сколько вообще потеряем способность действовать. Нормы и ценности не представляют собой правила поведения (по крайней мере не в этом их главная функция), скорее они образуют интериоризированную карту, по которой мы можем моделировать наши действия и их последствия. Таким образом они делают наши действия осмысленными, связными и до определенной степени предсказуемыми. Это не означает, что наши представления о нормах и ценностях, основанные на здравом смысле, совершенно не относятся к делу. Разумеется, я не имею в виду, что мы не вправе высказать этическое суждение о моральной карте нацистской Германии или сравнить ее с той картой, что используется в добропорядочной парламентской демократии. Я хотел лишь пояснить, как эти карты работают для нас как индивидов, и отметить далее, что те функции, которые мы обычно связываем с нормами и ценностями, на практике имеют лишь второстепенное значение.

Для нас как индивидов моральные рассуждения о том, почему мы должны делать А, а не Б, столь же бессмысленны, сколь и (в рамках метафоры карты) рассуждения о том, почему Париж ближе к Лондону, чем к Нью-Йорку. Какой разумный ответ можно было бы дать на такой вопрос, и кто вообще хотел бы его услышать? Этические споры имеют практический смысл только в случае сравнения и сопоставления моральных карт в целом; но если история нашего столетия нас чему-то и научила, то лишь тому, что такие дискуссии (получив применение за стенами гостиных) могут порождать беспримерные катастрофы. Подобным образом и моральные дискуссии о принципах распределительной справедливости тоже имели бы смысл только после того, как было бы показано их место на нашей моральной карте. Пока же этот вопрос обходят стороной, *schöne Seelen*<sup>87</sup>, участвующие в такого рода дискуссиях, напоминают картографов, которые не утруждают себя осмотром береговых линий, рек, городов и вообще всего, что они наносят на карту.

И это возвращает меня к пустыне Макинтайра, усеянной оставшимися от прошлых столетий моральными руинами. Предложенная им характеристика нашего нынешнего положения тревожит тем, что указывает на затруднительность или даже невозможность создания и впредь хороших моральных карт. У каждого морального обломка есть, так сказать, свои правила картографического проецирования, свои перечисляемые в легенде условные обозначения и т.д., и мы не только не имеем карты, с помощью которой можно было бы сравнить все имеющиеся карты, но и не всегда можем отделить одни карты от других. Так, например, преступный мир проникает в мир государства, а иногда даже в мир полиции. Можно вспомнить о том, что недавно стало известно об итальянских политиках, их связях с мафией и т.д. Слишком легко увидеть во всем этом только коррупцию и утрату политической ответственности, хотя они и несомненны. Однако мы оказались бы близорукими и наивными, если бы увидели в этом признак политической аморальности. Скорее, мы должны признать эти факты неизбежным результатом смешения разных моральных карт<sup>88</sup>. Благодаря же романтической иронии, столь распространившейся во всем нашем обществе и ставшей при этом благом для нашей современной

<sup>87</sup> *Schöne Seelen* (нем.) — прекрасные души. — *Примеч. пер.*

<sup>88</sup> Джейн Джекобс называет это смешение моральных карт «законом систематической моральной коррупции». Она замечает (полагаю, справедливо), что коррупция — не признак нравственного разложения, она порождается плохо продуманными попытками соединить различные этические системы, в частности — мораль торговли с моралью правления (см.: *Jacobs J. Systems of Survival: A Dialogue on the Moral Foundations of Commerce and Politics*. L., 1992).

демократии (как мы отметили в третьей главе), дистанция, ранее существовавшая между этими картами, может произвольно уменьшаться или, наоборот, увеличиваться, — и многие политики и чиновники заметили, насколько легко внедрить части одной моральной карты в другую. Тем более что унаследованные нами моральные карты превратились в руины, о которых говорил Макинтайр, именно потому, что утратили свою исключительность. Мы стали толерантными, мы уважаем друг друга и моральные карты друг друга, мы признаем чисто локальное значение всех моральных карт, не исключая и своих; поэтому достаточно просто соприкоснуться с людьми, живущими в мире, который структурирован иными моральными картами, чтобы начать принимать эти другие карты. И, опять же, сколько бы мы ни сожалели о смешении карт, мы должны понимать, что без такого смешения у нас не было бы демократии, которой мы сегодня располагаем. Романтическая ирония и расшатывание дистанции неизбежно приводят к смешению моральных карт. Эти неприятные социальные явления исчезнут лишь в том случае, если мы предпочтем демократию иного типа.

## 12. ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ИРОНИЯ ИРОНИИ

Но есть и еще более важное соображение. С чисто политической точки зрения самым опасным последствием смешения карт становится потеря ориентации, возрастающая неопределенность в политической сфере. Ведь без надежной моральной карты мы потеряем уверенность в разумности наших целей, перестанем понимать, как другие будут реагировать на нас и чем держится «ткань» всего общества в целом (излишне добавлять, что такого рода дезориентацию не могут исцелить социальные науки — они могут предложить лишь еще одну, дополнительную карту, углубляя в итоге нашу растерянность). Следовательно, в демократии, которая все больше соответствует модели шлегелевской романтической иронии и иронического расшатывания режима близкого и далекого, можно ожидать укрепления убежденности политиков в том, что их профессиональная жизнь напоминает движение в темной комнате и что они могут в лучшем случае лишь попытаться уклониться от ближайшего неожиданного препятствия, не особенно заботясь о том, в какую часть комнаты они тем временем входят. Очевидно, опасности, всегда связанные с предпочтением демократией стратегии уклонения, еще более усиливаются, когда моральные карты отсутствуют, и они будут пробуждать в политике склонность к уходу от ответственности путем восстановления форм прямой демократии, путем максимального устранения «эстетического зазора» между ним самим и гражданином, путем сосредоточения на ближайших, а не на долго-

временных целях. Словом, демократия приобретет все качества политического режима, чьи недостатки сегодня особенно заметны (как ни в одном другом месте западного мира) в Калифорнии, которая во многих отношениях для западного мира в целом представляет собой то же, чем была полтора столетия назад Америка для концепции демократии Токвиля.

Наконец, этот разрыв отношения близкого и далекого влечет важные последствия для отношения между государством и обществом. Здесь надо начать со следующего наблюдения. Всякое определение близкого и далекого обязательно предполагает фон (вроде стоицистского *tertium*), на котором могут наблюдаться близость и удаленность. Обычно такой фон был доступен в форме самого общества. Иначе говоря, политика требует *субстрата*, на котором она может работать, и без него политика так же немыслима, как немыслимо движение без движущейся вещи, и в качестве этого субстрата выступает общество. Оппозиции, разделяющие общество изнутри, давали политику фон, на котором действия и решения «имели значение»: эти оппозиции доставляли политику «логическое пространство», в котором он мог размещать и ориентировать свои действия. Политике нужно нечто для нее внешнее, то есть общество, чтобы определить саму себя. Самоопределение политики в отсутствие такого внешнего не имело бы смысла или было бы опасным абсурдом. С логической точки зрения, следовательно, общество первично по отношению к политике.

Однако, если высказанное выше соображение о разрыве отношения между близким и далеким правильно, то мы можем заключить, что такой разрыв ведет к расшатыванию традиционного отношения между политикой и обществом. Государство (или представитель) больше не осмеливается быть разумным и ответственным защитником представляемого; о государстве будут судить соответственно тому, как оно (или представитель) служит интересам представляемого, поскольку уже нет более или менее объективных и определенных критериев, на основании которых можно было бы делать заключения о свободе движения представителя по отношению к избирателю и о (не)зависимости представителя от этого избирателя. Ведь режим далекого и близкого как раз и определяет, до какой степени политик может или не может позволить себе определенную независимость от представляемого, до какой степени безопасно игнорировать общественное мнение ради той или иной долгосрочной цели и не быть простым почтовым ящиком для посланий избирателей. Говоря в целом, он определяет, будут ли вообще политические действия представителя различимыми, станут ли они возможным предметом суждения и оценки. Иронизирование над дистанцией между политиком и гражданином приведет, следовательно, к уничтожению

содержательного контакта избирателя и политика, служащего основой хорошо работающей демократии.

Что касается ситуации, возникающей из этого процесса, мы с самого начала хотим различить две альтернативные возможности. Первая возможность состоит в том, что политики предпочтут вернуться к тому или иному варианту прямой демократии, чтобы избежать ответственности (ведь демократия всегда подталкивает своих основных агентов к стратегии уклонения), когда нет достаточной гарантии того, что, взяв на себя ответственность, они выиграют, а не проиграют. Альтернатива заключается в том, что политика и политики отступят в автономную по отношению к гражданину сферу, что предохранит их от конфликтов с обществом. Словом, шлегелевское иронизирование над дистанцией между государством (представителем) и гражданином (представляемым) вынудит политиков либо отождествиться с представляемыми, либо полностью выйти за пределы гражданского горизонта. (Последний вариант может быть реализован путем технизации политики, путем использования в качестве «прикрытия» бюрократии или политических предписаний социологов и т.д.) Любой вариант, находящийся между двумя этими крайностями, может лишь ослабить позицию политиков в их взаимодействиях с другими политиками и с электоратом, поэтому они будут избегать таких промежуточных вариантов. Однако мы должны понимать, что в конечном счете эти альтернативы приведут к одинаковым результатам. Ведь в обоих случаях политики пытаются как можно больше скрыть политику от испытующего взгляда гражданина. В рамках первой стратегии эта цель достигается за счет полного отождествления политики с гражданами; при втором выборе политика представляется наукой, экспертами в которой могут быть только политики.

Если выразить эту мысль в эстетических терминах, используемых в данной книге, можно сказать, что в первой возможности государство и представитель мыслятся как *objet trouvé*<sup>89</sup>, в котором реальность и ее репрезентация стремятся стать неразличимыми, а во второй, находящейся на другом конце спектра, — как абстрактное искусство, правильно оценивать которое способен только знаток. В обоих случаях требования к репрезентации (которые должны формулироваться в терминах того, что признал бы репрезентацией гражданин, а не государство) обходятся. Поэтому романтическая ирония оказывается для государства и истоком, и возмездием: она определила природу и цель политической репрезентации, но в конечном счете она подрывает репрезентацию примерно в том же смысле, в каком репрезентация постепенно утратила

<sup>89</sup> *Objet trouvé* (фр.) — обретенный объект. — *Примеч. пер.*

## ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА

всякое значение в современном искусстве. Романтическая ирония — это одновременно и источник жизненной силы для демократии, и убивающий ее яд (как и *pharmakon*<sup>90</sup> у Деррида).

### ЭКСКУРС ОБ АПОЛОГЕТИЧЕСКОМ ХАРАКТЕРЕ ПОЛИТИЧЕСКОГО СПОРА ПРИ КОНСТИТУЦИОННОЙ ДЕМОКРАТИИ

#### 1. Введение

В 1661 году, за год до смерти, Паскаль написал короткое, меньше чем на четыре страницы, письмо<sup>91</sup>, которое Ауэрбах с восхищением назвал «одним из главных текстов христианской этики»<sup>92</sup>. Как мы увидим, это письмо представляет большой интерес в контексте тематики этой и предыдущей глав. Но прежде чем перейти к дальнейшему обсуждению и к самому письму, я должен упомянуть об исторических обстоятельствах, при которых оно было написано.

Став янсенистом, Паскаль оказался втянут в борьбу между иезуитами и янсенистами, которая в итоге привела к папскому постановлению (1667), потребовавшему от янсенистов подписать «формуляр веры» и тем самым отречься от своих ошибочных богословских убеждений. Это поставило янсенистов перед дилеммой, слишком известной в то столетие религиозной борьбы: они могли либо подчиниться законным властям — в данном случае и папе, и королю Франции, поскольку Людовик XIV поддерживал иезуитов, — либо остаться верными тому, что они сами считали единственно истинной верой, своим христианским обязательствам перед Богом. Хотя в письме Паскаль открыто не говорит, как янсенисты могли бы выпутаться из этой дилеммы, именно с этой целью он его и написал. И его следует читать с учетом этого обстоятельства.

#### 2. Письмо Паскаля

Паскаль решил не применять к этой дилемме обычную стратегию — указание на свой долг по отношению к Богу как на высшую обязанность христианина. Он понимал, что эта стратегия неизбежно «приватизировала» бы обсуждение и лишила бы его шанса убедить других. Вместо этого Паскаль попытался со всем своим поразительным (и иногда вы-

<sup>90</sup> *Pharmakon* (др.-гр.) — лекарство, зелье, волшебный напиток, отравы, яд. — *Примеч. пер.*

<sup>91</sup> *Pascal B. Pensées et opuscules / réd. M.L. Brunschvicg. Paris, [s. a.]. P. 244–247.*

<sup>92</sup> *Auerbach E. Über Pascals politische Theorie // Id. Vier Untersuchungen zur Geschichte der französischen Bildung. Bern, 1951. S. 65.*



зывающим у христиан недоумение)<sup>93</sup> талантом к такого рода предприятиям низвести проблему с уровня богословской спекуляции на уровень рационального обсуждения, свободного от всяких «частных» посылок, — и сумел сделать это.

Поэтому, хотя Паскаль был совершенно уверен в истинности янсенистских верований и в ложности верований своих противников-иезуитов, в своем рассуждении он предусмотрительно отказался от опоры на такого рода уверенность. Вместо этого он предпочел оформить его в виде рассуждения о том, как рационально действовать в ситуации богословского конфликта, не прибегая при этом к утверждениям об истинности собственной позиции. Таким образом, Паскаль политизировал богословский вопрос: не сама богословская истина, не то, чего ожидает от нас Бог в случае религиозной войны или преследования, а то, как рационально действовать в таких обстоятельствах, — вот какой вопрос Паскаль вынес на обсуждение<sup>94</sup>. «Внешнее» религии, подлежащее рациональному и публичному обсуждению, — это политика в чистейшем виде, что ясно подтверждается всей историей Запада. Это нетрудно понять. Ведь эта траектория от внутреннего религиозного убеждения к внешнему поведению повторяет произошедшую в эпоху Возрождения замену «вертикального» отношения к Богу «горизонтальными» социальными отношениями, которую мы обсуждали в начале этой главы и в результате которой возникли и современная политика, и современное историческое сознание. Кроме того, значение письма Паскаля можно объяснить тем фактом, что оно фокусируется именно на этой траектории.

Первый шаг в рассуждении Паскаля заключается в той мысли, что для христианина есть одно Провидение, которое творит добро и допускает зло, и опять-таки то же Провидение, просвещая некоторых из нас, может отказать в интеллектуальном свете другим. Следовательно, та самая провиденциальная сила, которая позволила нам быть правыми, может дать другим и аргументы, и физическую силу, позволяющие им навязать нам ошибочные взгляды (или попытаться сделать это). Поскольку одна и та же сила (то есть

<sup>93</sup> Конечно, в этом контексте сразу вспоминается знаменитое пари Паскаля: мы поступаем наиболее благоразумно в том случае, если делаем ставку на существование Бога. Ведь если Его не существует, то мы ничего или почти ничего не теряем. С другой стороны, если Он существует, тогда как мы решили исходить из обратного, то, как все мы знаем, нас будет ждать крайне неприятное наказание той «зарей ужасной» (говоря словами Бодлера), что последует за нашей смертью. Но, полагаю, Бог имел бы все основания быть недовольным людьми, которые решили поверить в него исключительно на основе софистики столь цинического образца.

<sup>94</sup> Пожалуй, Паскаль не случайно использовал термины *frondes* и *frondeurs* [«фронда», «фрондеры»] (*фр.*). — *Примеч. пер.*], отсылающие к политическим конфликтам 1648–1653 годов, когда говорил о янсенистах (см. примеч. 4 к его письму).

Бог) действует и в нас, и в наших противниках, мы должны признать, что имеются препятствия, воплощенные в наших противниках, нашим искренним попыткам отстоять богословскую истину.

Отсюда следует, что наше внешнее поведение (то есть можем ли мы или не можем привести себя к подобному смирению) — более верный признак нашей правоты, чем внутренние мотивы. Ведь смирение служит лучшим доказательством нашего признания богословской истины (то есть того факта, что и истина, и ложность могут проистекать от Бога), чем любой другой (всегда не вполне надежный) аргумент, который мы могли бы придумать, чтобы доказать нашу правоту. Смирение охватывает, так сказать, и ту возможность, что мы правы, и ту, что мы ошибаемся; поэтому оно наиболее успешно защищает нас от возможности (которую никогда нельзя полностью исключить) веры в ошибочный аргумент. Внутреннего убеждения достаточно только в том случае, когда мы правы, тогда как смирение покрывает и истину, и ложность.

В определенном смысле Паскаль выбирает здесь направление движения, диаметрально противоположное гораздо более известному направлению, принятому Декартом в его бескомпромиссных поисках оснований несомненной истины. Декарт оставил (общедоступную) реальность и ушел в приватное пространство внутреннего убеждения, чтобы найти там истину, тогда как Паскаль, чтобы сохранить правоту, повернулся от приватной сферы к сфере публично наблюдаемого поведения<sup>95</sup>. Поэтому при чтении письма Паскаля складывается впечатление, будто это Декарт, автор «Размышлений...», увидел в некоем аспекте или варианте публично наблюдаемого поведения основание всей истины, вместо того чтобы найти его в достоверности *cogito*. Аргумент Паскаля оказывается одним из исключительно редких в истории западной мысли примеров того, как *forum externum* и внешнее поведение наделяются правом преимущественного доступа к истине, которое обычно отдавалось *forum internum*<sup>96</sup>, убеждению и рациональной аргументации<sup>97</sup>.

Паскаль заключает свое рассуждение пронизательным психологическим объяснением того, почему, вопреки его собственному предложению,

<sup>95</sup> На этом этапе нашего рассуждения мы можем задаться вопросом, не объясняется ли разница путей, выбранных соответственно Декартом и Паскалем, незначительной асимметрией между понятиями (1) истины и (2) правоты. «Истина» безлична, тогда как «правота» сопрягает истину с совершенством человеческого существа. Первая по праву принадлежит к сфере науки, тогда как вторая больше соответствует сфере морали и политики.

<sup>96</sup> *Forum externum, forum internum* (лат.) — внешний суд, внутренний суд. — *Примеч. пер.*

<sup>97</sup> Более современный пример дает Р. Порти: *Rorty R. The Priority of Democracy to Philosophy // Id. Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers. Vol. 1. Cambridge, Eng., 1991.*

мы вслед за Декартом естественно, хотя и ошибочно склонны наделять особыми правами *forum internum*. Дело в том, пишет он, что мы верим, что призваны доказать истину, тогда как на самом деле мы призваны лишь сражаться за истину. Иными словами, наше желание победы заставляет нас путать эти две совершенно разные вещи, поскольку из нашей удовлетворенности одержанной победой мы обычно выводим объективное доказательство нашей правоты. Но это *non sequitur*<sup>98</sup>.

### 3. Политическое значение письма Паскаля

Этот поразительный образец апологетики можно перенести в область политического спора в условиях конституционной демократии. Чтобы понять это, мы должны сначала заметить, что Провидение или Бог Паскаля ставит нас (или, скорее, янсенистов, если ограничиться контекстом письма) примерно в такое же положение, в каком находится политик, имеющий дело с богиней Фортуной (чьи действия мы подробно обсуждали в начале этой главы).

Ведь в обоих случаях истина и (внутренняя) достоверность — недостаточные руководители осмысленного действия. В случае Паскаля наша твердая и самонадеянная убежденность в своей правоте (и решение вести себя соответственно) вполне может оказаться как раз признаком нашей неправоты (что и случилось, по его мнению, с иезуитами и самим папой). А макиавеллиевский государственный муж знает, что ни фактические, ни моральные истины никогда не будут достаточным основанием для навязывания своей воли богине Фортуне. Но ни в одном из этих двух случаев нельзя сделать вывод о никчемности истины. Как может настоящий христианин быть безразличным к истине о Боге и к попыткам постичь ее? Макиавеллиевский государственный деятель, в свою очередь, будет использовать все свои знания и мудрость, чтобы по возможности избежать тех неприятных непреднамеренных последствий, в которых обычно проявляется богиня Фортуна. И, опять-таки, в обоих случаях именно внешнее, публично наблюдаемое поведение берет верх над внутренними убеждениями. Если мы терпеливо преодолеваем все препятствия, поставленные на нашем пути Провидением, то это более верный знак нашего согласия с Провидением, чем тот, который мы могли бы когда-либо получить благодаря внимательному и пристальному изучению нашего *forum internum* (в соответствии с рекомендациями Декарта и его многочисленных последователей вплоть до наших дней), даже если бы мы не нашли там ничего злого или неверного. Так и для Макиавелли именно публично наблюдаемое поведение, а не намерения и убеждения, делает человека хорошим или плохим государственным деятелем. Лучшие намерения могут приводить к худшим результатам, и наоборот.

<sup>98</sup> *Non sequitur* (лат.) — не следует. — Примеч. пер.

Итак, у Макиавелли и христианнейшего янсениста, автора «Мыслей» (*Pensées*), обнаруживается больше общего, чем можно было бы подумать. Для обоих именно наше внешнее поведение оказывается в конечном счете решающим, тогда как наши убеждения и мнения сводятся к простым теням, лишенным практического интереса.

### 4. Следствия для демократии

Этот сдвиг от наших намерений, убеждений, или *forum internum*, к публично наблюдаемому поведению, или *forum externum*, предоставляет важный аргумент в пользу терпимости.

Для того чтобы понять это, следует начать с замечания, что объектами терпимости и нетерпимости всегда выступают мнения, а не люди, которые могут придерживаться подобных мнений; тогда как два взаимосвязанных понятия безразличия и обеспокоенности описывают то, что мы можем чувствовать по отношению к людям, придерживающимся мнений, которых мы не разделяем. Например, мы не могли бы терпеть мнение, что два плюс два равно пятнадцати, поскольку ошибочные мнения по таким вопросам не предполагают терпимости. Терпеть мнение, что два плюс два равно пятнадцати, значило бы подорвать надежность всей нашей арифметики; в таком случае мы уже не могли бы доверять никаким операциям с числами, которые бы нам понадобились. С другой стороны, мнение, что смертная казнь есть нечто хорошее (или дурное), — это мнение, которое мы можем терпеть, поскольку такое мнение допускает разумное обсуждение, и можно даже ожидать, что публичное обсуждение этого вопроса улучшит политическую реальность, в которой мы сегодня живем. Однако ни о чем столь серьезном, как «терпимость» или «нетерпимость», речь уже не идет, когда мы сталкиваемся с людьми, чье понимание арифметики или смертной казни расходится с нашим: ведь в таких случаях речь идет о том, можем ли мы проявлять безразличие по отношению к существованию таких людей, или же мы должны дорожить давно усвоенными основаниями для обеспокоенности присутствием таких людей в социально-политическом мире, в котором мы живем. Обобщение — вот что отличает ситуацию с людьми от ситуации с мнениями: мнения требуют, в принципе, чтобы они признавались всеми (и в таком случае мы не можем позволить себе безразличие), тогда как то, что верит один человек, не позволяет нам заключать, что верят другие (и потому безразличие не обязательно связано с большим риском). Здесь мы можем отметить даже некоторую асимметрию: ведь вполне возможно, что мнений, которых мы не потерпим, придерживаются люди, к существованию которых мы тем не менее безразличны (если это, например, люди, полагающие, что Земля плоская); с другой стороны, мы можем быть весьма обеспокоены и совершенно не безразличны к существованию людей, приверженных мнениям, которые

мы тем не менее терпим (так обычно бывает в случае политического спора). Режим терпимости/нетерпимости подчиняется логике, отличной от логики режима безразличия/обеспокоенности.

Эти рассуждения полностью согласуются с аргументацией в письме Паскаля. Ведь не может быть сомнений в том, что Паскаль ни при каких обстоятельствах не был бы готов терпеть мнения своих противников-иезуитов, и он безусловно не рассчитывал, что иезуиты будут готовы терпеть мнения янсенистов. Паскаль стремился обсуждать богословские вопросы с той же бескомпромиссной логикой и рациональностью, какую он применял к математике; тем самым эти вопросы недвусмысленно выводились за рамки того, что ошибочно, но может быть терпимо. Но, как совершенно ясно показывает Паскаль, терпимость просто не представляет собой проблему: мы должны избегать смешения вопроса об истине и лжи (и терпимости и нетерпимости) с совершенно иным вопросом публичного, внешнего поведения (и безразличия и обеспокоенности), и мы должны понять, что поведение может претендовать на несомненность, какой никогда не дадут нам обсуждения истинности и ложности (богословских) мнений. Ведь когда мы ведем себя так, как если бы мы никогда не могли исключить возможность того, что мы можем ошибаться (что парадигматически выражается в нашем признании той истины, что даже обеспокоенность никогда не может приводить к нетерпимости), наше поведение больше имеет право на истинность, чем в том случае, если бы мы решили иначе, поскольку в данном случае оно охватывает и ситуацию, в которой мы правы, и ситуацию, в которой мы оказались бы неправы. В каком-то смысле эта стратегия почти повторяет знаменитое пари Паскаля: ставить на существование Бога — лучший из имеющихся у нас вариантов, когда нам надо выбрать, существует ли Он или не существует; и эта ставка выводит нас на метауровень по отношению к объектному уровню истинности и ложности утверждения, что Бог существует. В обоих случаях Паскаль весьма убедительно рекомендует нам занять метапозицию, которая позволит получить лучшее от двух миров (истинности и ложности).

Следующий момент — ключевой. Все это *тоже* аргумент, который в своем качестве аргумента может быть ошибочным. Возможно, он и ошибочен; но даже его ложность не имеет уже никакого значения, если принять в расчет следующее. Мы не должны полагаться на сам аргумент (его истинность) и ставить силу нашей позиции в зависимость от *его* истинности или ложности. Напротив, мы должны сказать: «Если аргумент верен, отсюда следует, что наша правота или неправота зависит от нашего внешнего поведения (от того, выражает ли или не выражает наше поведение признание того, что мы можем быть правы или ошибаться)». Это суждение и достаточно, и истинно. Оно достаточно, поскольку любой, кто его признает, уже не может сомневаться в превосходстве претензий на истинность со сторо-

ны внешнего поведения над такими же претензиями рациональной аргументации. И оно истинно, поскольку никто не мог бы усомниться в нем, — ведь высказывание, что если суждение верно, то оно верно, само по себе (мета)истина, независимая от истинности рассматриваемого суждения. Итак, Паскаль, по существу, заключил в скобки вопросы истинности и ложности, перейдя на (мета)уровень внешнего поведения, точнее говоря, к поведению, выражающему заключение в скобки вопросов истинности и ложности, а затем показав, что такое поведение всегда будет иметь больше оснований претендовать на истинность, чем любое возможное мнение, сколь бы сильными доводами в пользу этого мнения мы ни располагали. Следовательно, предельно не-картезианская мысль Паскаля состоит в том, что в нашем внешнем поведении мы должны видеть больший потенциал истинности и мудрости, чем в каких бы то ни было убеждениях, к которым нас склоняют рациональные аргументы.

Солнце истины освещает наше поведение, а наши (истинные и ложные) мнения — просто тени нашего поведения, отбрасываемые под солнцем истины.

В этом смысле аргументация Паскаля предполагает удивительно последовательную либеральную позицию по вопросу о том, как мы должны относиться к людям, убеждения и верования которых отличаются от наших. Наша недостаточная терпимость к мнениям, которые мы отвергаем, должна вызывать в нас сильное побуждение к доказательству их ложности (тогда как мы не испытываем такого побуждения по отношению к ошибочным мнениям, которые мы терпим), однако это побуждение никак не может поощрять нетерпимость по отношению к людям, которые придерживаются таких нетерпимых для нас мнений. *Люди* должны всегда терпеть друг друга, и только *мнения* при определенных обстоятельствах мы можем решить не терпеть. Как заметил Паскаль в своем письме, наша обязанность — бороться за правильные мнения, а не добиваться триумфа над людьми<sup>99</sup>.

Преимущество анализа Паскаля по сравнению с более традиционным обсуждением терпимости состоит в том, что ему удастся совместить твердую и непоколебимую приверженность истине<sup>100</sup> с принятием существо-

<sup>99</sup> Mais quoi! on agit comme si on avait mission pour faire thionpher la vérité, au lieu que nous n'avons mission que pour combattre pour ell («Но что же это! Люди поступают так, словно бы их задача — привести истину к полной победе, тогда как на самом деле наша единственная задача — сражаться за нее») (см.: *Pascal B. Pensées et opuscules*. P. 246).

<sup>100</sup> В этом смысле позиция Паскаля предпочтительнее той, что отстаивает Рорти в замечательном в других отношениях очерке «Приоритет демократии перед философией». Ведь в этноцентрическом релятивизме Рорти истина приносится в жертву терпимости, и только аргумент, подобный аргументу Паскаля, дает нам лучшее из двух миров, позволяя нам быть одновременно твердыми служителями истины и неутомимыми апостолами терпимости (в обычном смысле этого слова).

вания людей, придерживающихся убеждений, которые мы не могли бы разделить.

Очевидно, это позволяет решить главную проблему политики французской Реставрации, которую мы обсуждали в предыдущей главе (и, следовательно, здесь мы можем усмотреть наследство, оставленное христианством представительной демократии). Напомним, что эта проблема требовала от политиков Реставрации примирить внешне непримиримые позиции, то есть идеологии *ancien régime* и Революции. Именно эту внутренне противоречивую цель поставила перед собой политика Реставрации (цель, которую в истории континентальных демократий приходилось осуществлять снова и снова). Мы говорим здесь о том, как примирить непримиримые позиции, или о внутренне противоречивых целях, потому что в этих случаях действительно несовместимые претензии на политическую «истину» вступили в открытое смертельное противоборство друг с другом (как и в случае изображаемого Паскалем конфликта между иезуитами и янсенистами). Ведь как можно было бы примирить *ancien régime* с Революцией или, ближе к концу XIX века, капитал с трудом, не предавая саму суть этих политических позиций?

Однако аргумент Паскаля показывает, что существует решение проблемы политики Реставрации, при котором мы не должны отказываться от нашей любви к истине, от приверженности ей и становиться беспринципными оппортунистами. И это решение заключается в переносе ударения с наших внутренних идеологических убеждений на внешнее поведение. Разрыв связей между убеждением и поведением и, главное, признание преимущества второго над первым позволили сторонникам идеологии Революции мирно сосуществовать со сторонниками идеологии *ancien régime*, и наоборот.

### 5. Конституционализм

Разделение публичного поведения и внутреннего убеждения нашло отражение в различии между конституцией страны и политической идеологией.

Это различие не аналогично различию формы и содержания — как если бы конституция давала нам форму, обеспечивающую возможность прийти к согласию по проблемам актуального политического содержания. Разведение Паскалем публичного поведения и внутреннего убеждения приводит к аналогичному разъединению конституции и формы, с одной стороны, и истины и политического убеждения, с другой. Истина и убеждение не играют никакой роли в области публичного поведения; их область — область внутреннего политического убеждения, хотя там они определяют все.

Политический спор совершенно не похож на научный спор, где мы не можем позволить себе терпеть отклоняющиеся или ошибочные мнения; однако такая терпимость есть отправная точка и предпосылка всякой

политики. В отличие от научного спора, политический спор нацелен не на консенсус, а на компромисс. В политическом споре мы обычно не пытаемся убедить друг друга в своей правоте и доказать противнику его неправоту (хотя, конечно, когда обсуждаются мелкие и второстепенные проблемы, политический спор может принимать иногда и такую форму); скорее, основываясь на знании того, за что выступают различные политические партии и их политики, мы стараемся выработать *juste milieu*, которую могут посчитать разумным компромиссом все заинтересованные партии. И мы заменяем консенсус компромиссом не потому, что, как часто утверждают, в политических вопросах невозможна окончательная истина и по этой причине мы должны либерально и толерантно соглашаться с существованием множества конфликтующих мнений. Вопреки этому вырожденному и ошибочному агностицизму мы должны понимать: для политики нет ничего опаснее убеждения, что рациональная аргументация не способна помочь в определении истинности политических мнений. Однако мы должны быть либеральными и толерантными, поскольку в политическом споре мы избегаем смотреть на политические мнения с точки зрения истинности (и Паскаль научил нас этому).

В соответствии с этим конституция страны, понимаемая как набор правил<sup>101</sup>, применяемых для достижения политических решений, не представляет собой инструмент открытия истины или правдоподобия политических мнений, поскольку эта задача принадлежит исключительно к области политической идеологии или политической философии. Конституция не есть *tertium comparationis* (в смысле, принятом в этой книге), позволяющий нам установить, что общего может быть у противоположных политических принципов и на каком фоне они сделались бы сравнимыми. В действительности роль конституции прямо противоположна: набор конституционных правил, одинаковых для всех участников политического спора, используется ими для возможно большего удаления от того, что они еще могут признавать (своей) политической истиной, до тех пор пока это основание для будущего компромисса наконец не распадется. Если мы на мгновение позволим себе использовать незаконное выражение «политическая истина» для обозначения того, что разделяется всеми, то конституционный политический спор — не движение к истине, а, напротив, движение от истины. Конституционные правила публично наблюдаемого поведения позволяют политикам до-

<sup>101</sup> Я пренебрегаю здесь несколькими другими значениями, какие могут иметь термины «конституция» и «конституционализм», и понимаю под конституцией формальные правила, принятые политическим сообществом для выработки политических решений. Подробный перечень различных, хотя и тесно связанных друг с другом значений термина «конституция» см.: International Encyclopedia of the Social Sciences / ed. by D.L. Sills. N.Y., 1972. Vol. 3. P. 318 ff.



#### IV. Политика и ирония

стигать креативного в политическом отношении компромисса, даже если нет почти ничего, на чем они могли бы сойтись, не дискредитируя понятия (политической) истины.

Таким образом, апологетика Паскаля учит конституционную демократию быть готовой к компромиссу и к тому, как избежать опасности деспотической нетерпимости к людям (в случае неготовности к компромиссу) и, кроме того, двойной опасности — лицемерного заигрывания с политической истиной и убеждением и полного безразличия к ним (в случае готовности к компромиссу).

# V. Политика и метафора

## 1. ВВЕДЕНИЕ

Пожалуй, нет области более богатой метафорами, чем политическая теория. Платон, которого часто считают первым в истории политическим философом, использовал множество метафор в своих «Государстве» и «Законах». Не менее метафоричны книги, написанные в золотой век западной политической философии. Гоббс, Локк, Руссо и многие другие — все они основывали политический порядок на первоначальном договоре или контракте, который заключили члены этого порядка. Часто они допускали, что такой контракт есть лишь исторический вымысел; но это не имело значения, пока идея первоначального договора могла служить метафорой, с помощью которой можно было анализировать легальность существующего политического порядка. Особенно изобилуют метафорами политические работы Томаса Гоббса<sup>1</sup>, этого яростного противника метафор. Ведь разве понятие «политическое тело» (the body politic) — не органицистская метафора, используемая в этом качестве повсюду в работах Гоббса? Можно ли считать республику, Государство, «искусственного человека» (еще одна метафора), составляющего предмет книги Гоббса, тем самым чудовищем, которого Иов и Давид Псалмопевец называют Левиафаном? Если вернуться к нашему времени, то нас поражает сила метафоры Фуко «капилляры власти» или метафоры Ролза «занавес неведения», за которым формируется наше понимание справедливого общества. Что самое главное, в этих случаях даже поверхностное знакомство с функционированием этих политических метафор заставляет нас признать, что они не просто касаются поверхности, но составляют сущность политических теорий, в рамках которых они предлагаются. Метафора — не просто украшение или дидактический инструмент: само убеждение, приносимое аргументацией, зависит от явного или неявного принятия используемой метафоры. Если метафора устраняется, аргументация политического философа вырождается в бессмысленный хаос<sup>2</sup>. Метафора — это сердце, перекачивающее кровь политической философии.

<sup>1</sup> Гоббс выявляет четыре «злоупотребления» речью, второе из которых — метафора; см.: *Hobbes T. Leviathan*. N.Y., 1970. (Everyman's Library.) P. 1. [Гоббс Т. Левиафан // Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 23.]

<sup>2</sup> Такое понимание роли метафоры в научном дискурсе поддерживается в книге: *McCloskey D. The Rhetoric of Economics*. Madison, 1985.

Однако политические философы лишь изредка и лишь с недавних пор готовы признать метафорическую природу своего занятия. Собственно, одной из главных целей этого очерка будет разъяснение того, как и почему «метафорическая» точка зрения противоречит универсалистским посылкам почти всей политической теории. Но, справедливости ради, я должен начать с перечисления немногих исключений из общего и традиционного осуждения метафоры политическими философами. Когда Уильям Коннолли использует предложенную У.Б. Голли идею так называемых существенно спорных понятий для анализа политических понятий «демократия» и «государство» и подчеркивает, что такие понятия нацелены на «описание ситуации с точки зрения определенных интересов, целей или стандартов»<sup>3</sup>, он уже подходит вплотную к признанию центральной роли, какую играет политическая метафора. Ведь «существенно спорные понятия» Голли и метафору разделяет лишь маленький шаг. Общее для «существенно спорного понятия» и метафоры — сдвиг от описания или обозначения к «видению как».

Еще более отчетлива позиция Теренса Болла в его книге о политическом дискурсе<sup>4</sup>. В отличие от Коннолли, Болл без всяких колебаний подчеркивает метафорический характер «существенно спорных понятий» Голли, если они используются в политическом контексте. Кроме того, с помощью нескольких удачных примеров Болл объясняет, почему метафора — действительно необходимый инструмент для политического философа. Политические философы призваны иметь дело с новыми ситуациями, возникшими в политической реальности, и они могут делать это благодаря семантической новизне, столь часто приписываемой метафорам. Новизна политической проблемы находит свой лингвистический эквивалент в новизне, характерной для метафоры. Поэтому основное место у Болла занимает понятие «концептуально-политического» изменения. Прояснить ситуацию поможет пример. Болл показывает, как политические философы XVII века, в частности Гоббс, метафорически использовали галилеевское понятие механической силы: политическую власть, как и ее следствия, они понимали в соответствии с галилеевским законом инерции<sup>5</sup>. И, если рассмотреть более конкретный пример, когда в XVIII веке в разных европейских странах стали формироваться политические партии, те, кто приветствовал их появление, искали теоретическое обоснование для этого нового типа политической ассоциации. Одна из наиболее успешных стратегий заключалась в замене старого

<sup>3</sup> *Connolly W.E. Essentially Contested Concepts in Politics // Id. The Terms of Political Discourse. Oxford, 1983. P. 23.*

<sup>4</sup> *Ball T. Transforming Political Discourse. Oxford, 1988.*

<sup>5</sup> *Ibid. P. 83 ff. Похожая идея составляет главный тезис Т. Спрагенса: Spragens T. The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes. Lexington, 1973.*

слова «фракция» термином «партия». Первоначально слово «партия» (party, «сторона») было связано исключительно с юридической сферой. Другими словами, неприятные коннотации терминов «фракция» и «фракционность» были нейтрализованы путем неявного метафорического сравнения политической ассоциации с партией, поскольку последняя была уже известна благодаря вполне уважаемой и признанной юридической сфере<sup>6</sup>. Таким образом метафора позволила политическим философам объяснить важный новый политический феномен.

Итак, Коннолли скорее подразумевает, нежели признает метафорическую сторону политической теории, тогда как Теренс Болл использует признание этого метафорического измерения для лучшего понимания политического дискурса и его изменений в течение столетий. Третий шаг сделал Джеймс Бойд Уайт. Согласно Уайту, признание метафорической составляющей политической теории не просто позволяет нам лучше понимать политику. Оно должно также иметь последствия для самой актуальной политической практики. Уайт, как юрист, иллюстрирует свой тезис примером из области законодательства. Статуты, инструкции и законы не служат (по крайней мере, в первую очередь) правилами поведения граждан; скорее, они «определяют набор тем, парадигм или метафор, задающих рамки для осмысления социального действия»<sup>7</sup>. Иными словами, закон или статут есть парадигма или метафора, в свете которых мы стараемся понять взаимодействия между гражданином и гражданином или между гражданином и государством. Значит, законодательство не должно иметь целью «воплощение неких априорных принципов справедливости (распределительной), а должно принимать во внимание, сколько пространства оно оставляет чиновнику и гражданину, чтобы каждый из них сказал то, что можно сказать разумного, с его точки зрения, о взаимодействии <...>, в котором оба они участвуют»<sup>8</sup>.

В этом случае метафора поистине становится нормативным выбором для законодательства. Согласие использовать метафору привело бы к серьезным последствиям для целей и природы законодательства. Оно потребовало бы, чтобы законодатель гарантировал отражение в формулировке закона или статута всего того, что стороны неизменно желали бы включить в истории, которые они рассказывают о своем деле.

<sup>6</sup> Ball T. *Transforming Political Discourse*. Oxford, 1988.

<sup>7</sup> White J.B. *Rhetoric and Law: The Arts of Cultural and Communal Life // The Rhetoric of the Human Sciences* / ed. by J.S. Nelson, A. Megill, D.N. McCloskey. Madison, 1987. P. 310. См. также: White J.B. *Heracles' Bow: Essays on the Rhetoric and Poetics of the Law*. Madison, 1985. Chap. 2.

<sup>8</sup> White J.B. *Rhetoric and Law*. P. 316.

И наоборот, то, что они систематически исключают, руководствуясь своими метафорическими точками зрения, не должно допускаться в закон и в его применение. Полагаю, это привело бы к «демократизации» закона и создало бы правовую систему, имеющую больше общего с арбитражем, чем с существующими правовыми процедурами. Точнее говоря, это означало бы конец доминирующей роли государства как независимого деятеля в правовой процедуре: ведь государство в большинстве случаев воплощает точку зрения, которая совершенно чужда сторонам тяжбы. Так, по крайней мере, может казаться.

Рассматривая эти позиции Коннолли, Болла и Уайта, мы приходим к выводу, что некоторые политические философы сегодня склонны признавать метафорическую сторону политической философии, однако пока нет согласия относительно того, какую роль метафора играет или должна играть. И еще больше расхождений во мнениях о месте метафоры в политической теории. В такой ситуации, когда мало что кажется достоверным или общепринятым, полезно начать все заново.

## 2. КОРАБЛЬ ГОСУДАРСТВА У ПЛАТОНА

Начать с самого начала, если мы хотим начать все заново, — неплохая стратегия. Поэтому давайте вернемся к политическим работам Платона и посмотрим, какие метафоры он использует и какова их роль в его произведениях. Как и вообще у Платона, его политическая философия чрезвычайно богата метафорами. (Платон, заклятый враг риторики, — главный конкурент Гоббса с точки зрения сочетания широкого использования метафор с их безоговорочным осуждением.) В том же случае, когда Платон приступает к обсуждению идеального государства, пути осуществления такого государства и роли государственного деятеля, его опора на метафору начинает определять даже содержание его аргументации. Тенденции в его политической мысли, которые он сам, возможно, не всегда даже полностью осознавал, становятся явными, если сосредоточиться на используемых им метафорах. Когда он рассуждает о правителе и его обязанностях по отношению к государству, смысл его политической философии наиболее отчетливо передается используемыми им метафорами и их общим, объединяющим элементом. В данном случае это метафоры правителя как художника (который должен начать с чистого холста), строителя, ремесленника, сапожника, врача и плотника. Общим для всех этих метафор становится предположение, что правитель должен обладать специальным знанием (умением, искусством — *technē*), которого у большинства

людей нет<sup>9</sup>. Это очевидным образом согласуется со всеми элитистскими тенденциями политической философии Платона. Наиболее четко этот вектор выражен в платоновской метафоре государства как корабля, ведомого кормчим — государственным деятелем, правителем. Приведенная метафора еще больше подчеркивает необходимость специального знания, чем те, которые я упомянул чуть выше, поскольку, в отличие от художника, сапожника и т.д., кормчий действительно управляет судьбой ближних, чьи жизнь и безопасность зависят от его владения искусством мореплавания. Поскольку эта метафора государства как корабля представляется наиболее удачной и содержательной с точки зрения Платона, она будет находиться в центре моего внимания не только в этом разделе, но и во всей главе.

Метафора Платона раздражала многих современных комментаторов. Так, Майкл Уолцер возмущается ее технократическим подтекстом, а также предполагаемым ею невниманием к взаимодействиям между правителем и управляемыми: в метафоре Платона кормчий не интересуется желаниями команды и пассажиров, если у них вообще есть желания<sup>10</sup>. В том же духе и Бамбру сожалел, что обычно место назначения определяется пассажирами или владельцем корабля, тогда как Платон, похоже, возлагает эту важнейшую задачу на кормчего. Искусство мореплавания, которым владеет кормчий, явно дает ему право выбирать и пункт назначения корабля, и это характерно для Платона, который с такой легкостью переходит от *technē* к цели<sup>11</sup>.

Конечно, технократические моменты метафоры Платона до некоторой степени вредят ей, и, безусловно, они расходятся с нашим современным демократическим представлением о государстве и его отношении к гражданину. Однако у метафоры Платона есть другая, причем более важная сторона, которая все еще сочетается с тем, как мы обычно понимаем государство и в наши дни, а также с самой сущностью того, как государство всегда воспринималось в западной политической традиции. Я имею в виду тот простой, но решающий факт, что метафора Платона предлагает нам воспринимать государство как некую целостную сущ-

<sup>9</sup> Если мы хотим понять политическую теорию Платона, то, по мнению Клоско, «правильный взгляд состоит в том, что царю-философу дана цель, к которой надо стремиться, тогда как его политическая задача заключается в разработке подходящих средств» (Klosko G. *The Development of Plato's Political Philosophy*. N.Y., 1986. P. 171). Луи полагает, что Платон нашел метафору государства как корабля в трагедии Эсхила «Семеро против Фив» (см.: *Louis P. Les Métaphores de Platon*. Rennes, 1945. P. 155, 156).

<sup>10</sup> *Walzer M. Spheres of Justice*. N.Y., 1983. P. 284–287.

<sup>11</sup> «Он [Платон] умалчивает о том факте, что в политике, как и в море, теоретические познания и практические навыки навигатора вступают в игру после того, как принято решение о пункте назначения» (*Bambrough R. Plato's Political Analogies // Philosophy, Politics and Society / ed. by P. Laslett*. P. 105).

ность, которая может и должна быть ведома в правильном направлении компетентным и ответственным государственным деятелем<sup>12</sup>. Не думаю, что критики Платона, такие как Уолцер или Бамбру, хотели бы оспорить *эту* элемент метафоры. Как мы увидим, такого рода интуиция стоит за большей частью западной политической традиции. Если отказаться от этой интуиции, значительные части этой традиции потеряют смысл и практическое значение.

Мы должны быть благодарны В.И. Виттевену, который привлек наше внимание к указанному факту. В своем вступительном очерке к книге, посвященной метафоре Платона, Виттевен дал компетентное и убедительное объяснение того, как сложности современного правления и бюрократии, а также (не)эффективность правительственной политики можно плодотворно анализировать с точки зрения, заданной платоновской метафорой государства как корабля<sup>13</sup>. Виттевен явно имеет в виду, что именно потому, что метафора Платона всегда была скрытой посылкой для большей части западной политической теории, практики и науки, она образует идеальный фон, позволяющий лучше понять проблемы, которые решаются в этих областях. Ведь коль скоро мы говорим, что государство обязано решать социальные и политические проблемы и стремиться к лучшему и более справедливому обществу, независимо от того, как мы определяем социальный прогресс, то мы уже неизбежно предполагаем, что государство напоминает корабль, который может взять определенный курс. Уже на этом, раннем этапе нашего рассуждения мы можем сделать важный вывод. Если сегодня мы сталкиваемся со странными и обескураживающими препятствиями на пути к лучшему, более справедливому обществу, это не обязательно означает, что нашего технократического знания недостаточно или что мы должны обратиться к совершенно не практическим трактатам немецких философов, посвященным так называемой практической философии, или что правительственные агентства стали слишком неповоротливы для эффективной деятельности. Это может означать

<sup>12</sup> Здесь есть трудность, которую нельзя не отметить. Она становится наиболее отчетливой благодаря Виттевену, объясняющему метафору Платона следующим образом: «При данном подходе агентом, выступающим в роли рулевого, является “государство”, а кораблем, который он ведет, — “гражданское общество”» (*Witteveen W.J. Dokteren aan het schip van staat // Het schip van staat / ed. by M.A.P. Bovens, W.J. Witteveen. Zwolle, 1985. P. 25*). Платон, конечно, не делал различия между государством и гражданским обществом. Поэтому мы должны с осторожностью применять метафору Платона к нашему времени. Бамбру явно пользуется метафорой Платона, поскольку она предполагает, что государство (или гражданское общество) — ведомый (см.: *Bambrough R. Plato's Political Analogies. P. 105*).

<sup>13</sup> В своей полезной статье Ван Гунстерен рассматривает влияние метафоры Платона на наше представление о способности государства учиться на политическом опыте (см.: *Gunsteren H.R. van. Het leervermogen van de overheid // Het schip van staat. Zwolle, 1985*).

скорее, что что-то не так с метафорическим фоном, на котором обычно определялась политика в западной традиции.

Ввиду задач, которые я собираюсь решать в оставшейся части этой главы, необходимо разбить метафору Платона на отдельные части. Как мы видели, это сложная метафора и плодотворно работать с ней можно, если только изучать ее составные элементы по отдельности. Это довольно рискованная процедура, поскольку метафоры часто утрачиваются, если их разнимают на части. Однако, я думаю, мы не нанесем серьезного урона платоновской метафоре, если выделим в ней три следующих элемента. Во-первых, метафора предполагает, что корабль государства должен следовать определенным курсом к определенной цели, в данном случае, очевидно, к идеальному государству Платона. Действительно ли идеальное государство — достижимая цель, зависит ли оно от внезапного явления политической истины или же, как предположила Джулия Аннас, служит скорее компасом для существующих государств — в данной связи это совершенно не важно<sup>14</sup>. Во-вторых, отделяя рулевого и от корабля, и от команды, метафора предполагает дистанцию между центром принятия решений и народом, ради которого и от имени которого эти решения принимаются. В идеальном государстве Платона эта дистанция находит выражение в том, что *phylakes*<sup>15</sup> отделены от других классов в государстве, однако обычно понятие дистанции не подчеркивается с помощью таких радикальных социальных разделений. Я хочу лишь зафиксировать, что должны быть какое-то место, позиция или точка зрения, отделенные от остального корабля или государства и позволяющие кормчему или правителю принимать решения о курсе, которым будет следовать корабль. Без понятия дистанции в той или иной форме вся метафора превращается в абсурд. В-третьих, подобно кораблю, государство должно обладать определенной *связностью* или *единством*: невозможно управлять грудой брусьев, канатов и парусов. Сам Платон обычно совершенно отчетливо высказывался о единстве государства. Он считал единство главным свойством полиса<sup>16</sup> и даже сравнивал идеальное государство с отдельным человеком, что, безусловно, предполагает очень высокую степень интегрированности<sup>17</sup>.

Теперь я могу в общих чертах описать то, что собираюсь сделать в этой главе. Прежде всего, я надеюсь продемонстрировать убедительность метафоры Платона, поскольку она предполагает три только что

<sup>14</sup> Annas J. An Introduction to Plato's Republic. Oxford, 1981. P. 179.

<sup>15</sup> Phylakes (др.-греч.) — стражи. — Примеч. пер.

<sup>16</sup> Annas J. An Introduction to Plato's Republic. P. 103–104.

<sup>17</sup> Ibid. P. 179.



упомянутые идеи — цели, дистанции и единства. Мой аргумент будет, вообще говоря, заключаться в том, что политическое действие метафорично и что оно как таковое предполагает признание трех этих понятий. Следовательно, моя аргументация будет в каком-то смысле не прямой. Вместо того чтобы начать с метафоры Платона и показать ее пригодность, я начну с политического действия и попытаюсь дедуцировать платоновскую метафору, показывая, что универсум политического действия определяется тремя измерениями — цели, дистанции и единства. Я надеюсь объяснить далее, почему метафорическую природу политической теории и практики так часто и так упорно игнорировали. Достигнув этого этапа, мое рассуждение пойдет в ином, по видимости даже противоположном направлении: я рассмотрю соображения, которые, кажется, говорят против метафоры Платона. Такие соображения находят подтверждение в изменяющихся границах политического в современном политическом порядке. Эти изменяющиеся границы серьезно уменьшают пространство, остающееся для трех понятий цели, дистанции и единства, которые мы связали с платоновской метафорой. Это заставляет нас задаться вопросом о том, какими могли бы быть политика без метафоры и государство, которое уже невозможно сравнить с кораблем. Как мы увидим в конце этой главы, ответ на наш вопрос подсказывает японская политика.

Я хорошо понимаю, что принимаюсь за довольно серьезную проблему. Но я считаю неправильным избегать серьезных проблем, как привыкли поступать многие современные философы. Я думаю, что если есть такая вещь, как философская истина, которая достойна усилий философа, то истина должна быть, говоря метафорически, довольно большой вещью, и лучше искать ее, исследуя большие проблемы. Однако и процедуры, и топология почти всей современной философии питаются, видимо, противоположной интуицией: истина представляется ей скорее в высшей степени неуловимой вещью, которая предпочитает прятаться в самых укромных и невероятных местах. Такой подход можно сравнить с поисками слонов под микроскопом. По моему мнению, подобный минималистский подход оставляет политической философии меньше шансов на выживание, чем любой другой философской дисциплине. Я надеюсь, что эта глава будет, помимо прочего, аргументом, поддерживающим данное убеждение.

### 3. ДЕДУКЦИЯ МЕТАФОРЫ ПЛАТОНА

«Ведь у всех нас, — написала Джордж Элиот в романе “Мидлмарч“, — мысли вплетены в метафоры, и мы неизбежно действуем под их

диктовку»<sup>18</sup>. Если мы хотим понять метафорическое основание действия, особенно политического, лучше всего начать с так называемой генеративной метафоры Дональда Шена. В политическом действии мы должны различать, пишет Шен, постановку проблемы и решение проблемы, причем приоритет он отдает постановке проблемы. В конце концов, мы действуем не в пустоте, а всегда на основе более или менее ясно-го понимания ситуации, которую хотим улучшить; решение проблемы, таким образом, логически зависит от ее постановки. Согласно Шену, постановка проблемы заключается в основном в нахождении подходящей метафоры. «Моя мысль здесь состоит не в том, — пишет он, — что мы *должны* думать метафорически о проблемах социальной политики, а в том, что мы уже *думаем* о них, используя определенные всюду проникающие генеративные метафоры»<sup>19</sup>. Шен предлагает термин «генеративная метафора», поскольку такого рода метафора «порождает новые восприятия и изобретения»<sup>20</sup>.

Два предложения по переустройству зоны трущоб могут послужить иллюстрацией к понятию генеративной метафоры Шена. В соответствии с первым предложением трущобы метафорически рассматриваются как больное тело или раковая опухоль в большом городе, и нетрудно вообразить, какая стратегия или решение вытекают из такой постановки проблемы трущоб. С другой стороны, если трущобы метафорически рассматриваются как естественное сообщество, естественный рост которого был подавлен, то потребуется совсем другая политика. Все это звучит вполне убедительно, и я хотел бы добавить следующее замечание. Метафора, с точки зрения Шена, представляет собой отсутствующее звено между «есть» и «должен». Как показывают примеры Шена, метафоры в данном контексте по логике вещей имеют характер предложений: они побуждают нас рассматривать часть (социальной) реальности с определенной точки зрения, что автоматически ведет к определенному действию. Другими словами, метафоры не только способны характеризовать существующую социальную ситуацию, но и предрасполагают нас к определенной линии поведения, и такое воздействие они производят именно потому, что воплощают предложения. Таким образом, целенаправленность, которую мы определили как первый из трех элементов платоновской метафоры, практически напрямую вытекает из анализа Шена. Наконец, можно подчеркнуть, что генеративная метафора сама

<sup>18</sup> Eliot G. Middlemarch. Harmondsworth, 1965. P. 111. [Ср.: Элиот Дж. Мидлмарч: картины провинциальной жизни. М., 1988. С. 92. Перевод изменен.]

<sup>19</sup> Schön D.A. Generative Metaphor and Social Policy // Metaphor and Thought / ed. by A. Ortony. Cambridge, Eng., 1979. P. 256. См. также: Schön D. A. The Reflective Practitioner: How Professionals Think in Action. N.Y., 1983. P. 182–185.

<sup>20</sup> Schön D.A. Generative Metaphor and Social Policy. P. 259.

по себе не служит ни описанием, ни действием, поэтому ее с полным правом можно назвать недостающим звеном между «есть» и «должен», не отождествляя ни с тем ни с другим.

Теперь я перехожу к основному моменту анализа Шена. Он утверждает, что две метафоры, использованные для постановки проблемы трущоб, обязаны своим происхождением *повествованию* или *рассказу*, в которых излагается или может быть изложена история этих трущоб. Генеративные метафоры — это сжатые истории<sup>21</sup>. Первая метафора выражает в сжатой форме историю болезни и обновления, а вторая — историю естественного сообщества и его упадка<sup>22</sup>. Различные истории — различные метафоры, и наоборот. Правительства обычно действуют тогда, когда они признают, что что-то пошло не так, и такое признание обязательно требует квазиисторической оценки рассматриваемой проблемы. В гораздо большем масштабе, нежели полагает Шен, этот факт самым поразительным образом подтверждается всеми идеологиями XIX–XX столетий, которые вплоть до недавнего времени оставались наиболее мощными источниками политического действия. Социальные и политические проблемы, которые пытались решить эти идеологии, всегда определялись через ту или иную историческую интерпретацию западной истории. Всегда было значительное совпадение между тем, что можно было бы несколько высокопарно назвать «логикой политики» и «логикой написания истории».

Тезис Шена о сходствах между метафорой и нарративом в той форме, в какой он изложен выше, весьма полезен, и он позволит нам углубить понимание и метафоры, и нарратива, а заодно — природы риторики. Я начну с вопроса, как можно использовать метафору для лучшего понимания нарратива. Если у нас есть метафора «X есть A», тогда *prima facie*<sup>23</sup> должна быть несовместимость между X и A, ведь без нее не было бы и метафоры. Я буду исходить из наивной посылки, что мы вправе приписать метафоре способность более или менее точно описывать часть реальности. Я назову такое описание дескриптивным значением метафоры, и в случае метафоры «X есть A» дескриптивное значение выражается буквальным суждением «X есть B». Почти все дискуссии о семантике метафоры связаны с этой трудной и сложной проблемой перевода,

<sup>21</sup> Ibid. P. 255. См. также: *Ankersmit F.R. Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language. The Hague, 1983. P. 216* [*Анкерсмит Ф.Р. Нарративная логика: семантический анализ языка историков. М., 2003. С. 332.*]; *Id. Een moderne verdediging van het historisme // Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden. 1981. Vol. 96. P. 464.*

<sup>22</sup> *Schön D.A. Generative Metaphor and Social Policy. P. 262 ff.*

<sup>23</sup> *Prima facie (лат.)* — по первому впечатлению, на первый взгляд. — *Примеч. пер.*

но я буду придерживаться лишь того довольно тривиального и бесспорного утверждения, которое я только что выдвинул. В данном контексте достаточно отметить, что метафора «Х есть А» и ее дескриптивное значение «Х есть В» не эквивалентны. Это становится ясно, если подвергнуть метафорическое суждение отрицанию. Тогда оно превращается в буквальное суждение и будет вполне совместимо с дескриптивным значением исходной метафоры «Х есть В». Но никакие два суждения не могут иметь тождественного значения, если отрицание первого совместимо со вторым, а из этого следует, что значение метафоры и ее дескриптивное значение не могут быть тождественными. Если мы исследуем, в чем и почему метафора и ее дескриптивное значение расходятся, мы, естественно, придем к способности метафоры задавать индивидуальную точку зрения. Именно эта способность утрачивается, когда мы переходим от метафорического суждения к его дескриптивному значению, и именно этим они *не* равны.

Основываясь на логическом сходстве между метафорой и нарративом, которое установил Шен, мы можем выдвинуть похожий тезис о (историческом) нарративе. Нарративы состоят из высказываний; каждое из этих высказываний описывает социально-историческую реальность и воплощает дескриптивное значение рассматриваемого нарратива. Вместе взятые они устанавливают индивидуальную метафорическую точку зрения, с которой политик или историк предлагают нам смотреть на часть социально-исторической реальности<sup>24</sup>. Следует отметить, что точка зрения нарратива возникает из дескриптивного значения составляющих его высказываний, то есть метафорический характер нарратива явно ближе к дескриптивному значению, чем тот же характер самой метафоры. Если метафора — это недостающее звено между «есть» и «должен», то нарратив — недостающее звено между дескриптивным значением («есть») и метафорой.

Теперь мы можем поставить более важный вопрос: что именно логическое сходство нарратива и метафоры добавляет к нашему пониманию последней? Аристотель определил метафору так: «Метафора заключается в наделении вещи именем, которое принадлежит какой-то другой вещи»<sup>25</sup>, и такое определение не противоречит большинству современных определений метафоры<sup>26</sup>. Общепринятый взгляд предполагает, что метафорическое высказывание «Х есть А» требует, чтобы мы смотрели на Х с точки зрения А. А это имеет смысл только в том случае, если

<sup>24</sup> Ankersmit F.R. Narrative Logic. Chap. 5.

<sup>25</sup> Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art / ed. by S.H. Butcher. N.Y., 1951. P. 77–78. [Ср.: Поэтика, 1457b6-9 (Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 669).]

<sup>26</sup> См., например: Burke K. A Grammar of Motives. Berkeley, 1969. P. 503–504.

А и X более или менее знакомы говорящему и слушающему до формулировки метафоры. Так обстоит дело в генеративной метафоре Шена. Трущобы сравниваются либо с раковой опухолью, либо с живым организмом, чей рост был подавлен. Еще более яркий пример мы находим в рассказе Шена о том, как трудности, связанные с появлением нового типа кисти для рисования, были благополучно разрешены, когда кисть стали воспринимать как своего рода насос. Такие ситуации встречаются и в (историческом) нарративе. Историк может рассматривать часть прошлого как возрождение, как бабье лето. Но чаще всего в историографической метафоре А, входящее в выражение «смотреть на X как на А», заранее не дано, и метафорический образ должен быть создан *ad hoc*, для данной конкретной цели. В историческом описании метафору следует отождествить с точкой зрения, с которой историк предлагает смотреть на прошлое, и эта точка зрения обязана и своим происхождением, и своей индивидуальностью совокупности предложений, использованных историком для написания исторического нарратива. Очевидно, в большинстве случаев историографическая метафора одновременно *предполагает* и *развивает* точку зрения, с которой смотрят на прошлое. А поскольку постановка проблемы предшествует содержательному политическому действию, то же самое можно сказать и о политическом действии.

Но, если верить Деррида, прецедент такого понимания метафоры можно найти уже в сочинениях самого Аристотеля. Размышляя об аристотелевском так называемом гелиотропе, главной метафоре<sup>27</sup>, Деррида приводит цитату из Аристотеля: «Действие, заключающееся в бросании семян, называется “сеять” (*speirein*), но нет слова для обозначения действия солнца [и здесь появляется гелиотроп], которое бросает свой свет». Деррида добавляет к этой цитате риторический вопрос: «Кто-нибудь видел ли когда-нибудь, что между солнцем и его лучами существует то же отношение, что и между высеванием и семенами?»<sup>28</sup> Так же как и в случае нарративной метафоры, у нас в данном случае нет двух более или менее известных сущностей, которые метафорически рассматриваются в свете друг друга. Ведь до гелиотропа высевание солнцем своих лучей было «анонимным» актом, если говорить словами Деррида.

Мы видим здесь существенное различие между гелиотропом и нарративной метафорой, с одной стороны, и моделями — с другой. Гелиотроп не заставляет нас рассматривать, например, насос как модель кисти

<sup>27</sup> Derrida J. White Mythology in the Text of Philosophy // *Id.* Margins of Philosophy. Chicago, 1986. P. 243. [Деррида Ж. Белая мифология: метафора в философском тексте // Поля философии / пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина М., 2012. С. 280. Ср.: Аристотель. Поэтика, 1457b26 сл.]

<sup>28</sup> Ibid. [См.: Там же. С. 280.]

для рисования или, вообще говоря, менее знакомую систему в терминах более знакомой. Здесь метафора создает собственный предмет. Поэтому можно сказать многое в поддержку точки зрения Деррида, что мы должны возвести гелиотроп — а следовательно, и нарративную метафору — в звание метафоры метафор<sup>29</sup>. Ведь «новизна» отношения между содержанием (*tenor*) метафоры и ее оболочкой (*vehicle*), если использовать терминологию Ричардса<sup>30</sup>, не ограничивается здесь самим этим отношением, а распространяется и на сами содержание и оболочку. В отличие от модели, здесь мы имеем не просто новый взгляд на «старую» вещь: в гелиотропе и нарративной метафоре мы получаем новое слово для новой вещи. Но если все это верно, тогда можно спросить, чем же гелиотроп отличается от буквального языка? Ведь если гелиотроп вводит новые слова для новых вещей, то мы напрасно будем искать семантическое напряжение, характерное для всякой метафоры. Деррида рассматривает это возражение, поскольку метафора и гелиотроп — сквозная тема его очерка, с точки зрения *usure*, «износа».

Как подчеркнул Ален Басс, французское слово *usure* неоднозначно, оно означает использование и порчу в результате использования<sup>31</sup>. Мысль, очевидно, состоит в том, что гелиотроп — употребление метафоры, стремящееся скрыть ее метафорический характер, и эта тенденция, конечно, даже еще более заметна в нарративной метафоре, чем в собственно аристотелевском гелиотропе. В таком случае верные и ошибочные стороны только что упомянутого возражения выясняются, если сравнить гелиотроп и его *usure* с катахрезой. О напряжении между метафоричностью и буквальностью мы можем сказать, что псевдобуквальность катахрезы возникает из-за нашей склонности забывать о ее (исходной) метафоричности, тогда как в случае гелиотропа мы еще не признали его метафоричности (нарративная метафора — даже лучшая иллюстрация, чем гелиотроп). В общем, гелиотроп, эта метафора метафор, парадоксальным образом оказывается метафорой, которая больше всего хочет заставить нас забыть о ее метафоричности (вспомним объективистский *eros*, который всегда вдохновлял и историков, и философов истории). И гелиотроп пытается достичь этой цели, скрыть самого себя, за счет того, что заливают все ярким ровным светом, заставляющим нас забыть, что у этого света должен быть источник. Поэтому гелиотроп с излишней легкостью принимают за то, что гарантирует буквальное и реалистическое представление мира. Как мы увидим в следу-

<sup>29</sup> Derrida J. *White Mythology in the Text...* P. 243. [Деррида Ж. Белая мифология... С. 280.]

<sup>30</sup> Richards I.A. *The Philosophy of Rhetoric*. Oxford, 1971. P. 96–97. См. замечание о терминологии Ричардса: Black M. *Models and Metaphors*. N.Y., 1962. P. 47.

<sup>31</sup> См. особенно последний раздел *White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy* Деррида и второе примечание переводчика (p. 209).

ющем разделе, именно поэтому метафора в политической теории всегда представляла под маской гелиотропа.

Теперь я добавлю замечание о риторике и ее отношении к нарративной метафоре. Поскольку риторика играет столь выдающуюся роль в политике, этот экскурс вполне простителен. Для начала проведем различие между двумя традиционными концепциями риторики. Обе концепции вкратце упомянуты в первых предложениях новаторской книги Маккლოსки и Мегилла, посвященной тому, что они называют риторикой исследования. Их введение начинается словами: «Гуманитарные науки используют аргументы, а аргументы используют риторику. “Риторика” — не просто украшение, манипуляция или жульничество. Это риторика в старом смысле убедительного рассуждения»<sup>32</sup>. Согласно одной концепции, отвергаемой Мегиллом и Маккლოსки, риторика — просто украшение, которое не добавляет ничего содержательного к самому аргументу. Согласно второй концепции, принимаемой обоими авторами, риторика есть глубинная структура, лежащая в основе самого аргумента; и эта глубинная структура до сих пор принижалась, игнорировалась и вытеснялась во фрейдовском смысле слова. Следует отметить, что, хотя эти концепции различны, они обе признают отличие риторики от аргумента.

Наш анализ метафоры, однако, позволяет представить третью концепцию риторики, которая не отрывает риторику от аргумента. Все, что нужно, — быть готовым придать риторике форму метафоры. Никто не сомневается в важности метафоры для риторики, поэтому если такой готовности нет, я вполне могу ограничить свои доводы лишь той риторикой, которая использует метафоры. В силу близости метафоры и риторики можно считать, что предметом нижеследующего рассуждения выступает метафорический аргумент. Чуть выше мы видели, что нарративная метафора, предлагаемая историком или политиком, определяется высказываниями, использованными для создания нарратива. Следовательно, высказывания о том, какие высказывания нарративная метафора содержит или не содержит, аналитически истинны или аналитически ложны: в понятие нарративной метафоры входит то, что она содержит определенные высказывания и что такие высказывания могут быть аналитически выведены из этого понятия<sup>33</sup>. Таким образом, конструирование или деконструкция нарративной метафоры обладают всеми характеристиками аргумента — и даже аналитического аргумента. В то же время нарративный аргумент, подбор нарративных предложений, разделяет с риторикой общее желание убеждать

<sup>32</sup> Nelson J.S., Megill A., McCloskey D.N. *The Rhetoric of the Human Sciences*. Madison, 1987. P. 1.

<sup>33</sup> Ankersmit F.R. *Narrative Logic*. P. 134–140.

за счет убедительности, то есть не путем обращения к фактам, а путем использования лингвистического конструкта. Убедительность здесь скорее эстетическая, чем фактическая, хотя она и не обязательно противоречит фактам.

Короче говоря, с точки зрения нарративной метафоры риторика не представляет собой ни просто украшение языка, ни его скрытую глубинную структуру, риторика и есть сам аргумент, и наоборот. Позитивистская традиция приучила нас связывать истину и аргумент прежде всего с фактической истиной и дедуктивным рассуждением; в результате мы потеряли чувствительность к конструктивным аргументам, которые находим в риторике и метафоре или в таких дисциплинах, как история и политика, использующих конструктивные, эстетические аргументы. Тем не менее, как показывает наш тезис, признание возможности риторического аргумента не исключает возможности различия между риторическим и рациональным аргументами. Риторический аргумент всегда связан с метафорическими или нарративными конструктами, и эти конструкты проявляются и поддерживают риторическую аргументацию лишь на фоне конкретной культуры, содержащей эти конструкты. Рациональные аргументы могли бы убедить бога или неандертальца, если только эти существа разумны. Риторика же и риторический аргумент достигают своих целей лишь в том случае, если мы знаем, какие метафоры могут быть восприняты теми, кого мы хотим убедить. В отличие от рационального аргумента, риторический аргумент предполагает как знание самих себя, так и эмпатию по отношению к другим людям.

Наконец, в этом разделе мы должны рассмотреть три элемента метафоры Платона — целенаправленность, единство и дистанцию, и попытаться вывести их из природы метафоры. Разобравшись в начале раздела с целенаправленностью, я перехожу теперь к понятию единства. То, что метафора обеспечивает единство и связность, представляется вполне бесспорным<sup>34</sup>. Главная идея состоит в том, что метафора — не знание, а скорее организация знания, тогда как единство и связность обеспечиваются организационными схемами или гештальтами, предлагаемыми метафорой. С точки зрения политического действия здесь можно отметить любопытное затруднение. Единство гештальта проступает на размытом фоне, не имеющем такого единства. Где в таком случае следует разместить политическую реальность? Если мы наделяем реальность смыслом «внешности», которая с ней обычно ассоциируется, тогда фон должен быть реальностью с *когнитивной* точки зрения, а гештальт — реальностью с точки зрения политического *действия*. Фон воплощает

<sup>34</sup> Вспомним влиятельные работы Хейдена Уайта и Поля Рикера о роли метафоры в гуманитарных науках.



внешность, когда создаются политические метафоры; такие метафоры, однако, воплощают внешность, когда мы хотим воздействовать на реальность. Кажется вполне естественным, что политическое действие стремится по возможности избегать этой реалистической дилеммы путем сосредоточения на границе между миром гештальтов и миром фона, а не на каком-то из этих двух миров. Следовательно, политика не обретет своего места в сферах, которые либо полностью нарративизированы и метафоризированы, либо вовсе не нарративизированы. Поэтому и жизненный мир (выступающий, по мнению таких философов, как Рикер и Карр, богатейшим источником нарративности), и природа чаще всего оказываются вне поля действия политики. Это означает, что политике особенно трудно будет эффективно работать с экологическими проблемами, поскольку эти проблемы значительно удалены от пограничной области, где политике легче всего, и поскольку их центр расположен одновременно в жизненном мире и природе.

Наконец, остается понятие дистанции. Вместе с Данто мы должны признать самореференциальный характер метафоры<sup>35</sup>. Метафорическое значение высказываний в историческом или политическом нарративе состоит не в том, что они говорят о социально-политической реальности, а в том, как они поддерживают и укрепляют саму метафору. Референция или соответствие реальности препятствуют стремлению метафоры к самореференциальности и тем самым ослабляют ее. Чем больше дистанция между метафорой или предлагаемой ею точкой зрения и метафорически представляемым миром, тем удачнее метафора. В своей наиболее совершенной форме метафора становится частью суррогатной реальности, так же как у Гомбриха деревянная лошадка заменяет настоящего коня. Поскольку политическое действие направляется метафорой, оно будет обнаруживать такую же склонность к дистанции. Не случайно на Западе образцом эффективного действия служит действие Бога, который в наибольшей мере удален от нашего мира и смотрит на нас, так сказать, с точки зрения Солнца. Его секуляризированный вариант — Людовик XIV, *le roi soleil*<sup>36</sup>, который, желая подчеркнуть величие своего абсолютистского правления, перенес резиденцию из Парижа в Версаль. Косман заметил:

Это был абсолютизм в его совершеннейшей форме, он оторвался от своих корней. Он не связывал себя с каким-либо конкретным классом или группой французского населения. Он отстранился от общества и институтов, созданных французской монархией. <...> Но, чтобы быть единственным и превосходить всех, король должен был также

<sup>35</sup> Danto A.C. *The Transfiguration of the Commonplace*. Cambridge, Mass., 1983. P. 165–209.

<sup>36</sup> *Le roi soleil* (фр.) — король-солнце. — *Примеч. пер.*

удалиться из центра страны, и он построил в Версале не просто новый дворец, а настоящий символ абсолютизма<sup>37</sup>.

Если кому-то удастся, подобно Богу или Людовику XIV, достичь этой максимальной дистанции, его действия направляются уже не спорными метафорами, а природой самой политической реальности. В этом отношении абсолютизм Людовика XIV и философия естественного права укрепляют друг друга. И это еще один смысл, который мы можем придать гелиотропу.

Выяснив, что три понятия — целенаправленности, единства и дистанции, — воплощающие саму суть метафоры Платона, представляют собой также существенные характеристики политической метафоры вообще, мы можем заключить, что платоновская метафора есть метафора политической метафоры. Поэтому неудивительно, что политическая практика и теория всегда руководствовались той мыслью, что государство можно рассматривать как корабль, как не должны мы удивляться и тому факту, что лишь немногие политические философы поняли это: послышки могут действовать лишь до тех пор, пока мы не осознаем их.

### 4. ПОЧЕМУ ПОЛИТИЧЕСКИЕ ФИЛОСОФЫ ИГНОРИРОВАЛИ МЕТАФОРУ

Давайте посмотрим, как Ролз определяет свое понятие «занавес неведения», за которым мы определяем принципы распределительной справедливости:

В справедливости как честности исходное положение равенства соответствует естественному состоянию в традиционной теории общественного договора. Это исходное положение не мыслится, конечно, как действительное историческое положение дел, и еще меньше — как некое первичное состояние культуры. Она понимается как чисто гипотетическая ситуация, заданная так, чтобы привести к определенной концепции справедливости. Одна из существенных особенностей этой ситуации в том, что никто не знает своего места в обществе, своего классового положения или социального статуса, а также того, что предназначено ему при распределении природных дарований, умственных способностей, силы и т.д. Я даже предположу, что стороны не знают своих концепций блага или своих психологических склонностей. Принципы справедливости выбираются за занавесом неведения<sup>38</sup>.

Метафорический характер ролзовского понятия «занавеса неведения» очевиден каждому. Можно даже утверждать, что в данном случае

<sup>37</sup> *Kossmann E.H. The Singularity of Absolutism // Id. Politieke theorie en geschiedenis. Amsterdam, 1987. P. 134–135.*

<sup>38</sup> *Rawls J. A Theory of Justice. Oxford, 1972. P. 12. [Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 26. Перевод изменен.]*

мы сталкиваемся со сложным переплетением двух метафор — метафоры занавеса неведения и освященной временем метафоры естественно-общества, представляемого здесь как «исходное положение».

Благодаря смешению метафоры исходного положения и метафоры занавеса неведения политическая философия Ролза представляет собой самый яркий пример того, как западная политическая философия всегда старалась заглушать и нейтрализовать свою метафорическую природу. В отличие от своих предшественников, философов естественного права XVII–XVIII веков, Ролз не удовлетворяется метафорическим рассмотрением современного общества через призму естественного состояния. Он пытается также освободить естественное состояние или исходное положение от всякого перспективизма, неотъемлемого от использования метафоры. Две метафоры Ролза наложены друг на друга таким образом, чтобы они сводили на нет метафоричность друг друга. Ролз как будто хочет сказать нам: «Посмотрите, я знаю, что исходное положение — не исторический факт, а метафорический вымысел. Однако благодаря моему занавесу неведения я могу показать, что исходное положение есть метафора, приемлемая для любого разумного человека, а значит, на практике она не отличается от самой реальности или от дедуктивного рассуждения. Так что вы можете быть уверены в том, что здесь ничего не конструируется и не “изобретается”». В рассуждении Ролза содержится универсализм, которого не встретишь даже у Гоббса или Руссо, ведь у них он всегда смягчается квазиметафорической специфичностью некоторых психологических или социологических посылок. Ролз хочет обойтись без таких посылок, и именно это желание заставило его ввести понятие «занавес неведения». Чем меньше в политической философии эмпирического содержания, тем больше она тяготеет к исключению политического действия из своей области (а в книге Ролза проблематика политического действия полностью отсутствует) и тем больше она будет вынуждена открыто отрицать свой метафорический характер. В общем, занавес неведения Ролза, метафора, единственная цель которой — стереть следы метафоричности, дает совершенный пример политического гелиотропа, как мы определили его в предыдущем разделе в соответствии с логикой Деррида.

Чтобы объяснить эту зачарованность политическим гелиотропом, мы должны обратиться к трансцендентализму западной эпистемологии. Кресс и Ганнелл уже отметили сходство трансцендентализма с тем, что мы назвали политическим гелиотропом: поиски твердого основания политического порядка в том виде, в каком они ведутся в работах Ролза, Дворкина или Акермана, представляют собой политический аналог тех поисков абсолютных оснований знания, которые столь характерны для западной трансценденталистской традиции

начиная с Декарта<sup>39</sup>. И такие абсолютные основания всегда находились в трансцендентальном «я».

В важнейшем своем пассаже Кант охарактеризовал трансцендентальное «я» как некую сущность, которая сопровождает каждую нашу мысль, но которую мы не можем познавать как таковую. Кант утверждает, что наши мысли могут считаться предикатами трансцендентального «я», но, поскольку нам доступны лишь сами эти мысли или то, на что они направлены, само трансцендентальное «я» остается неизвестным X, неопределенным крючком, на котором висят наши мысли<sup>40</sup>. Значит, в самом центре познающего субъекта находится трансцендентальное «я», которое по необходимости должно оставаться совершенно неспецифичным, поскольку специфичность должна связываться исключительно с многообразием опыта и мышления и поскольку трансцендентальное «я» *ex hypothesi*<sup>41</sup> этой специфичностью никогда не окрашивается. Следовательно, (метафорическая) точка зрения, которую мы наивно связываем с трансцендентальным «я», никогда не действует в качестве таковой, поскольку такое «я» лишено всякой специфичности и представляет собой скорее точку зрения всех и каждого. Еще более поразительный пример находим в «Трактате» Витгенштейна:

Где в мире должен быть обнаружен метафизический субъект? Ты говоришь, что дело здесь обстоит совершенно так же, как с глазом и полем зрения. Но в действительности ты не видишь глаза. И ничто в поле зрения не позволяет делать вывод, что оно видится глазом<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Kress P. Political Theorizing in the Late Twentieth Century: Foci, Loci and Agendas // What Should Political Theory Be Now? / ed. by J.S. Nelson. Albany, 1983; Gunnell J.G. In Search of the Political Object // Nelson J.S., Gunnell G. Between Philosophy and Politics: The Alienation of Political Theory. Amherst, 1986. P. 36 ff.

<sup>40</sup> Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikaten sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesehen, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen («Посредством этого Я, или Он, или Оно (вещь), которое мыслит, представляется не что иное, как трансцендентальный субъект мысли = x, который познается только посредством его мыслей, составляющих его предикаты, и о котором мы, если его обособить, не можем иметь ни малейшего понятия; поэтому мы постоянно возвращаемся здесь в круг, так как должны уже пользоваться представлением о нем, чтобы высказать какое-нибудь суждение о нем») (см.: Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Hamburg, 1956. S. 374 [Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч.: в 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 371]).

<sup>41</sup> Ex hypothesi (лат.) — согласно гипотезе. — Примеч. пер.

<sup>42</sup> Wittgenstein L. Tractatus logico-philosophicus. Frankfurt am Main, 1971. Section 5.633. [Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Философские работы / пер. М.С. Козловой, Ю.А. Асеева. М., 1994. Ч. 1. С. 56–57.]

Это совершенно точный аналог занавеса неведения Ролза. Конечно, здесь мы имеем дело с метафорой: метафорой выступает даже метафора точки зрения, которая в данном контексте оказывается весьма удобным обстоятельством. Однако подлинная цель этой метафоры — устранить метафору, поэтому весь смысл трансценденталистского аргумента Витгенштейна заключается здесь в лишении метафорической точки зрения ее способности работать в качестве точки зрения в собственном смысле этого слова. Ведь мы можем видеть лишь то, что находится в поле зрения, а это исключает сам глаз, то есть точку зрения. Так же как занавес неведения Ролза, точка зрения вводится лишь для того, чтобы тут же снова быть устранившейся. Невозможно представить большего контраста с нарративной метафорой. Ведь в то время как трансцендентальное «я» Канта остается лишь крючком, к которому подвешены мысли, нарративная метафора и ее точка зрения полностью отождествляются с нарративными суждениями, которые определяют их индивидуальный характер. Нарративная метафора так же специфична, как и уникальное множество, состоящее, возможно, из многих тысяч высказываний, образующих конкретный исторический нарратив. Так что (нарративная) метафора действительно в корне противоположна трансценденталистскому или политическому гелиотропу.

Гражданин Ролза, удалившийся из исторического мира за занавес неведения, оказывается, таким образом, политическим аналогом кантовского трансцендентального «я». Если учесть, что Ролз открыто одобрял кантовское требование полностью освободить этику от эмпирических соображений, родство между кантовским трансцендентализмом и занавесом неведения Ролза не должно нас удивлять. Однако это только часть истории. Ведь трансцендентальный соблазн дал нам также и современное понятие суверенного государства. Пожалуй, ни один политический философ после Бодена не способствовал разработке этого понятия больше, чем Гоббс, поэтому обратимся на мгновение к его «Левиафану». Следует избегать протототалитарной интерпретации «Левиафана», хотя к ней и склоняет известный фронтиспис этой книги. Ведь в Левиафане, современном суверенном государстве, и посредством него объединяются не отдельные граждане, а их точки зрения. Это различие — отнюдь не только академическое, поскольку оно свидетельствует о разнице между коллективизмом и возможностью плюрализма в рамках принятия современного государства. Легко понять, что преследование исключительно своих эгоистических, антисоциальных интересов совсем не обязательно противоречит принятию единой точки зрения, данной в форме современного суверенного государства. Напротив, вполне возможно, что мы лучше всего служим своим эгоистическим интересам и организуем выгодные нам действия в том случае, если готовы смотреть на себя с этой

возвышенной точки зрения. Собственно, именно в этом и заключается аргумент Гоббса: простое введение этой единой точки зрения, оставляющее все остальное — наш эгоизм, агрессивность и т.д. — без каких бы то ни было изменений, преобразует исходный социальный хаос в хорошо упорядоченное политическое образование. Следует подчеркнуть, что политический гелиотроп вовсе не исключает плюрализма. Если мы хотим подвергнуть критике политический гелиотроп, обвинение в коллективизме, несомненно, бьет мимо цели. В сущности, государство есть не что иное, как институционализация нашей готовности смотреть на самих себя сверху вниз, с точки зрения государства, и не имеет значения, с какой целью мы это делаем — с эгоистической или альтруистической. Со временем, однако, мы настолько привыкли смотреть на себя и свои интересы сверху вниз, что нам очень трудно представить, что могло бы быть иначе. Но, как мы увидим, в действительности существуют общества, в которых вершину, так сказать, «сдуло», но они тем не менее столь же успешно отвечают на вызовы современного мира, как и наше общество.

Итак, государство Гоббса, в котором мы жили по крайней мере до самого последнего времени, есть неделимая точка суверенитета, созданная посредством объединения индивидуальных точек зрения. (Это, опять же, вовсе не означает, что с данной единой точки зрения во всех случаях будет видеться одно и то же, так что не останется пространства для плюрализма.) Такое объединение возможно только за счет отрицания специфичности точки зрения гражданина, но мы не можем даже приступить к такому отрицанию, поскольку мы понимаем, что неспецифическая точка зрения есть *contradictio in terminis*. Однако политическая версия трансцендентализма, которому в другой области уже удалось внедрить совершенно неспецифичную инстанцию в самую сердцевину индивида, сделала возможным это глупое отрицание специфичности метафорической точки зрения. Современное государство — наше общее политическое трансцендентальное «я», не только мое, но и ваше, да и вообще чье угодно. Вот почему метафоричность всегда одновременно присутствовала и отсутствовала в западной политической философии, а гелиотроп мог управлять развитием последней.

Сходство трансцендентализма и политического гелиотропа заслуживает еще одного, теперь уже последнего замечания, которое я выскажу здесь лишь в общем виде. Некоторые философы, и особенно Витгенштейн в «Трактате», отмечали тяготение трансцендентализма к солипсизму. Они имели в виду примерно следующее. Если мы «идем в сторону трансцендентального», нет очевидного шага, который отделял бы «я» от «не-я» на пути от эмпирического «я» к трансцендентальному «я». Граница между «я» и «не-я» определяется произвольным выбором, и то же самое можно с уверенностью сказать о всяком предложении различить

внешнюю реальность и «я». Солипсизм и чистый реализм совпадают друг с другом: «Здесь видно, что строго проведенный солипсизм совпадает с чистым реализмом. “Я” солипсизма сжимается до непротяженной точки, остается же соотнесенная с ним реальность»<sup>43</sup>. Политическому трансцендентализму свойственна та же тенденция, и это станет очевидным, если вспомнить, что, как мы только что выяснили, государство — это политическое трансцендентальное «я» всех и каждого. В таком случае различие между государством и тем, что не есть государство, столь же произвольно, как и в случае солипсизма. А солипсизм, несмотря на его внешнюю эффектность, на самом деле — самая безобидная и невинная философская доктрина. Видимо, ни одно другое философское учение не влечет меньшего количества следствий, независимо от того, подписываемся мы под ним или нет. Это похоже на переход с летнего времени на зимнее: для всего появляются новые обозначения, а в остальном все идет как прежде. Насколько я понимаю, то же самое применимо и к солипсизму политического трансцендентализма.

Тем не менее есть одно следствие, которое заслуживает нашего внимания с точки зрения интеллектуальной истории. Политический солипсизм стремится парализовать наши инстинкты и интуиции, связанные с разграничениями, в данном случае — с различиями между государством и тем, что не есть оно, между государством и гражданином и т.д. Другими словами, политический трансцендентализм тяготеет к созданию дискурса, в котором можно передвигаться с поразительной легкостью. Поистине удивительное множество политических позиций, выработанных на Западе с XVII столетия, и тот факт, что отдельные люди порой не моргнув глазом переходили с ультралевых позиций на ультраправые, можно объяснить, пожалуй, если обратить внимание на солипсизм политического трансцендентализма. Сходным образом, если недавно вошедший в моду антитрансцендентализм распространится также и на политическое мышление, широкий спектр политических мнений, к которому мы привыкли, возможно, значительно сузится. Конечно, такой антитрансцендентализм, или антифундаментализм, неминуемо вызовет интеллектуальную бурю, в которую окажется ввергнут платоновский корабль государства.

## 5. РАСПАД ПЛАТОНОВСКОЙ МЕТАФОРЫ: АНАТОМИЯ НЕЗАВИСИМОСТИ

Тем не менее мы должны быть реалистами и понимать, что если платоновскому кораблю что-то и угрожает, то скорее уж социальные или

<sup>43</sup> Wittgenstein L. Tractatus logico-philosophicus. Section 5.64. [Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 57.]

политические штормы, а не философские. Этой теме посвящен данный раздел. Прежде всего, политический гелиотроп никогда не находился в полной гармонии с реалиями политики. Неделимая точка зрения гелиотропа никогда не была реализована. Суверенная политическая власть всегда делилась конституционно и в действительной политической практике. Кроме того, трудно примирить политическую репрезентацию с целями и требованиями гелиотропа, хотя это и возможно. Можно придумать аргументы, превращающие репрезентацию в союзника, а не противника гелиотропа<sup>44</sup>.

Однако более важно то, что некоторые политические процессы, происходившие в большинстве западных обществ в последние десятилетия, указывают на постепенное разрушение платоновского корабля. Постмодернистское недоверие к великим метанарративам, всегда задававшим направление движения корабля государства, подрывает понятие целенаправленности. Государство и гражданское общество далеки от единства и стремятся распасться на ряд более или менее независимых островов; кажется, что сегодня почти не осталось дистанции между государством и гражданским обществом. В оставшейся части этого раздела я сосредоточусь на третьем моменте, на растворении государства в гражданском обществе, поскольку из него нетрудно вывести остальные два.

Если и есть один факт, в отношении которого современные политические философы и политологи согласны друг с другом, так это исчезновение традиционных границ между государством и гражданским обществом. «Различие между государством и гражданским обществом, видимо, во многом разрушилось», — пишет Майер в книге об изменении границ политического<sup>45</sup>. Кин говорит даже о «магме» частично совпадающих гибридных институтов, уже не различимых в качестве

<sup>44</sup> На первый взгляд метафора Платона как будто несовместима с политической репрезентацией; я напому здесь о возражениях Уолцера и Бамбру против этой метафоры, упомянутых во втором разделе. Следует отметить, однако, что понятия дистанции и единства, предполагаемые метафорой Платона, согласуются с тем, как чаще всего осмыслялась политическая репрезентация с конца XVIII века. Эта концепция политической репрезентации, отстаиваемая, например, Берком и Сиесом, называется мандатной теорией репрезентации. Согласно этой концепции представитель — не делегат, а уполномоченный тех, кого он представляет: в таком случае автономия, которой тем самым наделяется представитель, воплощает «дистанцию» между представителем и представляемым. Далее, как уже заметил Берк, поскольку представитель не привязан к тем, кого он представляет, он представляет народ, а не просто тех, кто за него проголосовал. В этом смысле репрезентация создает единство. См.: Pitkin H.F. *The Concept of Representation*. Berkeley, 1967. См. также гл. I наст. изд.

<sup>45</sup> Maier C.S. *Introduction // Changing Boundaries of the Political* / ed. by C.S. Maier. Cambridge, Eng., 1987. P. 11.



“политических” или “социальных” сущностей»<sup>46</sup>. Хотя это и может показаться преувеличением, невозможно отрицать, что государство уже не представляет собой единый агент, каким оно было в XIX веке; оно во многом утратило свободу движения, которая перешла, с одной стороны, к транснациональным организациям, а с другой — к множеству субправительств с их собственными системами принятия решений<sup>47</sup>.

Клаус Оффе, не раз дискутировавший с Хабермасом по множеству социальных и политических проблем, в своем недавнем исследовании блестяще показал, что растущее взаимопроникновение государства и гражданского общества и усиление влияния государства на гражданина породили совершенно новую политическую культуру. По словам Оффе, эта «новая парадигма» в политике материализовалась в контрполитике «зеленых» партий, делающих акцент на экологии и настаивающих на необходимости преодолеть то, что Хабермас назвал «колонизацией жизненного мира». В связи с этой новой политической парадигмой необходимо отметить два момента. Это действительно новая парадигма, поскольку и по форме, и по содержанию альтернативная политика «зеленых» и других похожих движений направлена против всего спектра традиционных политических идеологий и партий. С другой стороны, как подчеркивает Оффе, новая парадигма нацелена на укрепление и даже восстановление политики и ее былого первенства. По Оффе, новая парадигма безусловно современна своей «очевидной верой в то, что ход истории и общество могут изменяться и создаваться заинтересованными в этом людьми и социальными силами»<sup>48</sup>.

В той мере, в какой сложности современной политической жизни суть одновременно выражение и результат возросшего взаимопроникновения государства и гражданского общества, они широко обсуждались множеством политологов. Я воздержусь здесь от обзора их дискуссий. В этой области я не эксперт, к тому же есть более серьезная причина обойти их молчанием. Политологи обсуждают такие проблемы как бы извне: с безопасного расстояния они различают две уже данных сущности, государство и гражданское общество, а затем пытаются анализировать, как и почему они запутались друг в друге. Значит, подобно «зеленым» и неоконсерваторам, политологи смотрят на проблему с точки зрения гелиотропа. Подход политологов ущербен, поскольку в нем предполагается то, что на самом деле составляет часть проблемы. Поэтому я предпочитаю подходить к проблеме изнутри, так сказать, при-

<sup>46</sup> *Keane J. Introduction // Civil Society and the State / ed. by J. Keane. L., 1988. P. 6.*

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Offe C. Challenging the Boundaries of Institutional Politics: Social Movements since the 1960s // Changing Boundaries of the Political. P. 91.*

нимая за отправную точку *сами* понятия государства и гражданского общества, а не то, что ими обозначается. Я буду исследовать далее диалектику, которая управляет их отношением. Такой подход заставляет нас следовать пути политической философии, а не политологии, и, если мы пойдем этим путем, первым политическим философом, который мог бы нам помочь, окажется Бенжамен Констан, которого мы обсуждали в предыдущей главе. Он дал первое и самое отчетливое определение понятий государства и гражданского общества. Кроме того, как мы увидим, его сочинения содержат поразительное исследование той самой диалектики, которую мы ищем. Ни один политический философ не превзошел Констан в глубине и тонкости анализа отношения между государством и гражданским обществом. Тот факт, что и в личной, и в общественной жизни Констан отличался почти невротической одержимостью всеми проблемами, которые порождаются этим отношением, особенно в том, что касается свободы и независимости, объясняет глубину его идей, как и то, почему мы все еще считаем его одним из лучших мыслителей в этой области.

Чаще всего Констан обращается к понятиям свободы и независимости. Последнее, пожалуй, более важно, поскольку оно придает правильный оттенок понятию свободы и поскольку мы можем применить его и к институциональным сферам, таким как государство и гражданское общество, к которым понятие свободы неприменимо. Центральная роль свободы и независимости (или свободы как независимости) в политической философии Констан обнаруживается уже в том, что определение государства и гражданского общества он формулирует именно в этих терминах. В отличие от Констан, современные авторы не ставят понятия государства и гражданского общества в концептуальную зависимость от других понятий; этим отчасти может объясняться их беспомощность.

Это понятийное отношение определяется в трактате Констан через противопоставление древней и современной свободы, в котором все нити его политической философии искусно сплетаются в одну мощную интеллектуальную сеть. Он подчеркивал, что древняя свобода, или то, что мы сегодня называем политической свободой, состояла в праве гражданина участвовать в политическом процессе. Современная, или гражданская, свобода, с другой стороны, есть свобода гражданина от вмешательства государства в его дела, то есть представляет собой прежде всего *независимость* от государства. Древняя, или политическая, свобода лучше всего подходит для небольшого государства классического полиса, тогда как современная, или гражданская, свобода требуется для больших государств современной Европы. «Мое изложение показывает, что мы уже не практикуем свободу древних, состоящую

в постоянном деятельном участии в принятии политических решений. Наша свобода должна заключаться в мирном пользовании частной независимостью»<sup>49</sup>. Необходимо сделать следующее уточнение: Констан не хочет, чтобы гражданин современного европейского государства отказался от политической свободы, напротив, политическая свобода, реализуемая в системе представительного правления, есть необходимое условие защиты гражданской свободы.

Можно сказать, следовательно, что проведенное Констаном различие между древней и современной свободой аналогично различию между прямой демократией и представительным правлением, то есть различию, которое в его времена было отправной точкой в большинстве политических споров. Но если мы посмотрим, как Констан определял две этих формы свободы, то поймем, что привязка политической свободы к государству, а свободы как независимости — к гражданскому обществу с необходимостью следовала из его определения. Независимость здесь — ключевое понятие: обе сферы определяются через независимость друг от друга, а гражданское общество может рассматриваться даже как воплощение независимости. Наконец, хотя сам Констан нигде не говорит этого прямо, понятие гражданского общества, используемое во всех его работах, часто означает и «безопасность»: гражданин находится в безопасности, когда (и насколько) он независим от государства. Это интересно, поскольку можно сказать, что современное государство всеобщего благосостояния считает своей главной задачей организацию безопасности гражданина посредством сложной системы социальных услуг и льгот. То, что раньше принадлежало к области гражданского общества, то есть безопасность, ныне стало *raison d'être* государства. Здесь мы впервые сталкиваемся с понятийной диалектикой государства и гражданского общества, которая будет занимать нас далее в этом разделе.

<sup>49</sup> Constant B. De la liberté chez les modernes: Écrits politiques. Paris, 1980. P. 501. Это различие обнаруживается уже в рукописи Констана, относящейся примерно к 1796 году: Il y a au contraire une partie de l'existence humaine qui, de nécessité, reste individuelle et indépendante, et qui est de droit hors de toute compétence sociale. La souveraineté n'existe que d'une manière limitée et relative («Напротив, есть такая часть человеческого существования, которая по необходимости остается индивидуальной и независимой, находясь по праву за пределами всякой общественной компетенции. Суверенность существует лишь в ограниченном и относительном виде») (Constant B. De la liberté chez les modernes. P. 271). Оно намечалось уже у авторов XVIII века, таких как Монтескье, Юм, Делольм и прежде всего Фергюсон. Констан побывал в Эдинбурге в 1787 году и мог ознакомиться с идеями Фергюсона по этому вопросу; см.: Holmes S. Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism. New Haven, 1984. P. 29–31; Keane J. Despotism and Democracy: The Origins and Development of the Distinction Between Civil Society and the State, 1750–1850 // Civil Society and the State / ed. by J. Keane. P. 35–73.

Наиболее примечательно то, как Констан драматизирует взаимную независимость государства и гражданского общества, приписывая при этом каждому из них особый режим истины. Поразительный тезис Констан состоит в том, что обман, притворство и отговорки, словом, лицемерие, во многих случаях могут оказываться бесценным благом в публичной сфере государства<sup>50</sup>, — тезис, благодаря которому молодой Констан удостоился чести полемической реакции Канта. Как говорит Холмс, новейший биограф Констан, «обман и мошенничество — неотъемлемая часть современной свободы»<sup>51</sup>. Тезис Констан тем более удивителен, что, как показала Ханна Арендт, все интеллектуалы конца XVIII века единодушно полагали, что лицемерие — наихудший порок в политике. Их доводы сводились к тому, что лицемерие учит нас играть роль не только по отношению к другим, но и перед самими собой, и что тем самым оказывается коррумпирован последний апелляционный суд по делам истины и справедливости. Лицемерие подрывает подлинность и честность, составляющие основу основ государства и хорошего управления<sup>52</sup>. Позволяя государству при определенных обстоятельствах<sup>53</sup> уступать соблазну лицемерия, Констан приводил следующие доводы. То, что государство сначала лишь лицемерно изображает, в конечном счете может стать действительной частью его характера. Лицемерие может, следовательно, способствовать воспитанию или наставлению государства. Если государство, так сказать, улучшает свой характер, это происходит не за один день, а только после промежуточной стадии, на которой государство просто притворяется, будто оно совершенствуется.

<sup>50</sup> Этот вопрос хорошо изучен в работе: *Holmes S. Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism. Chap. 4.*

<sup>51</sup> *Ibid.* P. 24.

<sup>52</sup> *Arendt H. De revolutie. Utrecht, 1975. P. 102 ff.* [Арендт Х. О революции / пер. с англ. И. Косича. М., 2011. С. 132 сл.]

<sup>53</sup> Признание Констаном допустимости уловок и лицемерия, конечно, не безусловно. В важной работе *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* («О духе завоевания и узурпации») Констан решительно осуждает политическое лицемерие, которого следует ждать от воинственных правительств: если бы их умонастроение стало всеобщим, *le genre humain reculerait vers ces temps de dévastation qui nous semblaient l'opprobre de l'histoire. L'hypocrisie seule en ferait la différence; et cette hypocrisie serait d'autant plus corruptrice que personne n'y croirait. Car les mensonges de l'autorité ne sont pas seulement funestes quand ils égarent et trompent les peuples: ils ne le sont pas moins quand ils ne les trompent pas* («род человеческий вернулся бы к тем временам разорения, которые кажутся нам истинным позором истории. Единственное отличие состояло бы в лицемерии; и оно бы разлагало еще в большей мере, потому что никто бы в него уже не верил. Ведь ложь со стороны власти наносит вред не только тогда, когда она запутывает и обманывает людей; не менее опасна она и тогда, когда не может их обмануть») (*Constant B. De l'esprit de conquête et de l'usurpation. P. 135–136.*)

Поскольку Констан настаивал на образовательной ценности лицемерия, его защита государственного обмана ни в коем случае не может приравниваться к «благородной лжи» Платона или к макиавеллиевским панегирикам отговоркам и лжи.

С точки зрения взаимопроникновения государства и гражданского общества, то есть сферы индивидуального гражданина, интересно, что Констан перенес свой тезис о лицемерном государстве на индивидуального гражданина. Как можно уже ожидать, зная его точку зрения, его аргумент заключается в том, что политика внедряется во внутреннее святилище гражданина, нарушая его приватность. Лицемерие государства находит эквивалент в нашей лицемерии по отношению к самим себе.

Через духовную борьбу героев двух своих романов Констан намеревается показать, что невозможно раскрыть или обнажить свои самые настоящие, самые сокровенные чувства. На собственном опыте Констан понял неискренность искренности. Например, он заметил, что, даже если стараешься быть предельно искренним с самим собой, когда пишешь дневник, чувствуешь непреодолимое побуждение «говорить на публику»<sup>54</sup>. У Констан можно заметить почти дерридеанское сопротивление «метафизике присутствия»: даже если мы хотим докопаться до истины о себе, у нас нет привилегированного доступа к самим себе, который мог бы обосновывать такую метафизику присутствия. Любая попытка проникнуть в тайники души что-то изгоняет из них, сбивая тот психологический механизм, который мы хотим постичь. Констан в этом отношении значительно превосходит психологический утопизм «Исповеди» Руссо (хотя у Руссо желание «говорить на публику» было, несомненно, еще более сильным, чем у Констан). Таким образом, диалектика неискренности искренности заставляет нас понять, что даже в нашем предельно частном внутреннем мире, который мы всегда считали основанием и воплощением своей независимости, эта независимость успешно оспаривается политическим и социальным в форме отсутствующей публики. В отрицании Констаном возможности быть искренним перед самим собой мы впервые сталкиваемся с его признанием внутренней слабости независимости.

Но только в своем романе «Адольф» Констан дал обстоятельное описание этой слабости и показал, почему желание независимости разрушает само себя. Эта безрадостная, горькая история любви Адольфа и Элеоноры на протяжении последних полутора веков получала самые разные интерпретации. К неудовольствию мадам де Сталь и Констана современники увидели в романе прежде всего автобиографический рассказ об их любовной истории, что, несомненно, отчасти правда. В своей сравнительно недавней интерпретации Тодоров предложил прочесть

<sup>54</sup> Holmes S. Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism. P. 167.

«Адольфа» как доказательство огромной перформативной силы слов и речи<sup>55</sup>. А это уже подводит нас к нашей цели. Ведь я буду обсуждать этот роман, касаясь его наиболее очевидных сторон: как текст об анатомии независимости, власти и свободы. В этом я буду следовать подходу Холмса, который утверждает, что роман надо рассматривать «как комментарий о пустоте негативной свободы»<sup>56</sup>, то есть свободы как независимости. Несомненно, независимость — главная тема книги; слово «независимость» появляется в каждом из решающих моментов истории. «Адольф» — в высшей степени политический текст, не менее политический, чем романы Руссо или «Бесы» Достоевского.

Тональность романа определяется тем, как Адольф теряет свою независимость. Утомленный жизнью в обществе при дворе германского князя в городке Д. и вдохновляясь восторженными рассказами своего друга о его любовных делах, Адольф решает, что, если он сам начнет какую-то любовную историю, его скука развеется. Он внушает себе страсть к Элеоноре и (что характерно для Констан!) делает это столь успешно, что вскоре начинает думать, будто вся его жизнь, его будущее и счастье зависят от благосклонности Элеоноры. Констан хочет сказать, очевидно, что мы крайне редко имеем точное представление о собственной независимости, а если и имеем, то обычно лишь после того, как мы эту независимость утратили. Она активно воздействует на нашу жизнь своим отсутствием, а не тогда, когда она у нас есть. Знание о нашей независимости — всегда запоздалая мудрость.

Почти сразу же, как Адольфу удается завоевать сердце Элеоноры, их отношения становятся напряженными и перестают удовлетворять Адольфа. Элеонора, любовница графа П., едва ли была уважаемой женщиной до того, как началась ее связь с Адольфом. Но после того как между ними завязались отношения, она сделалась изгоем общества и оказалась в полной зависимости от Адольфа. Как ни парадоксально, это еще больше ограничивает свободу Адольфа и сужает пространство его движения: отныне он полностью отвечает за Элеонору. Так зависимость Элеоноры от Адольфа порождает зависимость Адольфа от Элеоноры. Закон сохранения энергии явно не действует в человеческих отношениях: вся имевшаяся вначале независимость может перейти во взаимозависи-

<sup>55</sup> *Todorov T. Speech According to Constant // Id. The Poetics of Prose. Oxford, 1977.* Эта глава книги Тодорова убеждает в перформативном характере речи больше, чем многие работы в духе Остина. Уже по этой причине можно согласиться с мыслью Энсли: *Constant a écrit dans les cent pages d'Adolphe un livre dont aucun critique n'épuisera les multiples significations («Сто страниц "Адольфа" Констан составляют книгу, множество значений которой не сможет исчерпать ни один критик»)* (*Ainslie A. Imagination and Language. Cambridge, Eng., 1981. P. 78.*)

<sup>56</sup> *Holmes S. Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism. P. 13.*

мость. А в случае Элеоноры и Адольфа это приводит к тупику, который сохраняется на протяжении большей части романа и завершается лишь с трагической смертью Элеоноры после того, как она прочитала в письмах, направленных ей бароном Т., о решении Адольфа оставить ее.

Ключ к роману Констанана обнаруживается в холодном, но весьма прощательном письме, которое после отъезда Адольфа в Польшу вместе с Элеонорой написал ему его отец: «Я могу только жалеть Вас, видя, как при Вашей независимой натуре Вы всегда делаете то, чего не хотите»<sup>57</sup>. Вот парадокс жизненной истории Адольфа, рассказанной Констаном: его страсть к независимости приводит лишь к зависимости и к ситуациям, в которых он должен делать то, чего никогда не хотел. Но парадокс ли это? Основной урок, который можно извлечь из романа Констанана, состоит в том, что это *не* парадокс; напротив, мы ошибемся, если предположим, что желание независимости должно было привести Адольфа (или кого-то еще) к свободе делать то, что он хочет.

Если спросить, как именно роман Констанана преподает нам этот урок, столь противоречащий нашим интуитивным представлениям, то мы должны отметить, что все действие романа возникает из напряженных отношений Адольфа и Элеоноры. Вне этих отношений и их истории *никакого* действия не происходит. Жизнь Адольфа до того, как он узнал Элеонору, не имеет значения, и после ее смерти Адольф не смог добиться успехов, вопреки ожиданиям и надеждам его отца и барона Т. Вместо этого он стал тенью человека, встреченной где-то на юге Италии предполагаемым издателем текста романа.

Вновь обретенная независимость Адольфа не стала для него необходимым условием нового независимого действия, которое он мог бы предпринять. И дело не в том, что Адольф был слабым человеком, хотя это и верно. Скорее, все наоборот: именно потому, что Адольф был слабым человеком, он был столь страстно заинтересован своей независимостью. Адольф объясняет сам себе в начале романа, что его слабость и врожденная робость разожгли в нем *un désir ardent d'indépendance*, «пылкое стремление к независимости»<sup>58</sup>. Поэтому мы должны заключить, что действие (или, скорее, бездействие) того рода, что вытекает из желания независимости и связано с ним, находится лишь в отношениях Адольфа с Элеонорой, а не *вне* или *помимо них*. Это означает, в свою очередь, что независимость играет свою роль только в контексте зависимости. Независимость можно сравнить с рыбой, плавающей в аквариуме зависимости. Независимость оказывается не автономным фактором, а скорее чем-то, о чем следует сожалеть и что надо вернуть; в обоих

<sup>57</sup> Constant B. Adolphe, Cécile, Le cahier rouge. Paris, 1957. P. 86. [Констан Б. Адольф / пер. с фр. А.С. Кулишер. М., 1959. С. 89.]

<sup>58</sup> Ibid. P. 37. [Там же. С. 16.]

случаях независимость предполагает наличие зависимости. Полную ясность здесь вносит то, что много времени спустя Адольф говорит о душевном состоянии, в каком он находился сразу после смерти Элеоноры: «Как тягостна была для меня свобода, которую я прежде призывал! Как недоставало моему сердцу той зависимости, которая меня так часто возмущала!»<sup>59</sup> Адольфу всегда недоставало независимости, но, как он вынужден был теперь признать, за этим ощущением на самом деле скрывалось его желание зависимости. Независимость и зависимость — не противоположности друг друга, находящиеся в одной плоскости; независимость есть, скорее, желание зависимости или реакция на него, и поэтому она предполагает зависимость.

Нетрудно понять, что это означает применительно к отношениям между государством и гражданским обществом — еще одной весьма беспокойной любовной истории. Когда в силовом поле между зависимостью и независимостью последняя систематически оказывается слабее, взаимная независимость государства и гражданского общества не может сохраниться на долгое время. Тем более что один из членов этого отношения, гражданское общество, есть политическое воплощение независимости, и потому самой своей природой оно призвано подорвать исходное отношение. То же, что было возможно, тем не менее, установить различие между государством и гражданским обществом и что это различие полтора столетия оставалось довольно отчетливым, отчасти объясняется абсолютизмом, предшествовавшим политическому миру, в котором мы живем с начала XIX века.

Абсолютизм в понимании теоретиков *droit divin*<sup>60</sup>, таких как король Яков I, Роберт Филмер или Боссюэ, признавал лишь правителей и подданных. Он не использовал систему зависимости и независимости (и этим он отличается и от современного мира, и от феодализма). Термины «зависимость» и «независимость» не входят в словарь абсолютизма. Правда, дихотомии «правители/подданные» и «зависимость/независимость» отчасти перекрываются, но это совпадение составляет лишь часть их значений. Подчинение отличается от зависимости. Моя жизнь может зависеть от пилота самолета, но он не правит мной; Вольтер был подданным Людовика XV, но странно было бы сказать, что Вольтер зависел от этого монарха. И возьмем независимость: разве не хочется нам сказать, не особенно раздумывая, что правитель независим, поскольку он не зависит от тех, кем правит? Однако в этом разделе мы научились связывать независимость с гражданским обществом, сферой тех, кем правят. Если мы хотим понять различие между двумя этими дихотомиями, мы можем подчеркнуть, что дистанция между правителем и поддан-

<sup>59</sup> *Constant B. Adolphe...* P. 116. [Констан Б. Адольф. С. 134.]

<sup>60</sup> *Droit divin* (фр.) — божественное право. — Примеч. пер.



ным значительно больше дистанции между зависимостью и независимостью, не в последнюю очередь из-за рассмотренной выше диалектики понятий зависимости и независимости. (Используя здесь слово «дистанция», я имею в виду метафорическую дистанцию, какую мы обнаружили в нашем анализе платоновской метафоры, дистанцию, которая оказалась условием маневренности корабля государства.)

Однако начиная с XIX века система зависимости и независимости надстраивалась над системой правителей и подданных. Расхождения между двумя системами спрятали за самым смутным из всех понятий политической философии — понятием народного суверенитета. В нем удачно смешивались эти две системы, так что использовавшие его политики и политические философы всегда могли получить результат, требующийся в конкретных обстоятельствах. Например, поскольку при представительном правлении правители до определенной степени зависят от электората, возник софизм, что настоящие правители не те, кто действительно правит, а те, кем правят. Главным недостатком политической мысли начиная с XIX века всегда была неспособность отличить систему правителей/подданных от системы зависимости/независимости. Как мы вскоре увидим, это сделало невидимой определенную форму политической власти.

Так или иначе, абсолютистская система правителей и подданных со временем накопила то, что можно назвать большим капиталом (метафорической) дистанции. Полтора столетия западная политика вольготно жила за счет этого капитала дистанции; именно этот капитал долгое время делал различие между государством и гражданским обществом одновременно приемлемым и реалистичным. Однако система зависимости и независимости постепенно съедала капитал дистанции. А когда он был исчерпан диалектикой зависимости и независимости, эта диалектика должна была взять верх, поскольку система правителей и подданных больше не могла ее сдерживать. Это означало, с одной стороны, размывание границ между государством и гражданским обществом, а с другой — неуправляемость корабля государства<sup>61</sup>.

<sup>61</sup> Если вдуматься в метафору Платона, становится понятно, что с размыванием этих границ единство гражданского общества тоже окажется под угрозой. Здесь можно наблюдать связь между метафорой Платона и метафорой, доминирующей во всех сочинениях Константа. Уже отмечали (например, Поль Дельбуй), что ясная, вольтеррианская проза Константа в целом не расположена к метафоре. Тем не менее Маркус Винклер показал, что в работах Константа снова и снова появляется метафора пыли (*poussière* или *sable*), которая, кроме того, часто имеет политическую коннотацию. Приведем один пример: *Quand chacun est son propre centre, tous sont isolés, il n'y a que de la poussière. Quand l'orage arrive, la poussière est de la fange* («Когда каждый — собственный центр и все отделены друг от друга, есть только пыль. Когда же приходит гроза, пыль становится грязью») (*Winkler M. Constant et la métaphore de la poussière // Annales Benjamin Constant 2. 1981. P. 10*).

Если мы хотим лучше понять результаты диалектики зависимости и независимости, история Адольфа снова послужит нам полезным руководством. Не стоит забывать, что в романе происходит много разных событий: здесь и взрывы эмоций, и страстная любовная история, и связанная с ней цепочка несчастий, и, наконец, смерть Элеоноры и превращение Адольфа в собственную тень. Но все это происходит так, словно никто не виноват в происходящем. В драме, разыгрываемой Элеонорой и Адольфом, на заднем плане действует огромная власть, однако эта власть, похоже, не исходит ни от Элеоноры, ни от Адольфа. Их отношения во многом напоминают отношение, описанное Гегелем в знаменитой главе «Феноменологии духа» о господстве и рабстве (где Гегель тоже использовал терминологию зависимости и независимости). В обоих случаях властные отношения, которые сначала кажутся ясными и недвусмысленными, переворачиваются и меняются после признания. Так, можно с уверенностью утверждать, что все козыри у Адольфа, тогда как Элеоноре уготована пассивная роль. Но столь же убедительные доводы можно выдвинуть и в поддержку противоположной точки зрения — что более сильные позиции как раз у Элеоноры. Разве не выступает сюжет романа впечатляющим доказательством той власти, какую она имеет над Адольфом? И все же оба взгляда неверны, поскольку оба они не оценивают правильно ту странную диалектику зависимости и независимости, которая управляет отношениями Адольфа и Элеоноры. Пожалуй, высшим достижением романа Константа стало то, что он убедительно показывает, как даже в этом крошечном микрокосме отношений двух индивидов власть уже становится анонимной. Власть (а я сказал чуть выше, что в романе она чрезвычайно активна) оторвана от ее оснований, от воли, желаний или целей героев. Власть свободно циркулирует здесь между Адольфом и Элеонорой, и хотя порой она вбирает в свое движение некоторые внешние влияния, например со стороны отца Адольфа или барона Т., она остается по большей части самодвижущимся и самовоспроизводящимся фактором, который никем не контролируется.

Таким образом, мы можем обнаружить в «Адольфе» третью парадигму власти, ту, что мы начинаем распознавать только благодаря диалектике зависимости и независимости. Первая парадигма власти — парадигма гелиотропа, власть *roi soleil* управлять своей страной. На противоположной стороне спектра власти мы находим «капилляры власти» Фуко, ту коварную форму власти, которая скрывается в дисциплинарном дискурсе. Власть у Фуко — власть тонкая, которую ощущают и даже просто замечают лишь немногие, однако она вполне реальна. Несомненно, именно требование Фуко, полагавшего, что мы все еще «должны отрезать голову короля», заставило его перейти на

этот другой край спектра власти, не рассматривая никакие ее промежуточные формы. Между властью гелиотропа и дисциплинарной властью мы можем, однако, расположить третью парадигму власти. Это анонимная и непредсказуемая власть, не имеющая четких истоков или оснований, свободно циркулирующая власть, весьма напоминающая огромные неуловимые облака денег, которые перемещаются по финансовому миру, вызывая беспокойство у многих современных экономистов; власть, на чье существование впервые указал Констан в своей анатомии зависимости. Эта форма власти не менее реальна, но гораздо более видима, чем дисциплинарная власть Фуко. В сущности, мы давно уже осознаем власть такого типа, хотя лишь в форме отсутствия, бессилия. Но бессилие современного государства, которое я здесь имею в виду, его неспособность вести корабль государства, не следует считать просто безвластием, отсутствием власти, нулевой отметкой на шкале власти. Скорее, здесь действует власть еще одного, анонимного типа, чьи операции пока еще большей частью остаются тайной для нас. В следующем разделе я попытаюсь приподнять краешек занавеса, скрывающего механизм этой анонимной власти, которая, кажется, не имеет оснований.

## 6. ПУСТОЙ ЦЕНТР ПРОТИВ СУВЕРЕННОГО ЦЕНТРА

Постепенное размывание границ государства, нарастающее взаимопроникновение государства и гражданского общества и вытекающая отсюда потеря государством маневренности расцениваются и политиками, и политическими философами как едва ли не самые тревожные тенденции в современной политической практике. Мысль, стоящая за этой тревогой, очевидно заключается в том, что эти и связанные с ними процессы неестественны, поскольку противоречат природе государства и самой политики, как мы их традиционно понимаем. Главное препятствие для правильного понимания этого размывания границ государства заключается в том, что нам трудно вообразить политический порядок, в котором естественно то, что мы считаем неестественным, неким вырождением всякой политической ясности и рациональности, — и, конечно, коль скоро мы принимаем гелиотроп, иначе мы просто не можем. Однако такой «неестественный» политический порядок уже существует. Во многих отношениях этот политический порядок и поддерживающее его общество весьма успешны и эффективны, пожалуй, даже в большей степени, чем наше общество. Всем нам это общество известно. Это то, что было названо «японской

системой»<sup>62</sup>. Говоря кратко, отсутствие политического центра, суверенного центра, словом, отсутствие гелиотропа для японской системы — не случайность, а сама ее сущность. Нашей метафоре суверенного центра, из которого управляется корабль государства, Япония противопоставляет свою метафору пустого центра.

Прежде чем перейти к обсуждению японского пустого центра, я должен прокомментировать некоторые различия между западной и японской системами ценностей, поскольку эти различия значимы для нашей темы. В западной теологической и философской традиции всегда ждали того или иного положительного результата от обсуждения и определения универсальных ценностей. Сколь бы скептически, антитеоретически и антифундаменталистски мы ни были настроены, мы все еще верим, что такие универсальные ценности необходимы для осмысления широкомасштабного политического действия, поскольку они функционируют, так сказать, в качестве компаса корабля государства. Япония же, напротив, практически не использует универсальные ценности. Самый впечатляющий пример привел Эдвард Сейденстикер, рассказавший, что одна японская студентка на вопрос о том, какие ценности она принимает, ответила таким списком: «Марксизм, немарксистский социализм, либерализм, гуманизм, прагматизм, анархизм, нигилизм, экзистенциализм, национализм, гедонизм, свобода от идеологии» и последнее, но не менее важное, — «другие»<sup>63</sup>. Это исключительный пример, однако другие исследования подтверждают впечатление, что даже у образованных японцев просто нет инстинкта универсальных ценностей. И мы не должны считать, что *это* и есть их универсальная ценность, ведь японцы не нигилисты. Объяснение, скорее, состоит в том, что они не хотят играть по нашим правилам, то есть воспринимать политический и социальный порядок через такие универсальные ценности. Они не смотрят на политическую реальность с точки зрения таких ценностей, и они не могут думать, что эти ценности создают политическую реальность. В своей авторитетной книге о японской политической практике Карел ван Волферен усматривает ключевой фактор отправления политической власти в Японии в «почти полном отсутствии представления о том, что могут существовать истины, правила, принципы или мораль, которые применяются всегда, независимо от обстоятельств. Большинство уроженцев Запада, как и большинство азиатов, которые подолгу жили в Японии,

<sup>62</sup> См.: *Wolferen K.G. van. The Enigma of Japanese Power. L., 1989. P. 5 ff.* Некоторые главные темы этого превосходного исследования, весьма интересного и для политического философа, и для исследователя Японии, можно найти уже в работе: *Wolferen K.G. van. Reflections on the Japanese System // Survey. 1982. Vol. 26. P. 121–150.*

<sup>63</sup> Цит. по: *Wolferen K.G. van. The Enigma of Japanese Power. P. 240.*

удивляются такому отсутствию; а некоторые японские мыслители полагают, что оно представляет собой главную детерминанту японского публичного поведения»<sup>64</sup>. Японцы мотивируются не универсальными ценностями, а ценностями крайне партикуляристскими, теми, что напрямую связаны с желанием достичь конкретной цели<sup>65</sup>. Это приводит к предпочтению «исполнения», или достижения успеха в отдельных случаях, «поддержанию», то есть условиям достижения успеха, поскольку поддержание есть фон, на котором можно различать частные цели, а не сама такая цель или ценность<sup>66</sup>. Это предпочтение частично объясняет динамизм японского общества и ту поразительную легкость, с какой оно приспособливается к новым и меняющимся обстоятельствам.

Однако в некотором смысле эта картина ошибочна, поскольку Япония не совсем лишена универсалистских ценностей. В книге об истории японской политической мысли Нахита описывает эту мысль как постоянные поиски равновесия между бюрократией (*kanryoshugi*), с одной стороны, и универсалистским идеализмом (*ningensi* или *kokoro*), с другой<sup>67</sup>. С самого начала эпохи Токугава и на два-три столетия дольше Запада японцы обсуждали феномен бюрократии и те ценности, которыми она должна вдохновляться. Однако (и в этом загвоздка) японские универсальные ценности по сравнению с западными оказываются удивительно пустыми и лишенными положительного содержания. Такими ценностями выступают, например, сыновняя почтительность, преданность императору, стремление к *wa*, то есть к гармонии и согласию, к достижению правильного равновесия между *giri* и *ninjo* или между *on* и *hoon*. Последние термины указывают на исключительное чувство долга, которое японцы способны ощущать по отношению к любому человеку, оказавшему им услугу, пусть даже небольшую. Это чувство долга иногда приобретает черты некоего социального первородного греха<sup>68</sup>. В общем, японские универсальные ценности имеют характер скорее преданности, а не приверженности представлениям о том, каким должно быть общество с точки зрения определенных этических или политических целей. Пустота японских ценностей лучше всего иллюстрируется известным анекдотом о самурае, который оказался в трудном положении, поскольку должен был выбрать из двух противоречащих друг другу преданностей. По причине самой пустоты двух этих преданностей

<sup>64</sup> Ibid. P. 241. См. также: P. 9–10.

<sup>65</sup> Richardson B.M. The Political Culture of Japan. Berkeley, 1974. P. 230 ff., особенно p. 234.

<sup>66</sup> Bellah R.N. Tokugawa Religion. Glencoe, 1957. P. 14 ff.

<sup>67</sup> Najita T. The Intellectual Foundations of Modern Japanese Politics. Chicago, 1974. P. 2 ff., 147–148.

<sup>68</sup> Doi T. The Anatomy of Dependence. Tokyo, 1981. P. 31 ff.

у него не было способа решить, какую из них выбрать. Ему оставалось только одно — совершить самоубийство. Эта история напоминает историю о том, как сломался компьютер, когда его попросили решить некое логическое противоречие<sup>69</sup>.

Но лучшую иллюстрацию пустоты японских универсальных ценностей все-таки дает синто, более или менее официальная религия Японии. Синто — религия без догм, священных книг, этических предписаний и т.д.; она представляет собой то, что сегодня мы назвали бы типично антифундаменталистской религией. И потому в святой святых синто, в святилище находится не образ божества, не мощи и не какой-нибудь священный текст, а зеркало, на которое к тому же не дозволяется смотреть ни священнику, ни верующему. Как объясняет Сокио Оно, причина, по которой зеркало играет столь почетную роль, заключается в следующем:

...оно символизирует незапятнанный дух kami [дух, присущий всем вещам] <...>. Все хорошее и плохое, правильное и неправильное отражается совершенно отчетливо. Зеркало оказывается источником честности, поскольку его добродетель — отвечать в соответствии с формой предметов. Оно подчеркивает справедливость и беспристрастность божественной воли<sup>70</sup>.

Именно пустота зеркала позволяет ему отражать то, что есть, не добавляя ничего от себя. Зеркало дает нам удвоение реальности — и здесь вспоминается *dédoublement*<sup>71</sup>, которое Ролан Барт считал характерным для японского использования знаков<sup>72</sup>, — но не дает нам *точки зрения* на то, что есть. Зеркало отличается буквализмом и антиметафоричностью.

Большинство авторов, пишущих о Японии, соглашаются с тем, что японская культура, религия и политика тесно связаны друг с другом; многое предрешается уже тем фактом, что слово *matsurigoto*, обозначающее политику, исходно обозначало религиозный обряд<sup>73</sup>. Однако в сфере политики понятия и практики религии и культуры в некотором смысле обобщаются<sup>74</sup>. Политика в Японии охватывает все стороны жиз-

<sup>69</sup> Bellah R.N. Tokugawa Religion. P. 122.

<sup>70</sup> Ono S. Shinto: The Kami Way. Tokyo, 1962. P. 23.

<sup>71</sup> Dédoublement (фр.) — удвоение. — Примеч. пер.

<sup>72</sup> Barthes R. L'empire des signes. Geneva, 1970. P. 58. Дух Соссюра ощущается всюду в этой замечательной книге; пожалуй, Япония — как раз то общество, которого следовало бы ожидать, если бы соссюровское понятие знака подверглось социализации и политизации.

<sup>73</sup> Bellah R.N. Tokugawa Religion. P. 87; Ono S. Shinto. P. 76.

<sup>74</sup> Такова одна из основных идей книги ван Волферена; см., например, гл. 8. Белла тоже подчеркнул, что в Японии религия, политика и социальный порядок находятся в такой взаимосвязи, какая немислима на Западе, см.: Bellah R.N. Tokugawa Religion. P. 104, 192.

ни. Поэтому мы можем ожидать, что в японской политике есть аналог пустого центра, имеющегося в этике и религии. И это действительно так, если согласиться с главным тезисом книги ван Волферена о том, как в японской системе работает власть. В Японии, пишет ван Волферен, существует «иерархия или, скорее, комплекс частично совпадающих иерархий. Однако у него нет вершины — это усеченная пирамида. Нет верховного института, обладающего правом последнего политического решения. Значит, там нет места, откуда, как сказал бы Гарри Трумэн, фишка дальше не идет. В Японии она циркулирует безостановочно»<sup>75</sup>.

Ирония в связи с Японией заключается в том, что у иностранцев складывается впечатление о ней как об экономическом гиганте, который продуманно и прямолинейно стремится к экономическому завоеванию мира. Однако за всем этим не скрыто генерального плана — все по той же простой причине, что в Японии нет политического центра, который мог бы разработать подобный план<sup>76</sup>. И не следует думать, что этот политический центр упразднил себя и передал свои права и способность определять политику другим институтам. Ведь та же схема обнаруживается, если внимательнее присмотреться к бюрократии и к миру торговли и промышленности. С чем бы мы ни имели дело — с отношениями между государством, бюрократией и торгово-промышленным миром или с каждой из этих сфер в отдельности — принятие решений и выработка политического курса в Японии отличаются от того, к чему мы привыкли на Западе, поскольку они всегда нацелены на размывание границ ответственности и отчетности, как если бы иерархия существовала только для того, чтобы скрывать и окутывать непроницаемым туманом то, что действительно происходит (или должно было бы происходить, если исходить из западных посылок)<sup>77</sup>. Так, было обнаружено, что процесс перехода к заключению или решению в Японии действительно заканчивается намеренным созданием «окончательной двусмысленности в отношении автора предложения и ответственности за него»<sup>78</sup>. Если функция иерархии — скрывать то, что действительно происходит (и в таком качестве она жизненно необходима!), из этого следует, что в Японии не находится применения сильным харизматическим лидерам. Наполеон был бы совершенно немислим в Японии<sup>79</sup>, и нет большей ошибки, чем полагать, что у японских лидеров в период Второй мировой войны было что-то общее с Гитлером или Муссолини.

<sup>75</sup> *Wolferen K.G. van. The Enigma of Japanese Power. P. 5.*

<sup>76</sup> *Ibid. P. 48, 49.*

<sup>77</sup> *Nakane C. Japanese Society. L., 1970. P. 69.*

<sup>78</sup> *Hsu F.L.K. Iemoto: The Heart of Japan. N.Y., 1975. P. 212.*

<sup>79</sup> *Pempel T.J. Policy and Politics in Japan: Creative Conservatism. Philadelphia, 1982. P. 3.*

Наиболее яркий пример всего этого дает японский император и его роль в японском политическом универсуме. Мы могли бы поставить японского императора на один уровень с сохранившимися в Европе конституционными монархами, поскольку в обоих случаях наблюдается расхождение между иерархическим статусом и обладанием реальной властью. Но это видимое сходство вводит в заблуждение. Вообще говоря, внешние признаки японской парламентской демократии не следует интерпретировать как доказательство существования реальной парламентской демократии. Прежде всего, если предки европейских конституционных монархов некогда обладали реальной властью, то в японской истории у императора такой власти никогда не было. Никогда не было японского *roi soleil* (даже если император считается потомком Солнца или Аматаэрасу, богини Солнца). Бессилие японского императора изумляло китайских летописцев уже в III веке до н.э.<sup>80</sup> Бессилие императора не представляет собой остроумное решение конституционной проблемы — в том смысле, в каком Бенжамен Констан пришел к ограничению конституционного монарха как *un pouvoir neutre*<sup>81</sup> ролью третьей стороны в отношениях между тремя властями, охарактеризованными Монтескье<sup>82</sup>, — оно представляет собой парадигму того, как японцы хотят скрыть происхождение и отправление действительной власти. То, что бессилие императора — парадигма анонимности японской политической власти, а не результат конституционного устройства, ясно и из того факта, что тот же самый феномен в точности повторяется и на более низких уровнях: окружавшие императора сановники часто исполняли роль не менее видимых, но столь же безвластных экранов, за которыми отправлялась реальная власть<sup>83</sup>. И все же институт императорского правления никогда не упразднялся; на протяжении всей письменной истории Японии вопрос об отмене этого института ни разу не рассматривался. Нам остается заключить, таким образом, что институт императора служил скрытой, но жизненно важной цели, а именно созданию пустого политического центра и анонимной власти, лишенной оснований, поскольку эти основания совершенно очевидно не могли быть там, где, как *казалось*, они находились.

Полноценный суверенный политический центр, типичный для Запада, как бы мы его ни определяли, существует потому, что в политическом контексте мы готовы смотреть на себя сверху вниз. Как выяснилось в обсуждении западного политического гелиотропа и гоббсовского

<sup>80</sup> *Wolferen K.G. van. The Enigma of Japanese Power. P. 27.*

<sup>81</sup> *Un pouvoir neutre (фр.) — нейтральная власть. — Примеч. пер.*

<sup>82</sup> *Constant B. De la liberté chez les modernes. P. 280.*

<sup>83</sup> *Wolferen K.G. van. The Enigma of Japanese Power. P. 28.*



понимания государства, от нас на Западе требуется отождествляться с точкой зрения суверенного центра, и мы склонны так поступать, даже если заботимся только о своих эгоистических интересах. В Японии движение прямо противоположное. Это движение японцы обозначают словом *rengo-sei*, то есть «подчинение высшего»<sup>84</sup>: высший сдвигается вниз, к подчиненному, и таким образом санкционирует действия последнего. От вышестоящего требуется отождествляться с точкой зрения подчиненного, а не наоборот. Поэтому Нахита охарактеризовал императора как «постоянное духовное присутствие, доступное каждому и, в сущности, совпадающее с каждым»<sup>85</sup>. Отсюда становится ясно — и это ключ к секрету, — что совпадение императора с каждым возможно только в той мере, в какой император остается совершенно пустым присутствием: только благодаря этой пустоте мыслимо подобное рассеивание его присутствия. Любая конкретность императорской воли перевернула бы движение *rengo-sei*, положив конец анонимности политической власти.

На Западе суверен обычно находится как бы «впереди нас»: гражданин и государственный служащий следуют за сувереном, отождествляясь с его гелиотропической точкой зрения (и не важно, что они могут внести вклад в ее содержательное определение). В Японии суверен находится скорее «позади» гражданина или государственного служащего, поскольку его пустота не дает ему действительно чем-то руководить. Это не означает, что японский эквивалент западного суверена легитимирует *ex post facto*<sup>86</sup> действия государственного служащего. Ведь понятие легитимности происходит от гелиотропа, который неприменим к Японии. Еще более ошибочным было бы предположение, что в Японии отправление власти более демократично, чем на Западе, благодаря отсутствию суверенной воли в пустом центре. Понимание различий между Западом и Японией в терминах демократии ничего не разъясняет; различия между ними связаны скорее с самим понятием суверенитета, и эта проблема важнее проблем демократии. Не было бы преувеличением сказать, что с западной точки зрения японская метафора пустого центра представляет собой формальное отрицание понятия суверенитета. Ведь японская политика нуждается в предположительно суверенном центре лишь для того, чтобы она могла отрицать его в качестве источника, начала, основания власти, хотя как таковой этот центр остается жизненно необходимым. Это напоминает изображение трубки у Магритта, где внизу написано, что это не трубка, —

<sup>84</sup> Nakane C. Japanese Society. P. 65.

<sup>85</sup> Najita T. The Intellectual Foundations of Modern Japanese Politics. P. 117.

<sup>86</sup> *Ex post facto* (лат.) — постфактум, задним числом. — Примеч. пер.

и действительно, изображение *не* есть трубка. Конечно, все это головоломка для нас, привыкших к западным схемам власти; однако понимание японской системы поможет нам понять и новый тип политической власти, который постепенно возникает из знакомых конституционных ограничений нашей западной политики.

Отправление политической власти не происходит в вакууме. Психология людей и их социологические характеристики — не только отражение, но и часть власти. Политическая философия, пренебрегающая психологическими и социологическими детерминантами, всегда остается, как несколько лет назад подчеркнул Майкл Сэндел в споре с Ролзом<sup>87</sup>, чисто академической игрой, интересной лишь горстке профессиональных философов. Поэтому я перейду теперь к психологическому объяснению японского пустого центра, данному Такео Дои в его работе «Анатомия зависимости»<sup>88</sup>. Центральную роль в рассуждении Дои играет понятие *атае* и связанный с ним глагол *атаери*. Слово *атае* — центр сложной сети других слов, значения которых не имеют точных аналогов в западных языках и, что еще удивительнее, переводятся разными словами, которые по сути противоречат друг другу<sup>89</sup>. Похоже, здесь японская ментальность действительно несоизмерима с западной. Daigenkai, японский словарь, предлагает переводить слово *атае* как «зависеть от доброй воли человека»<sup>90</sup>; *атаери* означает вести себя, потакая своим прихотям, в твердой и успокоительной уверенности, что другие будут любить тебя

<sup>87</sup> В конце книги Сэндел суммирует свои сомнения относительно деонтологического подхода к политическим проблемам, который обнаруживается у Ролза: «Воображать человека, не способного на конститутивные привязанности <...>, — не значит представлять идеально свободного и рационального деятеля, а значит воображать человека без какого-либо характера, без нравственной глубины. Ведь иметь характер — значит знать, что я двигаюсь в истории, которой я не распоряжаюсь и не командую, которая, тем не менее, воздействует на мои выборы и поведение. Она сближает меня с одними и отдаляет от других; она делает некоторые цели более уместными, а другие — менее уместными» (Sandel M. Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge, Eng., 1982. P. 179). Интересно, что Сэндел определяет эти «конститутивные привязанности», которыми упорно пренебрегают деонтологи, в терминах зависимости. Конечно, Адольф никогда не мог бы удалиться за ролзовский «занавес неведения».

<sup>88</sup> См. также: Doi T. Omote and Ura // Journal of Nervous and Mental Disease. 1973. Vol. 157. P. 258–261. В этой статье тема *атае* связывается с различием между видимостью и реальностью (*tatemaе* и *honне*).

<sup>89</sup> Как объясняет Дои, глагол *hohitsu* тесно связан с *атае*. Когда Дои переводит *hohitsu* как «помогать», из контекста не ясно, заключаются ли положительные ассоциации «помощи» в предоставлении помощи или в получении ее. И контекст подсказывает, что эта неясность принадлежит к смыслу *hohitsu* (и *атае*) (см.: Doi T. The Anatomy of Dependence. P. 58).

<sup>90</sup> Ibid. P. 72.

за это еще больше<sup>91</sup>. Слово *amae* в своих истоках связано с развитием ребенка и особенно с процессом, в котором ребенок отделяется от матери и начинает обретать собственную идентичность. Дои разъясняет смысл слова *amae*, противопоставляя позитивную и негативную любовь и связывая *amae* с последней. Позитивная любовь есть стремление к объекту любви, а негативная любовь создает путем показного поведения в духе *amae* своего рода эмоциональную пустоту или засасывающую трясиину, которая затащит объект любви и заставит его стремиться к вам. Поведением *amae* ребенок демонстрирует определенный тип зависимости, нацеленной на то, чтобы заставить мать отождествиться с ребенком. В негативной любви и в *amae* мы снова сталкиваемся с желанием заставить внешний мир отождествиться с субъектом — желанием, которое мы обсуждали чуть выше в связи с *rengo-sei*. В обоих случаях наблюдается психологическая или эмоциональная инверсия.

Дои убежден, что понятие *amae* важно для правильного понимания природы японской политики. Свой тезис он подкрепляет, представляя императора воплощением национального желания *amaeru*. В политическом плане *amae* нацелено на установление отношения зависимости — отсюда и название книги Дои. Однако это особого рода зависимость, в некоторых отношениях отличающаяся от понятия зависимости, которое мы обсуждали в связи с «Адольфом» Констанана. Такая зависимость, например, не имеет ничего общего с отношением между средневековым рыцарем и его феодальным сеньором. Подобного рода зависимость, полагает Дои, мы должны приписать японскому императору. Император полностью зависит от своих подчиненных, на которых возложена вся реальная ответственность и которые решают все актуальные задачи правительства: «Император находится в положении, в котором он ожидает того, что приближенные будут заниматься всеми малыми и большими вопросами, включая, разумеется, и управление страной. В определенном смысле император полностью зависит от окружения, однако по статусу эти люди подчиняются ему. Если взять степень его зависимости, он не отличается от грудного ребенка, однако его ранг — наивысочайший в стране, и этот факт, несомненно, служит доказательством уважения японцев к инфантильной зависимости»<sup>92</sup>. Император — воплощение японского желания *amae*, то есть желания соединить полную зависимость с положением центра всего. Вот почему мы обнаруживаем в центре японской политики пустоту, занятую человеком столь же бес-

<sup>91</sup> Ibid. P. 29. Инфантильные корни *amae* обсуждаются в работе: DeVos G. Dimensions of the Self in Japanese Culture // Marsella A.J., DeVos G., Hsu F.L.K. Culture and Self: Asian and Western Perspectives. N.Y., 1985. См. особенно p. 147–167.

<sup>92</sup> Doi T. The Anatomy of Dependence. P. 58.

помощным и зависимым, как новорожденный; в сущности, именно эта предельная беспомощность и зависимость и позволяют ему занимать это положение. Как же далеки мы здесь от *roi soleil* и его современных преемников на Западе!

Политическая власть на Западе обязана своей легитимностью, своей зримостью и своим происхождением тому, что она сводима к точно определенному центру, будь то Бог, заместитель Бога на земле, абсолютный монарх, народ или, если брать конституционную практику, та точка, в которой встречаются парламент и правительство. Благодаря этой сводимости политическая власть на Западе всегда выступает своим собственным двойником: у нее всегда есть (или, по крайней мере, должны быть) ее тень или эквивалент, данный в ее началах или основаниях. Власть на Западе обожает мантию репрезентации: она всегда предпочитает представлять что-то другое, будь то Бог, социальный порядок, народ, история, структура человеческого существа или общества. Этим западная власть отличается от японской. Японская власть не имеет двойника, она не сводится к неким началам или основаниям: она есть то, что она есть. Однако японская власть не менее организована, не менее утончена, чем власть на Западе. Серьезной ошибкой было бы интерпретировать того рода анонимную власть, что в Японии обнаруживается повсеместно, как хаос или просто произвол. Такой она может показаться, если мы забудем оставить свои западные, то есть гелиотропические, посылки. Но анонимная власть вполне способна организовать сложный социальный и политический мир.

Никто не выразил это лучше Ролана Барта, который использовал карту Токио как метафору японского пустого центра. Токио — крайне сложный город, не имеющий ясного и отчетливого плана; найти в нем путь иностранцам очень трудно. Дорожных знаков зачастую просто нет, и только схемы, нарисованные жителями, подсказывают иностранцам, как добраться из одного места в другое. Единственный очевидный ориентир в городе — его центр. Но это тайный и запретный центр, поскольку это дворец императора. В Токио «есть центр, но этот центр пуст. Весь город вращается вокруг места одновременно безликого и запретного»<sup>93</sup>. Однако же этот плохо организованный город, вращающийся вокруг пустого центра, которому нечего скрывать, эта урбанистическая метафора японской системы власти, стал сегодня экономической столицей современного мира.

<sup>93</sup> Barthes R. L'empire des signes. P. 45. [Барт Р. Империя знаков / пер. с фр. Я.Г. Бражниковой. М., 2004. С. 46.]

## 7. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Моим отправным пунктом в этой главе была идея управления государством государственным деятелем — или гражданского общества государством, если, в отличие от Платона, мы решим провести различие между государством и гражданским обществом. Мы видели, что политическая метафора служит инструментом обеспечения такого управления. Точнее говоря, метафора создает дистанцию между политическим кормчим и социально-политической реальностью, а такая дистанция нужна для всякого содержательного политического действия. Дистанция стабилизирует политическую реальность. Таким образом, метафора принимает форму гелиотропа, как часто бывает в истории западной политической мысли; первоначально размытая политическая реальность затвердевает в виде объективной внешней реальности, подобной физической реальности, которую исследуют ученые. Политическая метафора, или, скорее, гелиотроп, и политическая реальность идут парой, предполагая друг друга. Отсюда становятся понятными постоянная тенденция западной политической мысли к разработке политических систем, претендующих на точное отражение действительной природы политической реальности, и ее не менее постоянное стремление приписывать этим политическим системам способность положить конец всей политике. Ведь если политическая система верно отражает природу политической реальности, она может показать нам путь к будущему положению, в котором политическое действие уже не понадобится. Это, очевидно, верно применительно к платоновскому идеальному государству, философским системам естественного права раннего Нового времени и их последующей историзации, предпринятой в XIX веке Гегелем и Марксом; исключениями из этого правила оказываются лишь макиавеллизм и доктрины *raison d'état*.

Благодаря этой метафорической дистанции большинство западных политических философских систем предполагают и подчеркивают референциальность: они всегда представляют собой теории предположительно независимые от теории политической реальности, и с этой метафорической дистанции они говорят нам, как лучше всего работать с этой реальностью. Здесь я хотел бы напомнить о стремлении западной политической философии рассматривать политическую власть как представителя чего-то ей внешнего (будь то Бог, природа государства или народ). Другими словами, дистанция между политическим языком и определенной через гелиотроп политической реальностью составляет в западной традиции не просто тонкий эпистемологический вопрос об отношении между словами и вещами: эта дистанция есть место рождения того рода политической власти, что существует на Западе.

Политическое действие и политическая власть становятся возможными только после того, как этот язык и эта реальность разделяются таким способом<sup>94</sup>. Считая слова и вещи в сфере политики взаимонезависимыми, западные политические теоретики неявно определили, какая политическая власть правит в нашем мире. Политическая власть на Западе — власть гелиотропического слова, представляющего себя независимым от определенной через гелиотроп политической реальности. Политическая власть есть власть языка — этот тезис, конечно, перемальвался бесчисленными теоретиками политической идеологии и последователями Фуко *ad nauseam*<sup>95</sup>.

В противоположность *власти языка* в японской системе мы находим *язык власти*. Как японский аналог политической метафоры Запада мы можем рассматривать хайку. Эти скромные, непритязательные и часто довольно тривиальные трехстишия кажутся очень далекими от политической сферы. Однако если наше исследование политической метафоры чему-то и научило нас, то лишь тому, что мы должны освободиться от своей наивности в отношении политического значения языковых феноменов. Кроме того, если хайку кажется нам неинтересным с политической точки зрения, причина может заключаться в том, что хайку не позволяет нам распознать свое политическое значение, поскольку представляет собой прямую противоположность политической метафоры.

Действительно, я предлагаю обратиться к хайку именно по причине его столь поразительного контраста с политической метафорой. В этом я следую Ролану Барту. На нескольких блестящих страницах Барт доказывает, что хайку осуществляет *une exemption du sens*<sup>96</sup>, воздержание от придания смысла реальности, или, по крайней мере, предлагает *un sens obstrué*<sup>97</sup>. Там, где политическая метафора наделяет смыслом и даже определяет реальность, хайку, похоже, не имеет другой цели, кроме как забрать этот смысл обратно. Ведь хайку не обладает ясным и развитым риторическим смыслом, в отличие от поэтического языка на Западе; хайку не нацелено на выражение чего-то глубокого или универсального, что можно было бы сказать о мире или о нас самих. Язык на Западе хочет уничтожить себя, становясь прозрачным относительно лежащей в его основе реальности, которую он обозначает и представляет, тогда как хайку просто указывает на игру языка с самим собой. По словам Барта, язык на Западе стремится *de suspendre le language, non de le provoquer*,

<sup>94</sup> См. гл. I наст. изд.

<sup>95</sup> *Ad nauseam* (лат.) — до тошноты, пока не стало тошно. — *Примеч. пер.*

<sup>96</sup> *Une exemption du sens* (фр.) — избавление от смысла. — *Примеч. пер.* Barthes R. *L'empire des signes*. P. 110. [Барт Р. Империя знаков. С. 105.]

<sup>97</sup> [Un sens obstrué (фр.) — замкнутый смысл. — *Примеч. пер.*] Ibid. P. 93. [См.: Там же. С. 88.]

цель же хайку — спровоцировать язык<sup>98</sup>. И хайку достигает этой цели, поскольку не имеет отчетливого смысла или значения. Барт сравнивает хайку с воспитанным хозяином, который предлагает гостям чувствовать себя у него как дома<sup>99</sup>. Именно потому, что хайку есть своего рода семантический вакуум, семантическая пустота, оно может провоцировать кругооборот языка и значения. Благодаря своей предельной удобочитаемости, почти банальной открытости хайку допускает многочисленные ассоциации и истолкования. Хайку напоминает разменную монету, переходящую из рук в руки, которую каждый может использовать в своих целях. Согласно Барту, пустота семантического центра хайку типична для японского употребления знака вообще. Можно ли в таком случае назвать Японию, спрашивает Барт, *l'empire des signes*?<sup>100</sup> и отвечает: *Oui, si l'on entend que ces signes sont vides et que le rituel est sans dieu*<sup>101</sup>.

То же можно сказать и о политической власти. Власть в Японии не представляет; она не выступает заместителем или двойником какой-то другой реальности, за которой она старается спрятаться. Власть есть то, что она есть. Она переходит из рук в руки, подобно монете или хайку, и ее движения не отражают какой-то более глубокой структуры социальной или политической реальности. Таким образом, в переходе от политической метафоры Запада к японскому хайку мы находим переход от фукианской *власти языка* к *языку власти*, к власти, не имеющей двойника. Эту власть, которая скорее *говорит*, чем *говорит о чем-то*, мы можем встретить в обществах без глубоких социальных расколов, где даже шрамы от прежних общественных битв и конфликтов постепенно исчезают. Ведь социальные различия и конфликты всегда были основными производителями политической метафоры. Это некая неопределенная власть, поскольку она уже не заставляет нас идти путем истории, определенным каким-то великим историческим метанарративом. Но, несмотря на неопределенность такой власти, она вполне способна (и даже идеально приспособлена) к тому, чтобы структурировать постиндустриальные общества настоящего и ближайшего будущего. Не меньше, чем сам язык, язык власти — тонкая и совершенная структура, позволяющая нам рассказывать множество историй, не *полагая* в качестве основной ни одну из них.

<sup>98</sup> [De suspendre le langage, non de le provoquer (*фр.*) — тормозить язык, а не провоцировать его. — *Примеч. пер.*] Ibid. [См.: Там же. С. 91.]

<sup>99</sup> Ibid. P. 91. [Там же. С. 87.]

<sup>100</sup> *L'empire des signes* (*фр.*) — империя знаков. — *Примеч. пер.*

<sup>101</sup> [Oui, si l'on entend que ces signes sont vides et que le rituel est sans dieu (*фр.*) — Да, если иметь в виду, что эти знаки пусты, а ритуал лишен Бога. — *Примеч. пер.*] Ibid. P. 148. [Там же. С. 138.]

# VI. Метафора и парадокс в политических работах Токвиля

Все это можно считать свидетельством понимания того, что нарратив — отнюдь не просто форма дискурса, которая может наполняться различным содержанием, будь оно реальное или воображаемое; он уже обладает содержанием, предшествующим любой данной актуализации его в речи или на письме.  
*Хейден Уайт. Содержание формы*

## 1. ВВЕДЕНИЕ

Ни один теоретик демократии не снискал больше хвалебных отзывов, чем Токвиль. Начиная с современника Токвиля Джона Стюарта Милля и вплоть до современных авторов, таких как Д. Рисман, Д.А. Даль или Ф. Фюре, политические теоретики, социологи и историки находили в произведениях Токвиля главный источник вдохновения для своих исследований демократии и ее исторических корней<sup>1</sup>. Но хотя взгляды Токвиля и были столь влиятельными, как ни удивительно, его теорию демократии трудно резюмировать. Это тем более удивительно, что авторы хороших учебников, похоже, без особых затруднений убедительно выделяют несколько центральных тезисов политической философии Токвиля. В этой связи можно вспомнить понимание Токвилем напряженного отношения между свободой и равенством, его тезис о непрерывности между *ancien régime* и Революцией или наблюдение о склонности демократии превращаться в «опекающий деспотизм». Действительно, никто не станет оспаривать ни наличие этих взглядов в работах Токвиля, ни его сомнение в их истинности и значимости, ни то, что желание Токвиля донести до современников свои мысли о природе и происхождении демократии определило главную цель его произведений. Однако чем детальнее становится наш анализ творчества Токвиля, тем меньше мы готовы довольствоваться подобными сводками его идей. Конечно, мы теряем что-то при кратком изложении, но в большинстве случаев готовы смириться с потерей,

<sup>1</sup> См. хороший обзор рецепции Токвиля начиная с его времени и до наших дней: *Pope W. Alexis de Tocqueville: His Social and Political Theory*. L., 1986. P. 11–27.



## VI. МЕТАФОРА И ПАРАДОКС В ПОЛИТИЧЕСКИХ РАБОТАХ ТОКВИЛЯ

поскольку взамен получаем понимание целого. Но странность творчества Токвиля состоит в том, что мы, похоже, теряем именно сущность или понимание целого, когда пытаемся свести его к его сущности. Резюмирование работ Токвиля неминуемо приводит к избитым и довольно неинтересным истинам; оно уплощает интеллектуальную глубину его мысли до уровня тривиального разговора. Как если бы сущность его творчества была в том, что у него *нет* сущности; как если бы лучше всего его можно было резюмировать, сказав, что резюмировать его невозможно.

Это странное сопротивление резюмированию можно объяснить двумя причинами. Во-первых, всем этим главным тезисам работ Токвиля во многих случаях противоречат другие его пассажи; действительно, западная политическая мысль знает немного текстов, столь же откровенно непоследовательных, как тексты Токвиля. Во-вторых, внимательное чтение текста показывает, что основные идеи Токвиля обнаруживаются только, так сказать, на микроуровне. В этом смысле весьма метким представляется замечание Эльстера, сказавшего, что в произведениях Токвиля «детали интереснее целого, аргументы сильнее выводов, а отдельные механизмы крепче общих теорий»<sup>2</sup>. Похоже, в его работах нет макротеории. Отсюда можно заключить, что Токвиль не предлагает своим читателям «теории демократии» в собственном смысле слова, хотя так и может показаться; видимо, его творчество не было попыткой раскрыть до времени скрытую сущность или природу демократии. Или, если выразить ту же идею в более положительной, возможно, более верной и, безусловно, более интересной форме, мы должны интерпретировать Токвиля в том смысле, что теория демократии вообще невозможна и что именно наше желание создать ее мешает нам понять, что же в ней есть действительно нового и интересного<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Elster J. *Psychologie politique*. (Veyne, Zinoviev, Tocqueville). Paris, 1990. P. 101.

<sup>3</sup> Ссылки на работы Токвиля по большей части, хотя и не всегда, приводятся в тексте. Используются такие сокращения: *Dem.* I обозначает издание: *Tocqueville A. de. Democracy in America: The Henry Reeve Text as Revised by Francis Bowen*. Vol. 1. N.Y.: Vintage Books, 1945). *Dem.* II обозначает второй том данного издания. *AR* — *Tocqueville A. de. L'Ancien Régime et la Révolution*. Paris: Gallimard, 1967). *OR* — *Tocqueville A. de. The Old Regime and the French Revolution* / transl. S. Gilbert. N.Y.: Doubleday Anchor Books, 1955. *Rec.* — *Tocqueville A. de. Recollections: The French Revolution of 1848* / ed. by J. Mayer, A.P. Kerr. New Brunswick: Transaction Books, 1987. [«Демократия в Америке» и «Старый порядок и Революция» цитируются по русским переводам (иногда с небольшими изменениями), вышедшим соответственно в следующих изданиях: *Токвиль А. де. Демократия в Америке*. М.: Весь Мир, 2000; *Токвиль А. де. Старый порядок и Революция*. М.: Московский философский фонд, 1997. «Воспоминания» Токвиля в большинстве случаев цитируются по изданию: *Токвиль А. де. Воспоминания* / пер. с фр. В. Неведомского. М., 1893. Номера страниц русских изданий указываются в квадратных скобках после страниц изданий, которыми пользуется автор. — *Примеч. пер.*]

Моей главной задачей в этой главе будет обоснование правдоподобия такой антитеоретической интерпретации текстов Токвиля; я надеюсь разъяснить, что и форма, и содержание работ Токвиля — протест против попытки объективировать демократию, взглянуть на нее с определенного расстояния, с тем чтобы разработать ее теорию. Если мы попытаемся занять позицию вне демократии, чтобы составить отчетливое представление о ней, демократия утратит свои контуры, а наш анализ автоматически приведет к некоему современному варианту аристократизма, то есть к теории деспотизма (и это действительно происходит в некоторых частях работ самого Токвиля). В той мере, в какой мы позволяем анализу Токвиля убедить или хотя бы просто заинтриговать нас, его тексты подсказывают нам, какую манеру и какой стиль нам стоит усвоить, если мы хотим сказать о демократии нечто полезное. Каким-то любопытным косвенным образом тексты Токвиля показывают нам, что их антитеоретический, антиметафорический, парадоксальный стиль — единственный ключ к тайнам демократии. В противоположность довольно грубым политическим системам, таким как феодализм, аристократия или абсолютизм, философская паутина демократии столь тонка и запутанна, что мы разорвем ее, если подойдем к ней с непригодными стилистическими инструментами. Прежде чем начать размышлять или писать о демократии, нам надо будет сначала настроиться на соответствующий стиль; если действовать в обратном порядке, мы так и не сможем увидеть ее наиболее интересные качества. Когда мы начинаем говорить о демократии, нам как никогда необходимо отчетливо понять тезис Уайта о содержании формы.

## 2. СОЦИАЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ

«Аристократическое устройство представляло собой цепь, связывавшую между собой по восходящей крестьянина и короля; демократия разбивает эту цепь и рассыпает ее звенья по отдельности» (*Dem.* II, 105 [374]). Аристократии была известна социологическая или социальная «великая цепь бытия», выражающая гармонию социального порядка; каждый социальный ранг, от наивысшего положения до самого низшего, был необходимым и неотменимым. Социальная система действительно представляла собой цепь, поскольку все ранги были тесно связаны друг с другом, так что все члены общества могли довольствоваться определением своего ранга или положения через другие ранги, ближайшие к их собственному. Ведь то, что можно было сказать о членах аристократии, а именно что каждый из них был «одновременно и сеньором и вассалом» (*Dem.* II, 245 [448]), в метафизическом смысле было истинно обо всех членах аристократического общества. Именно потому, что все члены со-

## VI. МЕТАФОРА И ПАРАДОКС В ПОЛИТИЧЕСКИХ РАБОТАХ ТОКВИЛЯ

циальной иерархии могли достаточно полно определить себя или свой социальный ранг через своих социальных соседей, общественная цепь представлялась чем-то объективным: никому не нужно было апеллировать к большой цепи как целому. Как целое она могла оставаться самостоятельной сущностью, находящейся за пределами (интеллектуального или политического) восприятия всех членов общества. Таким образом, она стала объективной реальностью, подобно порядку природы.

Этим объясняется тот отмеченный Токвилем факт, что патриотизм немислим в феодальном, аристократическом обществе (*Dem.* II, 246 [448]). Поскольку социальная цепь бытия воспринималась как объективная, внешняя реальность, никто, даже король, не мог отождествлять себя с ней. И даже король не мог быть патриотом. Ведь так же, как море, гора или дерево, социальная цепь никогда не может быть частью нас самих. Патриотизм или национализм предполагает не столько осознание национального характера, сколько конец объективного существования социальной цепи бытия; то есть он предвещает смерть аристократии. Он субъективирует объективную реальность, делает нас ее частью и тем самым приносит нам демократию.

Благодаря такой иерархической структуре аристократического общества социальное значение может стать неожиданно ясным и точным. Ведь точность — аристократическая добродетель. Предмет и значение, действие и язык, то, что выражается действием и языком, — все это в аристократии связывается воедино весьма точными законами референции. Токвиль объясняет механизм, производящий фиксированное социальное значение, когда обсуждает понимание чести в аристократическом и демократическом обществах. Поскольку честь наделяется совершенно различным содержанием в разных обществах и общественных слоях и часто оказывается высшим кодексом поведения, она дает, пожалуй, парадигматический пример всякого социального значения, и по этим же причинам ее можно считать, видимо, лучшей позицией для изучения социального значения.

Точность социального значения в аристократическом обществе Токвиль объясняет следующим образом:

Поразительной на первый взгляд представляется следующая закономерность: в периоды наивысшего могущества кодекса феодальной чести его предписания в целом оказываются наиболее странными, настолько странными, что может показаться, будто беспрекословность подчинения им прямо связана с тем, насколько они отходят от требований здравого смысла. Данная закономерность подчас наводила на мысль о том, что сила чести обуславливалась именно экстравагантностью ее законов. Оба эти явления в действительности имеют единое происхождение, но они не вытекают одно из другого. Причудливость кодекса чести находится в прямо пропорциональной зависимости

от того, насколько полно и точно он выражает специфические потребности, ощущаемые очень узким кругом людей, а его могущество обусловлено тем, что он выражает потребности именно этого круга власть имущих. Таким образом, влияние кодекса чести не определяется тем, что он причудлив, но его причудливость и могущество вызываются одной и той же причиной (*Dem. II*, 253 [452]).

Следовательно, именно узостью круга лиц, которые принимают определенный кодекс чести, или, иными словами, тем фактом, что моральные кодексы или кодексы чести у каждого класса свои, и объясняются как власть, какой обладают эти кодексы, так и их высочайшая детализированность. Кажется самоочевидным, что характерная причудливость этих кодексов порождается необходимостью их детальной формулировки: чем они причудливей, тем проще отличить их от других кодексов (и от классов, принимающих эти другие кодексы). Иными словами, социальное значение, чтобы быть ясным и четко выраженным, требует фона в виде социальной иерархии, с которой оно может быть связано, причем связано тем отчетливее, чем больше эта иерархия воспринимается как объективная реальность. В аристократическом обществе не характер самого действия, а его связь с социальной иерархией определяла его значение и, таким образом, гарантировала точность последнего: в феодальном мире действия одобрялись и порицались не за их внутреннюю ценность; скорее, они «воспринимались исключительно с учетом того, кем было действующее лицо или объект действия» (*Dem. II*, 243 [446]).

Токвиль готов признать, что при демократии (то есть в Америке) сохранились какие-то остатки понятия аристократической чести, похожего в этом отношении на религию, о которой все еще напоминают многие сохранившиеся храмы (*Dem. II*, 247 [449]); но, вообще говоря, он полагает, что понятие чести в демократическом обществе утрачивает и свое содержание, и свою былую точность. Дело не в том, что все больше людей в демократическом обществе притворяются, будто принимают один и тот же социальный кодекс, так что не остается места для категории причудливого, которое придавало аристократическому социальному значению его точность и отчетливость (хотя это, несомненно, одна из причин). Более важно то, что социальное значение утратило референциальные якоря во внешней объективности устойчивой социальной иерархии. Приведем слова самого Токвиля: «Итак, попытаюсь сжать свою мысль до размеров одного-единственного определения: кодекс чести порождается не чем иным, как несходством и неравенством людей; его влияние слабеет по мере того, как эти различия стираются, и он исчезает вместе с ними» (*Dem. II*, 255 [453]). В аристократии у социального значения есть нечто внешнее (то есть социальная цепь), к которому оно отсылает и которое оно отражает, но при демократии этого внешнего

## VI. МЕТАФОРА И ПАРАДОКС В ПОЛИТИЧЕСКИХ РАБОТАХ ТОКВИЛЯ

нет. Поэтому социальное значение при демократии лишено ясности, точности и отчетливости, которыми оно отличалось в аристократическом обществе.

Эта схема постепенного распада социального значения с приходом демократии повторяется в сфере лингвистического значения. Токвиль отмечает, что при аристократическом правлении разные сегменты общества, хотя бы у всех них и было общее происхождение, становятся совершенно чужими друг для друга (*Dem.* II, 71 [355]). Этот процесс заходит настолько далеко, что разные сегменты общества воспринимают друг друга как разные расы (*Dem.* II, 16 [331]). В качестве примера Токвиль приводит письмо мадам де Севинье к дочери, написанное в 1675 году, которое свидетельствует о ее полной неспособности прочувствовать невзгоды низших классов или испытать хотя бы малейшее сострадание к ним. Однако, добавляет Токвиль, мы ошиблись бы, если бы посчитали мадам де Севинье человеком эгоистичным или жестоким (*Dem.* II, 174, 175 [410, 411]). Согласно Токвилю, такая разделенность общества, понятная по примеру с мадам де Севинье, сочетается с соответствующим различием языков, на которых говорят знать, горожане и крестьяне. Но эта социальная и языковая дифференциация, вопреки нашим ожиданиям, ведет не к смешению, а к беспримерной точности, с которой язык используется или использовался (*Dem.* II, 71, 72 [354, 355]). Ведь когда Нассау Сениор спросил Токвиля, какую эпоху он считает золотым веком французской литературы, тот высказался в пользу авторов аристократического XVII века, таких как Паскаль и Боссюэ, сразу за которыми идет *les Quatre*<sup>4</sup> писателей не менее аристократического XVIII века, а именно Вольтер, Монтескье, Руссо и Бюффон<sup>5</sup>.

В этих авторах его привлекало именно то, что так сильно отличало их от современных ему романтических писателей вроде Ламартина, — ясность, простота, прямота их стиля. Ламартин, как и самые демократические авторы, определенно не способен к такой ясности, поскольку он хочет заполнить брешь между частным и публичным, пытаясь сделать читателей своими «сообщниками»<sup>6</sup>. Социальная неопределенность и путаница приводят к неопределенности значения в демократическом использовании языка. Литераторы XVII–XVIII столетий не пытались, в отличие от Ламартина, делать общее дело с читателями. Поэтому у них не было искушения достичь смешения или слияния точек зрения: «Стиль был тогда простым проводником мысли. Все, к чему они стремились, — прежде всего быть ясными, а затем, будучи

<sup>4</sup> *Les Quatre* (фр.) — четверка. — *Примеч. пер.*

<sup>5</sup> *Tocqueville A. de. Correspondence and Conversations with Nassau Senior: From 1834 to 1859 / ed. by M.C.M. Simpson. N.Y., 1968. P. 140, 223.*

<sup>6</sup> *Ibid.* P. 142.

ясными, быть краткими»<sup>7</sup>. Этого было достаточно — и это было осуществимо.

Демократия смешивает различные сегменты общества в одну сплошную массу и распространяет смешение с социальной сферы на сферу языка и значения. Основная особенность этого последнего процесса — ослабление связей между словами и их референтами. Движущей силой этого взаимоотстранения языка и мира при демократии становится, по Токвилю, страсть последней к абстракции. Он считает ее одной из наиболее опасных и нежелательных склонностей демократии, поскольку «нет ничего менее продуктивного для ума, чем абстрактная идея» (*Dem.* II, 243, [446]). Коль скоро абстракция становится популярной, значение возникает уже не в отношении к миру, а во взаимодействии абстракций; во взаимодействии, которое усиливается демократией за счет чрезмерного использования фигур речи и попыток метафорически связать то, что в реальности различно (*Dem.* II, 70 [355]). Таким образом, абстракция повторяет в области языка и значения отрицание демократией объективной социальной великой цепи бытия. Поэтому только при демократии мы можем столкнуться с крайне абстрактными выражениями вроде *la force des choses veut que les capacités gouvernent* («естественный ход вещей требует того, чтобы миром правила одаренность») (*Dem.* II, 73 [356]). И Токвиль с сожалением признает, что его собственное употребление термина «равенство» показывает, в сколь высокой степени он сам стал жертвой фатальной любви демократии к абстракциям<sup>8</sup>. Ни один писатель эпохи Людовика XIV никогда не стал бы использовать слово «равенство» так, как это делал Токвиль; в аристократическом обществе это слово могло бы использоваться только применительно к чему-то конкретному (*Dem.* II, 73 [356]). Очевидно, коль скоро возникает демократический язык, уже невозможно *не* использовать его. После прихода демократии неясность демократического социального значения служит жизненно важной цели.

Тезису Токвиля о ясности и референциальности социального (и лингвистического) значения при аристократии и о последующей утрате этой ясности и референциальности в демократическом обществе, кажется, противоречит его убеждение, выраженное в других местах, что демократия, в противоположность аристократии, обожает реализм и влюблена в «твердые факты». Американцы, пишет Токвиль, интересуются только фактами, а не мнениями (*Dem.* II, 195 [340]). Это, видимо, привязывает язык и значение к реальности, чего можно было бы ожидать скорее при

<sup>7</sup> *Tocqueville A. de. Correspondence and Conversations.* P. 141.

<sup>8</sup> Обобщение и абстрагирование стремятся к божественному знанию. Однако универсальное знание, каким обладает Бог, есть знание об индивидах (*Dem.* II, 14 [324]).

## VI. МЕТАФОРА И ПАРАДОКС В ПОЛИТИЧЕСКИХ РАБОТАХ ТОКВИЛЯ

аристократии, как ее представляет Токвиль. Любовь демократии к реализму, полагает Токвиль, обнаруживается уже в том, что можно было бы назвать демократическим искусством. В демократическом искусстве (в качестве примера Токвиль упоминает Давида) реальности следуют с величайшей верностью, к ней не добавляется ничего от ума и не допускаются никакие идеалистические ее исправления (какие обнаруживаются в аристократическом искусстве Рафаэля). Словом, демократия ставит реальное на место идеального (*Dem.* II, 54, [346]). И мы могли бы назвать еще одну причину реалистических предпочтений демократии. Если социальное значение уже не может быть референциально привязано к аристократической социальной великой цепи бытия, если такая дифференциация социальной иерархии больше не гарантирует артикуляции значения, тогда что в таких обстоятельствах было бы естественнее попытки закрепить значение в объективных, реальных фактах, служащих заместителями этой великой цепи бытия? Если у нас уже нет *социального* основания для значения, то мы должны обратиться к *объективной реальности*; через нее мы можем осознавать самих себя и друг друга. Объективный (социальный) *порядок* замещается, таким образом, объективным (природным) *зеркалом*. И, конечно, все это трудно согласовать с той идеей, что аристократия превосходит демократию в создании ясного интерсубъективного значения.

Если бы мы спросили Токвиля, как объяснить это явное противоречие, он ответил бы следующее. Решающий момент заключается в том, что в отличие от людей, живущих при аристократии, люди в демократическом обществе всегда терзаются сомнениями. В условиях аристократии жизнь относительно стабильна, тогда как при демократии положение человека всегда изменчиво и неопределенно. И крайняя переменчивость их судеб не позволяет людям в демократическом обществе сохранять приверженность каким-либо из своих мнений и лингвистическим средствам, используемым для их выражения. Поэтому, пишет Токвиль, людям при демократии понадобится «просторная речь», чтобы представлять и передавать свои неуверенность и неустойчивые убеждения (*Dem.* II, 74 [357]).

Из всего этого складывается следующая картина. В некотором смысле верно, что тяга к реализму при демократии сильнее, чем при аристократии. Но интересный факт представляет собой, скорее, то, что аристократия и демократия придерживаются различных представлений о том, что такое реализм и чего можно от него ожидать. Реализм аристократии состоит главным образом в верности фактам, тогда как демократия требует такого реализма, который позволит ей справляться с ее постоянными нестабильностью и неуверенностью. Для аристократии реальность есть некая непроблематизируемая данность; для демократии реализм есть,

если выражаться парадоксально, возвышенный и почти недостижимый идеал. Аристократическая реальность имеет твердую и надежную опору в социальной великой цепи бытия; при демократии реальность есть нечто, к чему мы должны стремиться, то, с чем мы страстно желаем отождествиться из страха потерять ее навсегда. Реальность здесь — не данность, а цель.

Это различие можно проиллюстрировать на примере отличительных особенностей аристократической и демократической драмы. Аристократическая драма с ее классическими героями и интересом к судьбам и злоключениям королей не требует, по крайней мере по мнению Токвиля, от публики того, чтобы она отождествлялась с событиями на сцене. Во времена Людовика XIV публика сосредоточивалась на правдоподобию сюжета, цельности героев и убедительности их действий (*Dem.* II, 87 [364]). В демократии, с другой стороны, публика больше всего хочет иметь возможность отождествляться с тем, что происходит на сцене; «на сцене им [демократическим зрителям] нравится созерцать ту же самую беспорядочную смесь обстоятельств, чувств и мыслей, которую они наблюдают в жизни» (*Dem.* II, 81 [363]). В аристократическом обществе реальность есть то, что можно *правильно представить*, и акцент делается на истинности и правдоподобию; при демократии реальность есть то, с чем мы можем и сможем *отождествиться*, поэтому акцент неявно переносится на иллюзию, на «эффект реальности», о котором писал Барт.

И теперь мы можем разрешить противоречие между любовью демократии к реализму, с одной стороны, и ее отказом от аристократической ясности и точности, с другой. Во-первых, постоянная борьба демократии за реальность (реализм, факты) гораздо более драматична и отчаянна, чем при аристократии. Утратив спокойную уверенность аристократического отношения к реальности, демократия надеется устранить разрыв между собой и реальностью энергичным усилием, нацеленным на отождествление с реальностью или превращение в часть реальности. Во-вторых, «публичные» средства достижения подобного отождествления — язык, искусство и драма, если брать области, выделенные Токвилем, — постоянно ставятся под вопрос шаткостью и неопределенностью судеб людей при демократии. Если политик, драматург или романист хочет, подобно Ламартину, сделать читателя своим «сообщником», внушая ему (сомнительную) мысль об общей для них реальности, то неясность и абстрактность (скрывающие различия), соответствующие неопределенности судеб людей в демократии и различиям между ними, не только неизбежны, но даже желательны. И поэтому при демократии реализм неотъемлем от неточности или неясности. Ведь именно реализм демократии требует от нее создать своего рода семантическую пустоту или ничью территорию в центре всего, что говорится и делается. Эта семан-



## VI. МЕТАФОРА И ПАРАДОКС В ПОЛИТИЧЕСКИХ РАБОТАХ ТОКВИЛЯ

тическая пустота и позволяет демократическому социальному значению удовлетворять двум следующим требованиям: делать возможной иллюзию реальности и приспособляться к изменчивости демократических социальных условий.

Та же схема обнаруживается, если посмотреть на демократическую поэзию или риторику и на возводимые при демократии общественные сооружения, эти главные носители социального значения. Демократическая поэзия уже не интересуется богами и героями, столь обильно представленными в аристократической поэзии. А поскольку демократический поэт лишь изредка черпает вдохновение в неодушевленной природе, он естественным образом сосредоточивается на самом человечестве. Этот интерес к человеческой природе опять же приводит к тому особому и даже парадоксальному дуализму, который мы уже отмечали. Ведь если поэт сосредоточивается на отдельных людях, то его мысли будут «поглощены размышлениями о весьма незначительном предмете, которым является он сам. Когда он, подняв глаза, смотрит вокруг, он не видит ничего, кроме огромного призрака, называемого “обществом”, или еще более грандиозной фигуры всего человеческого рода» (*Dem.* II, 82 [361]). Поэтому демократическая поэзия и риторика всегда будут колебаться между поглощенностью мельчайшими деталями, с одной стороны, и склонностью к «перегруженным описаниям», «странным сочетаниям красок и фантастическим существам», с другой (*Dem.* II, 83 [362]). Поэзия, подобно самим идеям и интересам людей при демократии, будет «либо очень конкретна и ясна, либо чрезмерно обща и туманна; между ними — пустующее пространство» (*Dem.* II, 82 [361]).

То же самое можно сказать об общественных сооружениях. Во время своего путешествия по Соединенным Штатам Токвиль отметил, что американцы возводят много мелких сооружений и совсем небольшое число огромных, причем «между этими двумя крайностями, однако, нет взаимосвязи» (*Dem.* II, 56 [347]). Социальное значение, выражающееся в общественных сооружениях, при демократии разбивается на два полюса — мельчайших деталей и величественных, патетических жестов — и движется вокруг пустого центра, возникающего благодаря этой поляризации.

Теперь сведем вместе эти идеи Токвиля о социальном и лингвистическом значении. Значение при демократии реалистично. Но у демократии нет аристократической способности порождать объективную (социальную) реальность, воплощенную в социальной великой цепи бытия. Поэтому любовь демократии к реализму есть главным образом желание вернуть себе то, что было потеряно; она не возникает в результате уверенного выбора прочного референциального основания для всякого социального значения. Далее, социология знания Токвиля показывает, как

социальное значение растягивается в двух противоположных направлениях этой ожесточенной попыткой снова получить доступ к реальности. В результате социальное значение разрывается между двумя полюсами, представленными конкретными деталями и пустыми абстракциями. Между этими двумя противоположностями возникает пустота или пробел, вокруг которого социальное значение непрерывно колеблется.

### 3. МНЕНИЕ

В предыдущем разделе мы выяснили, что значение при демократии — и социальное, и лингвистическое — систематически утрачивает четкость. Токвиль поясняет, что то же самое относится к мнению при демократии. Поскольку социальное значение и мнение недалеко друг от друга, это не должно нас удивлять.

Токвиль пишет: «Один великий человек сказал, что *на обоих концах знания находится незнание*», — и тут же поясняет: «Возможно, вернее было бы сказать, что глубокие убеждения находятся только по краям, а в середине — сомнение» (*Dem. I*, 196 [153]). Вначале у индивидов есть очень твердые, хотя часто и неверные мнения. Затем деятельность печати, весьма эффективная при демократии, знакомит их с множеством различных мнений — и индивиды начинают сомневаться. Те, кто упорно ищет истину, могут в конечном счете найти знание, переплыв это море сомнений и скептицизма, раскинувшееся между двумя состояниями твердого убеждения. Как критик демократии Токвиль тут же указывает на опасности такого режима знания и мнения при демократии: он боится, что верование предпочтет область мнения области знания и что люди постепенно утратят привычку сопоставлять свое мнение с предметом этого мнения. Этот режим знания и мнения не может не замутнить сознание. В то же время Токвиль снисходительно признает необходимость области мнения. Если бы нам приходилось убеждать себя в обоснованности всех наших мнений, жизнь стала бы невозможной. Ум индивида, который все же решил бы встать в столь героическую позу, оказался бы «одновременно независимым и слабым» (*Dem. II*, 10 [322]), что, по видимому, служит подтверждением того удивительного парадокса, что потенциальное отправление власти предполагает зависимость. Поэтому в какой-то мере наше подчинение общественному мнению лучше всего рассматривать как «благотворное рабство» (*Dem. II*, 11 [323]).

Мнение при демократии управляется, следовательно, поразительным смещением скептицизма и доверчивости. Множество общественно подерживаемых мнений, рожденных из этой смеси, и есть то, что мы называем общественным мнением. Поскольку такую смесь скептицизма и доверчивости невозможно представить в знании и науке (многие со-

## VI. МЕТАФОРА И ПАРАДОКС В ПОЛИТИЧЕСКИХ РАБОТАХ ТОКВИЛЯ

временные философы науки, вероятно, не согласились бы в этом с Токвилем), именно это и позволяет нам отличить знание и науку от общественного мнения. Но, помимо этого вполне естественного отличия, у общественного мнения есть и более интересная особенность, которую мы должны принять во внимание. Термин «общественное мнение» подразумевает нечто прочное, единое и вполне определенное. Действительно, такое предположительное значение термина иногда согласуется с явными интенциями Токвиля — например, когда он обсуждает (в разных местах своей работы) «тиранию» общественного мнения или персонафицирует общественное мнение (примерно так же, как Жак Оффенбах, другой деконструктивист *avant la lettre*, в своей самой известной опере), представляя его правителем мира: «общественное мнение все более и более начинает править миром» (*Dem.* II, 11 [323]).

Однако в других местах, где Токвиль более осторожен, становится ясно, что такая трактовка термина ошибочна. И снова лучшей отправной точкой становится контраст между аристократией и демократией. В аристократии мнение происходит от высших «ученых людей» или от высшего класса (*Dem.* II, 11 [323]). При демократии же общественное мнение оказывается результатом сложного взаимодействия мнений людей, образующих массы. Соответственно, (общественное) мнение в условиях аристократии имеет вполне определенный и точный характер согласия с догмой. А при демократии общественное мнение представляет собой некое обрывочное облако частных мнений, подверженных постоянным преобразованиям, которые никто не может предсказывать и направлять. Идеи Токвиля можно было бы выразить так: демократия осуществляет «приватизацию» области, которая при аристократии еще была публичной или общественной собственностью (а значит, термин «общественное мнение» оказывается оксюмороном). Мнение становится чем-то, что можно изменить, поменять, разрушить или взрастить, то есть поступать с ним дозволено так же, как с частной собственностью, тогда как при аристократии отдельный человек не может распорядиться мнением, поскольку оно действительно находится в общественной собственности. И общественное мнение становится (большой частью непреднамеренным) результатом того, что публика или «массы», говоря словами Токвиля, решают сделать со своей коллективной интеллектуальной собственностью. Но то, что в результате образуется, оказывается самодостаточным единством не в большей мере, чем валовой национальный продукт. В сущности, Токвиль сам подчеркивает равнозначность собственности и мнения, когда пишет, что «никакие идеи, кроме соображений голого расчета, не связывают тогда людей, и может показаться, что человеческие суждения, не соединяясь друг с другом, представляют собой лишь своего рода интеллектуальную пыль, разносимую по всем

углам и не способную собраться в одном месте и принять какую-либо форму» (*Dem.* II, 7 [321]). При демократии общественное мнение действительно представляет собой «интеллектуальную пыль», неопределенный и постоянно меняющийся список общепризнаваемых верований, а не догму или твердое *Weltanschauung*, как при аристократии.

Давайте теперь бросим беглый взгляд на религию, которую, конечно, можно считать парадигмой общественного мнения на протяжении всей истории западной цивилизации. Токвиль размышляет о религии, обсуждая шансы католицизма и протестантизма в условиях демократии. По его мнению, католицизм имеет наилучшие шансы, поскольку он в большей степени, чем протестантизм, соответствует природе демократии. Такая точка зрения кажется несколько удивительной, и главным образом потому, что во времена Токвиля принято было усматривать связь между протестантизмом, революцией и демократией. Например, такой взгляд был изложен Гизо в лекциях по истории западной цивилизации, которые Токвиль усердно посещал вместе со своим другом Гюставом де Бомоном<sup>9</sup>. Отклонение Токвиля от общепринятого взгляда можно объяснить, пожалуй, его твердой приверженностью католицизму и нежеланием представить будущее одновременно протестантским и демократическим (поскольку демократия уже сама по себе достаточное зло). В вопросе о религии мы явно достигаем пределов терпимости Токвиля и его готовности дать своим читателям холодную и беспристрастную картину будущего. Но в таком случае тем более замечательно, что он был готов доказывать избирательное сродство между католицизмом и демократией, которой он совершенно не доверял.

Этот вопрос Токвиль обсуждает дважды, в первом и во втором томах «Демократии в Америке». Аргументы в пользу превосходства католицизма, приводимые в этих двух местах, диаметрально противоположны, как это часто бывает у Токвиля. Эта противоположность тем более интересна, что она оказывается точной копией главного конфликта, проходящего через всю книгу, — конфликта между центром и тем, центром чего он выступает. В первом томе Токвиль утверждает, что католицизм реализует равенство верующих перед священником (центром), структурно подобное равенству, какое мы находим в демократическом централизованном государстве. Кроме того, протестантизм возвращает

<sup>9</sup> Il est évident que le caractère de la Réforme a dû être, je le répète, un état de liberté, une grande insurrection de l'intelligence humaine... La crise du XVI<sup>e</sup> siècle n'était pas simplement réformatrice, elle était essentiellement révolutionnaire («Очевидно, что характером Реформации, повторюсь, должно было стать состояние свободы, великое восстание человеческого разума... Кризис XVI века был не только реформаторским, но и революционным по своему существу») (*Guizot F. Histoire de la civilisation en Europe.* Paris, 1873. P. 338–339).

## VI. МЕТАФОРА И ПАРАДОКС В ПОЛИТИЧЕСКИХ РАБОТАХ ТОКВИЛЯ

установку на независимость, а этот термин входит в понятийный словарь Токвиля, используемый им для похвалы аристократии (*Dem.* I, 311 [218]). Однако во втором томе уже не равенство верующих, а само существование *центрального авторитета* объясняет родственность католицизма и демократии (этот сдвиг, безусловно, характерен для более пессимистического настроения второго тома) (*Dem.* II, 30 [334]). Однако, что симптоматично, Токвиль тут же переходит к деконструкции этой католической модели религиозного единства, предполагающей наличие точно определенного центра. Ведь, обсуждая чуть ниже религиозное содержание, Токвиль говорит, что он убежден (как и многие его современники, например Мишле<sup>10</sup>), что демократия почувствует естественное родство с пантеизмом:

Человек становится одержимым идеей единства, он ищет ее повсюду и, уверовав в то, что нашел ее, успокаивается и отдыхает с этой верой в душе. Но вполне удовлетворенный открытием, что в мире нет ничего иного, кроме единого творения и единого Творца, он все же испытывает некоторое неудобство, вызываемое этим первоначальным разделением сущностей, и добровольно пытается расширить и упростить свою мысль, объединяя в единое целое Господа и мироздание (*Dem.* II, 32 [335]).

Следовательно, мы переходим здесь от пароксизма единства к рассеиванию этого единства по всему космосу, так что в результате никакого центра не остается. Как в универсуме Лейбница, все оказывается одновременно центром (из которого воспринимается весь универсум) и незначительной частью этого универсума. Религиозное единение в конечном счете приводит к рассеиванию.

Токвилевская социология религиозной веры предлагает похожую картину. Токвиль пронизательно отмечает характерный парадокс: люди изменяют свои религиозные верования скорее во времена великого религиозного пыла, чем во времена религиозного скептицизма. Ведь скептицизм порождает религиозное равнодушие, а равнодушные люди не задумываются об изменении своих религиозных верований (*Dem.* II, 197 [402]). Демократия побуждает к скептицизму, и Токвиль с горечью замечает, что если бы Лютер жил в эпоху демократии, его попытка реформировать религиозные убеждения людей не имела бы ни малейшего шанса на успех (*Dem.* II, 273 [464]). Поэтому в условиях демократии естественной единицей или ячейкой религиозного верования становится не *центр*, из которого происходит догма и распределение благодати, а сами *индивиды*. Их скептицизм делает их невосприимчивыми к религиозному изменению и к призывам к такому изменению. В общем, религия при де-

<sup>10</sup> *Gossman L. Michelet's Gospel of Revolution // Id. Between History and Literature. Cambridge, Mass., 1990. P. 215.*

мократии естественным образом сфокусирована не на центре, а на *слабых* (но парадоксально *неизменных*) убеждениях отдельного индивида.

Печальный образ Лютера, тщетно пытающегося изменить религиозное сознание самодовольных демократических граждан XIX века, вполне впору, полагает Токвиль, всем смелым и честолюбивым новаторам эпохи демократии. В отличие от Лютера, однако, такой новатор не столкнется с прямым противодействием или нападками; напротив, ему могут даже рукоплескать. Тем не менее в большинстве случаев он столкнется с безразличием, инертностью, незаинтересованностью большинства. Новатор, который хочет внедрить те или иные идеи в общество и изменить общественное мнение, «выматывается, желая привести в движение эту безразличную, рассеянную толпу, и в конце концов обнаруживает свое бессилие не потому, что они одержали над ним верх, но потому, что он остался в одиночестве» (*Dem.*, II, 269 [461]). И то же самое относится к самим мощным новым идеям: в скором времени они теряют свой напор, увязая в размягченной смеси скептицизма и отсутствия интереса. Это все равно, что пытаться протолкнуть металлическое ядро сквозь вязкую жидкость.

Есть две причины провала целенаправленных попыток изменить направление умов или повлиять на общественное мнение. Во-первых, в той мере, в какой происходит изменение общественного мнения при демократии — а Токвиль, несмотря на свое суждение о неэффективности смелого новатора, был поражен размахом изменений, с которыми мы сталкиваемся при демократии, — оно редко бывает следствием публичного спора или открытой и прямой интеллектуальной борьбы между новым и старым. Токвиль пишет:

Иногда бывает так, что время, события или же одиночные усилия отдельных индивидуумов в конечном счете приводят к расшатыванию или уничтожению того или иного общепринятого представления, происходящему постепенно, совершенно неприметно для глаза наблюдателя. Никто не сражается в открытую против этого представления. Никто не объединяется, чтобы объявить ему войну. Его ярые приверженцы без шума отрекаются от него один за другим, и в результате этого неприметного ежедневного дезертирства в конце концов оказывается, что это представление теперь разделяется лишь небольшим числом людей (*Dem.* II, 276; [466]).

Следовательно, движение или изменение общественного мнения — результат уклонения, а не конфликта (очевидно, это самая антидиалектическая модель интеллектуального изменения, какую только можно представить). Иначе говоря, у новатора или новой идеи нет точки приложения, из которой они могли бы целенаправленно влиять на общественное мнение. Знание и мнение (подобно власти) «крайне рассредо-

## VI. МЕТАФОРА И ПАРАДОКС В ПОЛИТИЧЕСКИХ РАБОТАХ ТОКВИЛЯ

точены» (*Dem.* II, 61 [350])<sup>11</sup> и поэтому недостижимы для новатора или новой идеи. Во-вторых, верно, что демократия всегда стремится к чему-то новому, но из-за ее существенно практического и прагматического характера новое ценится лишь постольку, поскольку его можно привить к старому и тем самым сделать полезным в уже существующем контексте (см.: «Демократия в Америке», т. 2, гл. 1, 2, 4). Демократия не делает новыми старые вещи; скорее она «состаривает» новое.

Анализ взаимодействия двух принципов, упомянутых в предыдущем разделе, позволит нам лучше понять странные пути демократии. Это выяснится, если рассмотреть заданный Токвилем вопрос о том, обязательно ли демократия закончится анархией, как полагали многие его современники (*Dem.* II, 304 [481]). Конечно, центробежный механизм уклонения, по видимости, стремится к анархии. Тот факт, что не существует источника истины или социального и интеллектуального изменения, который пользовался бы всеобщим уважением, закрепляет движение в сторону анархии. И все же Токвиль полагал, что такие страхи беспочвенны. Но этот тезис не исторический, ведь Токвиль не говорит, что если мы сделаем несколько шагов назад и рассмотрим исторически процесс интеллектуального изменения при демократии, то сможем открыть метод в этом безумии. Хотя Токвиль вполне осознает силу непреднамеренных последствий целенаправленных человеческих действий, он никогда не принимает гегелевской точки зрения, чтобы разъяснить работу демократии. Его подход всегда синхронический, а не диахронический. По Токвилю, демократия может спастись от анархии благодаря ее способности создавать упорядоченный беспорядок (или беспорядочный порядок). Анархия и анархические тенденции первого механизма эффективно сдерживаются стремлением демократии сводить новое к аспектам старого, которое мы отметили в предыдущем разделе. Ведь этот последний принцип гарантирует, что изменение и новизна никогда не будут случайными, всегда оказываясь адаптацией существующей системы (общественных верований). Секрет движения демократического общественного мнения, как выясняет Токвиль, состоит в том, что человеческий разум скорее «до бесконечности варьирует всевозможные следствия, вытекающие из известных положений, нежели занимается поиском новых принципов. Стремительному, прямому броску вперед он предпочитает вращение вокруг своей оси» (*Dem.* II, 272 [463]). В демократии иногда бывает, что «человеческое сознание ощущает потребность в переменах, но, не подвергаясь давлению какой-либо

<sup>11</sup> Интересно отметить, что Токвиль часто использует слово «рассеивание», «рассредоточение» при обсуждении социологических детерминантов знания и власти. См., например: *Dem.* I, 84,193 [80, 152].

направляющей силы, оно раскачивается<sup>12</sup> само по себе и не движется вперед» (*Dem.* II, 274 [464])<sup>13</sup>. Ключевые слова в двух этих цитатах — «вращение вокруг своей оси» и «колебание», и мы сможем выяснить цели Токвиля, когда развернем две эти пространственные метафоры.

Посредством упомянутых метафор Токвиль хочет сказать, что центр и основание общих принципов существуют лишь в той мере, в какой они позволяют демократии и демократическому общественному мнению вращаться вокруг этого центра, никогда не совпадая в точности с самим этим центром. Следовательно, в демократии действительно существует центр, который удерживает ее единство и не допускает анархии и полного распада, но этот центр может правильно выполнять эту функцию, лишь поскольку сам он остается неактивным или, так сказать, «пустым» центром в том смысле, который мы обсуждали в пятой главе. Следовательно, здесь мы так же, как и в конце предыдущего раздела, видим в самой гуще беспокойного движения общественного мнения и изменения при демократии отсутствие и пустоту, в которой ничего не происходит, но которая оказывается, тем не менее, решающей в своем качестве неподвижного стимулятора движения и изменения. Так, в вариациях на определенную тему, которые может написать композитор, значимо только то, как и когда эти вариации отличаются от исходной темы. Сама тема присутствует именно потому, что она отсутствует. И в одном поразительном пассаже Токвиль сам предлагает нам такую метафору: «Люди уже научились столь хорошо подделывать бриллианты, что их легко можно принять за настоящие. Как только будет открыт способ выпускать такие фальшивые бриллианты, что их нельзя уже будет отличить от подлинных, люди, возможно, утратят интерес и к тем и к другим, и они превратятся в простые камушки» (*Dem.* II, 53 [346]). Отсюда, очевидно, остается всего один небольшой шаг до «произведения искусства в эпоху технической воспроизводимости» Вальтера Беньямина и до симулякров Бодрийяра. Центр, тема и оригинал пропускают вперед вариацию, имитацию и симулякр и, тем не менее, продолжают присутствовать самим своим отсутствием.

<sup>12</sup> В оригинале *oscille* — «колеблется, вибрирует». — *Примеч. пер.*

<sup>13</sup> При демократии люди постоянно отличаются от самих себя, поскольку «и они сами, и их чувства всякий раз меняются, так как они занимаются то одним, то другим делом, богатеют или же беднеют» (*Dem.* II, 61 [350]). См. также 17-ю главу с характерным заглавием «Отчего общественная жизнь в Соединенных Штатах выглядит одновременно бурной и однообразной» и *Dem.* II, 239 [444].



## 4. КОРНИ ДВОЙСТВЕННОСТИ

В самом, пожалуй, волнующем отрывке из всех его работ Токвиль описывает, как прямо перед выборами в апреле 1848 года он провел несколько дней в замке Токвиль, где прошло его детство. В его старом доме, затерянном среди равнин прибрежной Нормандии, какое-то время никто не жил. Часы остановились, а мебель покрылась пылью.

Но сквозь заброшенность настоящего я мог видеть, словно бы из глубины могилы, самые теплые и радостные картинки из моей жизни. Поразительно, насколько краски человеческого воображения ярче и живее реальности. Только что я наблюдал падение монархии, потом стал свидетелем ужаснейших сцен кровопролития. И все же я могу сказать, что ни тогда, ни теперь, в воспоминании, ни одна из этих катастроф не вызвала во мне столь же остро и глубоко волнения, какое я испытал в тот день при виде старого дома моих предков, когда вспомнил тихие, счастливые дни, которые я провел в этом доме, не понимая их настоящей цены. Поверьте, именно там, в этот день я всего яснее понял всю горечь революций (*toute l'amertume des révolutions*) (*Rec.*, 94, 95 [ср. 107]).

Причина глубокой грусти Токвиля была не в том, что события далекого Парижа разрушили воспоминания о его счастливом детстве, и не в том, что он почувствовал себя не в силах оживить эти воспоминания. Напротив, эти воспоминания предстали перед ним со всей ясностью и силой. Но при этом он понял, что неотступная мысль о парижских событиях стерла изначальные оттенки его воспоминаний, окрасив их в другие тона, и что нечто подобное случилось и с его недавними воспоминаниями о падении монархии.

Точнее, в этот момент Токвиль испытал взаимное заражение, так сказать, частного и публичного. Воспоминания о счастливом детстве, представшие перед ним в перспективе политической реальности апреля 1848 года, заставили его видеть свое детство словно бы «из глубины могилы», а его воображение оказалось лишь весьма энергичным сообщником в таком отчуждении от собственных воспоминаний. В то же время, глядя на существующую политическую реальность с точки зрения своих детских лет, Токвиль чувствует себя странно и тревожно далеким от нее. Только тогда он сполна ощущает «горечь революций». Токвиль прошел через постепенное отчуждение от *обеих* сфер опыта именно потому, что они смешались друг с другом, стали взаимосвязанными. Обе реальности, обе сферы — его детства и революции 1848 года — предстали перед его глазами с предельной ясностью в этот редкий момент личной рефлексии. Именно из-за этой ясности Токвиль может осознать, что каждая из них потеряла, отдав другой. Точнее, смешение сфер частного и публичного не сделало его гражданином обеих, напротив, «горечь

революций» исключила его и из приватного, и из публичного. И это смешение вызывается не только революциями: в другом месте Токвиль показывает, что сама демократия не меньше, чем революция, превращает публичную сферу в одну из частей, сторон или необходимых принадлежностей нашей повседневной частной жизни и даже внедряет ее в наши сны (*Dem.* II, 308 [483]). Так же как революция, демократия вызывает смешение приватного и публичного, выхолащивая обе эти сферы.

Вполне возможно, что демократическая теория или практика была изобретателем различия между приватным и публичным. Но, как Токвиль явно осознает в этот момент, это искусственное переформулирование различия, которое было естественным еще до прихода демократии и останется естественным лишь до тех пор, пока оно непризнанное и потому непознанное. Это различие мы можем лишь проживать. Введение его в политическую теорию и практику неизбежно означает его смерть, ведь в результате гражданин становится обитателем некоей третьей сферы, которая соединяет в себе недостатки приватного и публичного, но не дает нам взамен ни одной из присущих ему достоверностей, — отсюда и сильнейшее разочарование Токвиля. Здесь мы обнаруживаем то, что представляет собой, пожалуй, глубочайшее прозрение Токвиля относительно сущности жизни в условиях демократии, прозрение, которое на голову выше гораздо более механистических, дуалистических представлений таких современных теоретиков, как Хабермас, исследовавших отношение между приватным и публичным в современном демократическом обществе<sup>14</sup>.

Хотя значительную часть своих трудов Токвиль посвятил анализу влияния демократии на психологию демократического гражданина, больше всего его интересует другое движение — захват публичного приватным. И в этом отношении он политический теоретик, а не социолог или психолог. Одно из наиболее поразительных последствий демократии состоит в том, что она достигла успеха в принижении традиционной аристократической политики. Политика большого стиля, политика как отчетливая манифестация публичного, политика, стремящаяся к «величию», достойному нации, — все это уступило место политике домохозяйства. Здесь я согласен с Шайнером, утверждающим, что этот переход, о котором так сожалел Токвиль, составляет главную тему его «Воспоминаний»<sup>15</sup>. Смерть публичной сферы и традиционного публичного величия обнаружила себя уже в Июльской монархии, примерившей к Франции демократическое правление. Ведь когда после 1830 года

<sup>14</sup> Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main, 1987. Bd. 2. S. 489–548.

<sup>15</sup> Shiner L.E. The Secret Mirror: Literary Form and History in Tocqueville's Recollections. Ithaca; L., 1988. P. 21.

## VI. МЕТАФОРА И ПАРАДОКС В ПОЛИТИЧЕСКИХ РАБОТАХ ТОКВИЛЯ

буржуазия стала управительницей французского общества, «все политические страсти стихли, произошло какое-то всеобщее измельчание (*rapetissement*), и стало быстро расти народное богатство» (*Rec.*, 95 [11]).

Итогом оказалась политика, которую Токвиль был совершенно не в состоянии понять; она не предоставляла ему метафорического центра, из которого он мог бы постичь ее; он видел в ней не более чем скопление мелких, ничтожных инцидентов, не связанных друг с другом, не имеющих цели и оснований, даже лишенных истории в собственном смысле слова. Казалось, политика колеблется, вращается в постоянном «круговом движении», избегая центра, который мог бы организовать это движение и наделить его (историческим) значением. Поэтому естественно, что аристократ Токвиль при всем его отвращении к революции 1848 года испытал чувство радостной легкости, когда она разразилась (*Rec.*, 81 [92]): мир снова стал для него понятным и осмысленным. Сколь бы странным это ни казалось, в политическом отношении революция выражает ту же ментальность, что и аристократия. Обе они отличаются от демократии — отсюда удивительный тезис Токвиля, что при развитой демократии революция станет невыносимой («Демократия в Америке», книга II, глава 21). На какое-то краткое время, полагал Токвиль, пришел конец беспокойной неопределенности протодемократии, которая пребывала в постоянных колебаниях; на какое-то время твердые убеждения о правильном и неправильном, истине и лжи вернулись в центр политической сцены (*Rec.*, 84 [96]). Но, конечно, это не могло длиться долго.

Это не могло длиться долго, потому что демократию — а в долгосрочной перспективе демократия оказывается неизбежным результатом политической борьбы, охватившей современный мир, — неудержимо тянет от интереса к великим центральным вопросам к интересу к мелким деталям. Революция могла лишь на время отменить «всеобщее измельчание», вызванное триумфом демократии. Странный союз соответствующих сильных и слабых сторон демократического государства и гражданина может, по крайней мере частично, объяснить это парадоксальное перевертывание традиционного режима важного и неважного. В представительной демократии, полагает Токвиль, именно центральные, главные политические проблемы все еще могут привлекать внимание общества. Но именно по этой причине центральные, главные политические проблемы исчезнут из публичных политических споров.

Подчиняясь механизму уклонения, который мы обсуждали в предыдущем разделе и более подробно в четвертой главе, демократическое государство инстинктивно стремится оставить такие проблемы свободному решению общества. Чтобы возместить эту утрату, государство развивает в себе подлинную любовь и привязанность к мелким (административным) деталям; иными словами, государство пытается

удовлетворить свою естественную жажду власти по линии наименьшего сопротивления. Эта линия с необходимостью приведет к эксплуатации того вакуума власти, который государство обнаруживает в мелких и явно незначительных деталях. Поскольку при представительном правлении государство пытается любой ценой избежать столкновения с народом, оно неизбежно будет сосредотачиваться на чисто административных деталях и попытается создать политическую реальность, которая позволит ему «преобразить» простые детали в дела, действительно для него важные (*Dem.* II, 338, 339 [496, 497]). Мы всегда будем находить государство в тех местах, где оно имеет наилучшие шансы сделаться если не невидимым, то по крайней мере как можно менее заметным. Вот почему государство («публичное») пытается «скрыться» в сфере частного. В результате происходит перевертывание традиционного режима важного и неважного или, скорее, взаимная эксплуатация того, что государство и гражданин считают важным. Этот результат не следует рассматривать как исход борьбы за власть, и обе стороны и не воспринимают его таким образом. К тому же демократическое государство делает все возможное, чтобы избежать открытого конфликта с обществом, который свидетельствовал бы об их борьбе за власть. Само реальное влияние государства и гражданского общества друг на друга, как ни парадоксально, оказывается результатом желания и государства, и гражданского общества *уклониться* друг от друга. Объем власти, циркулирующей в демократическом обществе, значительно превосходит объем власти в аристократическом государстве главным образом потому, что эта власть порождается уклонением, а не столкновением; это своего рода «негативная» власть, которая именно по этой причине более тонка и всепроникающа. Уникально в демократии открытие ею этого почти безграничного потенциала негативной власти: именно благодаря этому открытию демократия отличается от всех предшествовавших ей режимов. Тем не менее можно лишь удивляться тому парадоксу, что государство с легкостью оставляет большие и важные проблемы (которые были его естественной сферой) гражданскому обществу, тогда как гражданское общество вполне оптимистически воспринимает захват сферы домохозяйства (его собственной территории) государством. Ситуация выглядит так, словно бы деконструкция категории важного ослепила и государство, и гражданское общество, которые перестали понимать, что же должно быть для них действительно значимым.

Как и можно было ожидать, то, что представляется исторически важным, с приходом демократии претерпевает превращение, параллельное тому, что происходит в политике. С точки зрения демократических историков и в противоположность мнению их аристократических предшественников, намерения и поступки королей и крупных государ-

## VI. МЕТАФОРА И ПАРАДОКС В ПОЛИТИЧЕСКИХ РАБОТАХ ТОКВИЛЯ

ственных деятелей уже не имеют существенного значения. Исторически важное или значимое усматривается в закономерностях, которые историки способны открыть в мириадах запутанных и казалось бы ничемных фактов. Как государство пытается утвердить свое положение по отношению к гражданину путем организации мира деталей, точно так же демократические историки ищут «общие факты», которые спрятаны в мелочах, оставленных нам прошлым. «Причины общего плана лучше и полнее, чем обстоятельства и воздействия частного порядка, объясняют положение дел в века демократии сравнительно с периодами аристократического правления, — пишет Токвиль, — ведь при демократии меньше вещей можно приписать индивидуальному влиянию. Во времена аристократии имеет место как раз противоположное: конкретные обстоятельства и влияния играют большую роль, а общие причины — меньшую» (*Dem.* II, 91 [366]). А из параллелизма интересов демократических историков и демократического государства следует заключить, что демократические историки действуют скорее в интересах государства, нежели общества или гражданина (*Dem.* II, 93 [367]). В этом отношении демократические историки недалеко ушли от своих аристократических предшественников.

В отрывке, достойном Фуко, Токвиль формулирует свое понимание тех опасностей для гражданской свободы, которые таятся в демократическом перевертывании важного и неважного. Обсуждая разделение власти и отношение между важным и неважным при демократии, Токвиль пишет:

Я хорошо понимаю, что таким образом сохраняется возможность личного вмешательства граждан в наиболее важные государственные дела, но при этом она устраняется при решении мелких и частных вопросов. Однако не следует забывать, что наиболее опасно закрепощать людей именно в мелочах. Со своей стороны я был бы склонен считать, что свобода менее необходима в больших делах, чем в мелочах, если бы я был уверен, что одно можно отделить от другого (*Dem.* II, 338 [498]).

Дух независимости в индивиде сломлен этим *semper cadendo*<sup>16</sup> государственной власти в сфере управленческих мелочей; но в то же время покорность, которой государство временами требует в случае важных вопросов, всегда будет признаваться индивидом проявлением государственной власти и потому будет разжигать дух независимости, а не ослаблять его. Деспотизм, которого, по словам Токвиля, нам следует опасаться, не спускается сверху, а медленно и коварно пробивает себе путь снизу вверх. Деспотизм, характерный для демократии, «не бывает жестоким или диким, но лишь мелочно-вьедливым и придиричивым»

<sup>16</sup> *Semper cadendo* (лат.) — постоянное падение. — Примеч. пер.

(*Dem.* II, 148 [396]). Таким образом, для Токвиля неважное становится вдвойне важным не только в силу той фактической истины, что неважное — предпочтительная область действий демократического государства, но и по той моральной причине, что постоянное внимание к мельчайшим деталям в отношении между государством и обществом — наша единственная гарантия против деспотизма (*Dem.* II, 344, 345 [501, 503]).

Представления о том, что важно в политическом и историческом плане, всегда тесно связаны с нашими концепциями, определяющими, что мы должны считать основаниями социального и политического порядка. Очевидно, такие основания следует искать в том, что имеет первостепенное значение с политической или исторической точки зрения. После проведенной Токвилем деконструкции важного и неважного у нас есть причины сомневаться в его желании установить основания демократического государства и определить их природу. В сущности, как мы увидим, в этом в конечном счете и заключается его позиция. Но прежде чем мы сможем подтвердить наши догадки, мы должны рассмотреть двух возможных кандидатов на роль основания демократического общества: просвещенный эгоизм и свободу. Просвещенный эгоизм — вполне убедительный кандидат, поскольку Токвиль часто отмечает, что «единственное, что еще не разрушено в человеческой душе, — это личный интерес» (*Dem.* I, 255 [189]). За всеми превратностями демократического правления мы ожидаем найти старую истину, что люди всегда действуют в согласии с тем, что они считают отвечающим своему просвещенному эгоизму; и может показаться, что эта истина подсказывает нам, где можно найти основания демократического правления.

Однако можно привести два довода, разъясняющие, почему Токвиль выступил бы против такого утилитаристского или экономистского основания демократической политической теории. Эти два довода несовместимы друг с другом, однако тем, что Токвиль приводит два столь различных аргумента против эгоизма как основания политической теории, лишь еще больше подтверждается его глубокое отвращение к любой попытке свести политику к просвещенному своекорыстию. Во-первых, Токвиль отмечает, что в таком демократическом обществе, как Америка, люди всегда сосредоточены на «одной из тех точек, в которой личные интересы пересекаются и смешиваются с общими интересами» (*Dem.* II, 129 [386]). Отсюда ясно, что демократическая практика здесь явно согласуется с того рода аргументами, которые мы только что обсуждали в этом разделе. Ведь когда частные и общественные интересы встречаются, традиционное отношение между частным и публичным подвергается деконструкции, поскольку это отношение обычно предполагает если не противоположность, то по крайней мере различие между этими двумя сферами. Очевидно, что после такой деконструкции не-

## VI. МЕТАФОРА И ПАРАДОКС В ПОЛИТИЧЕСКИХ РАБОТАХ ТОКВИЛЯ

возможно найти какое-либо основание того, что есть существенно и исключительно политическое. Основания требуют различий: практика может основываться только на том, что *не* есть она.

Но это не главный аргумент Токвиля. Во многих случаях он связывает эгоизм с желанием физического благополучия или с любовью к физическому благосостоянию (*bien-être*). Эта любовь к благополучию представляет собой, несомненно, одну из главных тем во всех работах Токвиля и даже становится его неотступной мыслью. И везде, где он обращается к этой теме, его отвращение и презрение к любви к благополучию неизменно выражаются вполне откровенно. Постоянно воспроизводится мысль, что любовь к благополучию никак не может быть основанием крепкого политического порядка, причем даже демократического, поскольку она антиполитическая по существу. Поэтому мы не должны истолковывать его осуждение стремления к благополучию как критику терпимости демократии к благополучию (хотя, несомненно, это тоже верно). Критика Токвилем любви к благополучию идет дальше: он хочет показать, что усиление этого чувства неизбежно приведет к распаду *любого* политического порядка на его мельчайшие компоненты — на домохозяйства и даже на отдельных эгоистичных индивидов, и это будет означать смерть всей политики, как бы мы ее ни понимали.

Ненависть Токвиля к стремлению к благополучию проявляется не столько в хорошо продуманных аргументах, сколько в склонности связывать эту любовь с женской природой. Благополучие принадлежит к сфере домохозяйства, которая есть вотчина хозяйки и потому по своей природе аполитична. Весьма характерны резкие осуждающие слова, сказанные Токвилем о его невестке, которая в бурные дни революции 1848 года интересовалась исключительно благополучием членов ее семьи:

Больше всего меня раздражало то, что моя невестка нисколько не думала о судьбе своей страны, хотя и предавалась стенаниям о своих близких. В ее показной чувствительности не было ни глубины чувства, ни широты симпатии. Конечно, она была весьма добра и даже умна, однако ее ум словно сжался, а сердце замерзло, поскольку оба ограничили узкими рамками праведного эгоизма, так что и ум, и сердце ее были заняты только добрым Богом, мужем, детьми и особенно ее собственным здоровьем, а интереса к другим людям не осталось. Она была самой уважаемой женщиной и самым плохим гражданином, какого только можно найти (*Rec.*, 39, 40).

Но несмотря на презрение Токвиля к таким женщинам, как его невестка, именно так, согласно принимаемому им же самим этикету полов, и должны вести себя женщины. Ведь он признает, что не меньшую антипатию испытывает к женщинам вроде Жорж Санд, которая писала и, что еще хуже, любила высказываться на политические темы (поэтому, когда

ему однажды довелось встретиться и поговорить с ней, она могла разве что превзойти его ожидания) (*Rec.*, 134, 135 [152, 153]). В общем, влияние женщин на политику он считал «пагубным», так что, по его мнению, одной из весьма немногих примиряющих особенностей революции 1848 года по сравнению с революцией 1789 года было то, что в первой женщины не играли столь заметной роли<sup>17</sup>. Мысль, выражаемая этими и им подобными суждениями Токвиля, заключается в том, что женщина и любовь к благополучию неразрывно связаны и что обе они внутренне аполитичны, поскольку по своей природе требуют отгораживания от общества и политики. Следовательно, благополучие никогда не могло бы быть основанием политики, поскольку оно диаметрально противоположно всякой политике.

Здесь мы видим, в сущности, драматическое перевертывание философии естественного права. Ведь Токвиль не сомневается в значимости и общественной силе естественных принципов, таких как любовь к благосостоянию или желание физического благополучия, и однако — скорее всего, как раз потому, что он прекрасно понимает влияние этих принципов на человеческое поведение, — безусловно отвергает их в качестве возможных оснований политического порядка. Там, где философы естественного права усматривали начало и легитимацию политического порядка, Токвиль обнаруживает лишь его предельное разложение. Политический мир, в котором частный интерес и область приватного определяют ориентацию гражданина, для Токвиля был бы лишь возвращением к естественному состоянию. Для него, в отличие от философов естественного права, такое состояние (или возвращение к нему) есть не теоретический конструкт, применяемый для обоснования политического порядка, а вполне реальная и конкретная историческая возможность, которой следует во что бы то ни стало избегать, поскольку она повлекла бы за собой *разложение* такого порядка. И это тем более верно применительно к демократии, поскольку (отчасти, пожалуй, из-за ее зависимости от дореволюционных философов естественного права) у нее имеется врожденная склонность развиваться в направлении этого естественного состояния. В отличие от того же Левиафана Гоббса, демократия — политическая система, призванная не положить конец *bellum omnium contra omnes*, а создать такие условия, при которых эта война могла бы продолжаться в пристойной форме. Философия естественного права выступает неким извращенным превознесением частного над публичным, и благодаря такому странному перевертыванию демократия подходит как никогда близко к осуществлению тенденций, неявно содержащихся в философии естественного права.

<sup>17</sup> *Tocqueville A. de. Correspondence and Conversations with Nassau Senior. P. 138.*



## VI. МЕТАФОРА И ПАРАДОКС В ПОЛИТИЧЕСКИХ РАБОТАХ ТОКВИЛЯ

Но что можно сказать о свободе, если эгоизм не может служить основанием политического порядка? Достаточно уже поверхностного знакомства с политическими работами Токвиля, чтобы понять, что свобода назначена верховным божеством в концептуальном пантеоне Токвиля. Характерно его утверждение, что «тот, кто ищет в свободе что-либо иное, кроме ее самой, создан для рабства» (OR, 169 [135]). Мысль, очевидно, заключается в том, что свобода — высшая политическая и нравственная цель, поскольку она уже не служит просто инструментом для достижения какой-то еще более возвышенной цели. Поэтому могло бы показаться, что, по мнению Токвиля, любовь к свободе должна быть основанием политического порядка, принципом, из которого можно вывести все остальное. Но здесь мы сталкиваемся со следующим затруднением. Ни в «Демократии в Америке», ни в «Старом порядке...» Токвиль не ставит целью разработку политической теории, намечающей рамки хорошего и справедливого политического общества. Цель Токвиля скромнее: он хотел исследовать происхождение и природу одной особой политической модели — демократии. Поэтому можно с уверенностью сказать, что основания — не его дело: он принимает демократию как она есть и не пытается философски ее обосновать. Кроме того, уже по причине его слишком явного отвращения к демократии мы едва ли могли бы ожидать, что Токвиль заинтересуется поисками ее теоретических оснований. Но это, очевидно, еще не вся истина. Ведь проведенный Токвилем анализ демократии должен был показать нам ее сильные стороны, слабости и опасности. Конечно, оценка положительных и отрицательных сторон демократии возможна лишь в том случае, если она соразмеряется с квазиобъективным стандартом, воплощающим основание правильного политического порядка. Несомненно, таким стандартом для Токвиля выступает свобода. Далее, если стандарт должен быть применен, требуется содержание, подходящее для этой цели. Как мы увидим в оставшейся части этого раздела, Токвиль пытался разъяснить успехи и неудачи свободы в условиях демократии на фоне понятия независимости.

Независимость — одно из важнейших понятий интеллектуального арсенала Токвиля. Это понятие становится все более важным по мере развития аргументации Токвиля, и чаще всего оно используется в небольшой четвертой книге второго тома, где выносятся окончательное суждение о демократии. В общем это понятие имеет одобрительный оттенок (что указывает, видимо, на совместимость свободы и демократии), как, например, в том случае, когда Токвиль уравнивает независимость с «уверенностью и чувством собственного достоинства» (*Dem.* II, 311 [484]). Токвиль восхваляет присущие демократии картезианскую независимость ума и религиозную независимость (*Dem.* II, 32 [319]);

общественные ассоциации (главное средство от болезней демократии, по мнению Токвиля) и независимость взаимно предполагают друг друга (*Dem.* II, 115, 341 [379, 502]); централизованное правление, с другой стороны, подавляет «независимую волю» (*volonté indépendante*) (*AR*, 121 [47]) и индивидов, и институтов. В этих и подобных случаях мы видим, как свобода проявляет себя в демократии под видом независимости.

Но тот же термин используется Токвилем в контекстах, где он обсуждает серьезные опасности, с которыми сталкивается гражданин в условиях демократии. В таких случаях Токвиль часто связывает независимость с изоляцией и слабостью: «Когда же, напротив, все граждане независимы друг от друга и каждый из них слаб, нельзя найти никого, кто мог бы оказывать весьма сильное и главным образом достаточно длительное влияние на массы» (*Dem.* II, 90 [365]). Независимость притупляет гражданина жить отдельно от других людей и усиливает как взаимную враждебность общественных классов, которая вызывается неравенством, унаследованным демократией от аристократии, так и мелкую зависть, провоцируемую самой демократией. Поэтому «привычный недостаток внимания», который Токвиль считает «самым главным пороком демократии» (*Dem.* II, 235 [443]), в конце концов завладеет демократическим гражданином, — это критическое суждение о демократическом обществе через полтора столетия повторится в этических работах Ричарда Рорти<sup>18</sup>. Великая цепь взаимозависимости, которую мы обсуждали в первом разделе этого очерка, оказывается, видимо, лучшей гарантией независимости, чем сама демократическая независимость. При демократии независимость всегда будет оставаться уязвимым производением искусства, ее надо будет «искусственно поддерживать» (*Dem.* II, 313 [485]): она всегда будет стремиться разрушить саму себя и превратиться либо в зависимость, либо в изолированное существование, то есть в печальную карикатуру на то, чем исходно была независимость.

Резюмировать взгляды Токвиля можно следующим образом. Независимость — понятие, с помощью которого можно анализировать парадокс свободы в условиях демократии. С одной стороны, независимость при демократии — наследница аристократической свободы, того духа свободы, который давал и самой аристократии, и городам феодального периода бесстрашие, позволявшее сопротивляться центральной власти (*AR*, 49 [7]). С другой стороны, независимость при демократии поощряет слабость и изоляцию и тем самым делает гражданина зависимым от других и особенно от центральной власти (*Dem.* II, 185 [416]). Гражданин не просто терпит государство, но даже приглашает его вторгнуться в сферу, которая прежде сохранялась для частной независимости (*Dem.* II,

<sup>18</sup> Rorty R. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge, Eng., 1989. P. 158 ff. [*Попути Р. Случайность, ирония и солидарность*. М., 1996. С. 200 и сл.]

## VI. МЕТАФОРА И ПАРАДОКС В ПОЛИТИЧЕСКИХ РАБОТАХ ТОКВИЛЯ

323 [489]). Таким образом, возникает глубокий парадокс: при демократии индивид хочет, с одной стороны, быть свободным и независимым, а с другой — чтобы им руководили (*Dem.* II, 337 [497]). В этом смысле демократия возвращает и свободу, и деспотизм (*Dem.* I, 340 [236]; *Dem.* II, 342 [499]). Но и это еще не все. Независимость — не только *причина* собственного разрушения; парадоксальным образом она выступает также единственным *средством* против деспотизма, возникающего из ее саморазрушения: «Та полная независимость», которой пользуются демократические граждане, «вызывает в них недовольство любой властью и вскоре формирует у них понятие политической свободы и приверженность ей <...>, оно [равенство] формирует <...> некое смутное представление о политической независимости и инстинктивное стремление к ней, вырабатывая таким образом лекарство от болезни, им же порождаемой. Именно этим привлекает меня равенство» (*Dem.* II, 304, 305 [481, 482], см. также: *AR*, 52 [8]). Поэтому все существенные (и часто противоречивые) движения демократии берут начало в независимости.

Итак, здесь мы сталкиваемся с парадоксом независимости, находящимся в центре анализа демократии у Токвиля<sup>19</sup>. Когда мы ищем основания демократии, мы хотим найти точку, где язык, который мы используем для того, чтобы говорить о реальности, и реальность демократической практики максимально приближаются друг к другу. Достигнув этой точки, Токвиль представляет нам понятие независимости. То, что на этом фундаментальном уровне мы обнаруживаем понятие, вполне естественно, поскольку язык и реальность максимально сближаются не в высказывании и не в теории, а в интерпретативных понятиях (таких как «независимость»). Нормальный дискурс, находимый нами в высказывании или, в систематизированной форме, в теории, есть результат процесса абстрагирования и, следовательно, отчуждения между реальностью и языком, которое еще не происходит на уровне интерпретативного понятия<sup>20</sup>.

Тем более удивительно, что понятие независимости, которое мы встречаем на этом фундаментальном уровне, представляет собой единство двух *противоположных* движений. Неким парадоксальным образом понятие независимости связывает вместе движение к свободе и противоположное движение к деспотизму. Значит, в центре демократии мы находим двойственность, дальше которой мы не можем продвинуться, которая не допускает сведения к более глубокому уровню, где парадокс

<sup>19</sup> См.: *Boesche R.* The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville. Ithaca; L., 1987. Гл. 7. Парадокс личной независимости.

<sup>20</sup> *Ankersmit F.R.* Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language. The Hague, 1983. P. 155–169. [*Анкерсмит Ф.* Нарративная логика: семантический анализ языка историков. М., 2003. С. 240–277.]

устраняется (интересно, что парадокс заявляет о себе лишь тогда, когда понятие независимости проецируется на противоположность двух более общих понятий — свободы и деспотизма). Следовательно, именно в понятии независимости обнаруживаются корни двойственности демократического правления. Она — основание, которое любопытным образом в то же время дискредитирует себя в качестве основания своей парадоксальной природой.

Парадокс и центробежный характер парадокса образуют двойственный базис демократии. Движение социального значения и мнения, обсуждавшееся нами в предыдущих разделах, движение «колебания» и «вращения» вокруг центра, который не принимает на себя обязательств и потому остается лишь «пустотой» или «пробелом», если использовать пространственные метафоры самого Токвиля, исходно возникает из того парадокса, который мы обнаруживаем в самом центре демократии. Парадокс разрушает устойчивость, которая могла бы остановить движение. Именно парадокс независимости дает нам политическую систему, демократию, у которой есть центр, не представляющий собой центра, и основание, не представляющее собой основания.

### 5. МЕТАФОРА И ПАРАДОКС

Метафора — это троп, который находит естественное применение и в историографии, и в политической теории.

Исторический дискурс предлагает нам текст, который, взятый в целом, не отсылает к реальности и не соответствует реальности, в отличие от утвердительного суждения. Невозможно сопоставить историческую репрезентацию прошлого, данного в тексте как целом, с исторической реальностью, как мы поступаем в случае суждения. Вместо этого мы должны понимать исторический текст как замещение, данное нам здесь и сейчас, отсутствующего прошлого. Вместо объективной, публично доступной и воспринимаемой исторической реальности, которая дана историкам, когда они говорят о прошлом и обсуждают его, у нас есть исторические репрезентации, предложенные историками в качестве ее замещений. Этим может объясняться метафорический по своей сущности характер исторической репрезентации. Ведь как историческая репрезентация используется для разговора об отсутствующей исторической реальности, которая репрезентируется, точно так же метафора предлагает метафорически используемое выражение (и семантическое поле, которое обычно с ним связано) для разговора о предмете метафорического высказывания. Есть еще и дополнительная причина доверия историка к метафоре. Метафора оказывается особенно ценной для исторического дискурса благодаря ее способности организовывать знание.

## VI. МЕТАФОРА И ПАРАДОКС В ПОЛИТИЧЕСКИХ РАБОТАХ ТОКВИЛЯ

Простая метафора, например «Земля — космический корабль», осуществляет организацию и иерархизацию ранее недостаточно взаимосвязанных знаний о Земле, загрязнении экосистемы, биосфере как закрытой системе и т.д. Хорошая метафора может справиться с организацией знания настолько успешно, что даже предлагает определенный порядок действий — и только что упомянутая метафора дает хороший пример (к ней я вскоре вернусь). Метафора достигает такой организации знания, поскольку она предлагает перспективу или точку зрения на (историческую или политическую) реальность. Как предполагает понятие перспективы или точки зрения, метафора влечет отстранение от реальности, которую она метафорически представляет. Благодаря созданной таким образом дистанции происходит иерархизация знания, позволяющая отличать важное от неважного. Подобным образом и исторический текст в силу своего метафорического характера будет показывать своему читателю, что имеет центральное значение, а что лишь второстепенно для понимания природы определенной части прошлого. Глубина, дистанция, рельефность, *clair-obscur*<sup>21</sup>, контраст фона и переднего плана, иерархизация важного и неважного, дифференциация центра и периферии — все это достигается, если историк использует ресурсы метафоры<sup>22</sup>. В то же время мы открываем здесь политическое использование метафоры. Ведь любое политическое действие требует, так сказать, точки приложения, из которой социально-политическая реальность подвергается изменению или воздействию. И метафора предлагает и политическому теоретику, и политику такую точку приложения. Конечно, точка зрения, предлагаемая историческим текстом или политическим анализом, тесно связана или даже совпадает с точкой, где политическая мысль и действие применяются к реальности. Как уже было продемонстрировано в пятой главе, Д.А. Шен привел несколько поразительных примеров метафор, применяемых градостроителями («эта часть города — раковая опухоль» и, в противоположность, «естественный рост этой части города заторможен») и порождающих разные программы обновления города (в данном случае программу уничтожения и застройки заново и программу совершенствования инфраструктуры)<sup>23</sup>. Метафора позволяет нам понимать политическую реальность, схватывать ее, так что она может быть изменена лишь тем способом, на который указывают используемые метафоры. Тесная связь между историей и политическим

<sup>21</sup> *Clair-obscur* (фр.) — светотень. — *Примеч. пер.*

<sup>22</sup> *Ankersmit F.R. Reply to Professor Zagorin // History and Theory. 1990. Vol. 29. P. 175–197; а также: Id. Twee vormen van narrativisme // De navel van de geschiedenis. Groningen, 1990. P. 44–78.*

<sup>23</sup> *Schön D.A. Generative Metaphor and Social Policy // Metaphor and Thought / ed. by A. Ortony. Cambridge, Eng., 1979.*

действием — несомненно, старое клише, и она была выражена уже в инаугурационной лекции Ранке 1836 года, цитированной нами в четвертой главе. Но мы несколько отойдем от клише, если скажем, что именно метафора доставляет нам *trait d'union*, соединительную черту, связывающую историю с политикой: лишь благодаря метафоре история смогла взять на себя фаустовскую задачу преобразования социального и политического облика западного мира и добиться немалого успеха в ее решении.

Хотя современные историки действительно иногда экспериментируют с неметафорической организацией прошлого, историки XIX века (самый выдающийся пример — пожалуй, Мишле<sup>24</sup>) почти всегда полагались на метафору<sup>25</sup>. Объяснение этого страстного увлечения метафорой (если не принимать в расчет фаустовский интеллектуальный климат, который я только что упомянул) заключается в историзме, принятом почти всеми историками XIX века. Историзм предполагает, что социально-историческую реальность, и даже данную нам здесь и сейчас, можно понять только в том случае, если представить ее результатом исторического развития, и он не может обойтись без исторической метафоры. Ведь метафора (повторяя движение трансцендентального «я» кантовской и посткантовской эпистемологии) помещала историка на транс-историческую дистанцию от самого потока исторического времени, так что этот поток можно было объективировать. Только тогда появлялась возможность написать обзор рассматриваемого исторического развития. Таким образом, историзм, метафора и предпочтение нарративной репрезентации как прошлого, так и настоящего естественным образом сопутствовали друг другу в историографии XIX и почти всего XX века.

Зная об этом фоне, мы уже не удивимся метафоричности токвилевского анализа демократии и ее исторических корней. И действительно, мы находим метафоры в его работах. Всякий, кто прочитал его «Воспоминания», несомненно, вспомнит забавное карикатурное описание тщедушного Луи Блана, который всеми силами противился попыткам вытащить его на трибуну в судьбоносный день 15 мая, — «как змея, которую держат за хвост» (*Rec.*, 121 [138]), или презрительную метафору, сравнивающую членов парламента после заявления Гизо о своей отставке со «сворой псов, у которых из пасти вырвали наполовину про-

<sup>24</sup> Ranke L. von. *Sämtliche Werke*. Leipzig, 1872. Bd. 24. *Abhandlungen und Versuche*. S. 288–289.

<sup>25</sup> См. характерное высказывание Мишле о единстве, которое историк должен открыть в прошлом, и о того рода метафорах, которые неотъемлемы от этих поисков: *Michelet J. Tableau de la France*. Paris, 1987. P. 136 ff. Примеры антиметафорической историографии можно найти в трудах Гинзбурга, поздних работах Ле Руа Ладюри и у немецких исследователей «истории повседневности» (*Alltagsgeschichte*).

## VI. МЕТАФОРА И ПАРАДОКС В ПОЛИТИЧЕСКИХ РАБОТАХ ТОКВИЛЯ

глоченную добычу» (*Rec.*, 32 [ср. 37]). Однако такие метафоры, пусть и впечатляющие, остаются лишь украшением речи (между прочим, весьма редко встречающимся в «Демократии...» и в «Старом порядке...»). Более интересна у Токвиля (метафорическая) характеристика периода после Реставрации как «промышленной революции», хотя он и не первым использовал этот термин (*Rec.*, 62)<sup>26</sup>.

Мы, конечно, не можем игнорировать пространственные метафоры, о которых говорили в предыдущих разделах, — «круговое движение» и «колебание», столь типичные для превратностей социального значения и мнения при демократии. Особенно интересным в двух этих метафорах представляется то, что их единственная цель, видимо, заключается в устранении нарративизма, столь естественного для (исторической) исторической метафоры. Эти метафоры используются Токвилем для того, чтобы заморозить поток времени, а не для того, чтобы попытаться шагнуть за его пределы (их использование скорее имманентно, а не трансцендентно). «Колебание» и «круговое движение» в том контексте, в котором Токвиль использует эти термины, обозначают движение, которое, колеблясь взад и вперед, «не движется вперед» (*Dem.* II, 274 [464]); это означает, что демократия поглотила поток времени и историк больше не может надеяться принять нейтральную точку зрения, с которой можно было бы описать историческое развитие. Историка тоже уносит поток демократического исторического времени, и поэтому он не способен воспринять фундаментальное социальное или политическое изменение: в демократическом обществе «люди и обстоятельства <...> постоянно изменяются; но внешность эта однообразна, так как меняются они все на один манер» (*Dem.* II, 239 [444]). Историка демократических времен демократия представляется зрелищем бесконечного и беспокойного варьирования определенного количества практически неизменных принципов, поэтому в ней отсутствуют признаки подлинного исторического изменения.

Демократия, как, видимо, полагает Токвиль, по своей сущности анти-исторична: все страницы истории, написанной демократией, «тут же улетучиваются, подобно листьям Сивиллы, от ветра разлетающимся в разные стороны» (*Dem.* I, 219 [168]). Следовательно, Токвиль использует две этих пространственных метафоры антиметафорически, поскольку его цель лишь в том, чтобы лишить метафору ее (традиционной) способности организовывать наше знание об историческом изменении с помощью некоей повествовательной рамки. Поскольку Токвиль пытается тем самым натравить метафору на нее саму, мы могли бы сказать, что в указанных примерах он использует метафору парадоксально.

<sup>26</sup> См.: *Bezanfon A. The Early Use of the Term Industrial Revolution // Quarterly Journal of Economics. 1922. Vol. 36.*

Тот же самый парадокс и, соответственно, тот же выход за пределы метафоры обнаруживаются, если рассматривать книгу Токвиля в целом. Нигде метафора не используется Токвилем более свободно, чем в конце первого тома. Свое исследование он характеризует здесь следующим образом:

Я приближаюсь к концу. До сих пор, говоря о будущем Соединенных Штатов, для более тщательного анализа я разбивал эту тему на части. Теперь я хочу объединить все эти части и высказать свою точку зрения по этому вопросу в целом. Она будет обобщенной и менее спорной. В ней не будут представлены все детали по отдельности, но будут четко выделены общие факты. Я поставлю себя в положение путешественника, который выходит за стены большого города и поднимается на ближайший холм. По мере того как он отдаляется, люди, с которыми он только что расстался, исчезают из его поля зрения, дома сливаются, площади скрываются из виду, он едва различает линии улиц. Но зато он лучше видит очертания города, он впервые замечает его форму. Мне кажется, что точно так же я вижу будущее английского народа в Новом Свете. Подробности этой огромной картины остаются в тени, но мне понятна ее композиция, ясно видна картина в целом (*Dem. I, 447 [293]*).

Такова, видимо, природа и цель его анализа демократии: достигнуть точки зрения, с которой можно обозревать прошлое, настоящее и даже будущее американской демократии. В таких утверждениях мы видим, как в работе Токвиля отражается программа всей (метафорической) историографии XIX века. Примерно такое же, по-видимому, безусловное принятие метафорического исторического нарратива обнаруживается и в другой великой книге Токвиля, в «Старом порядке...», где он пишет, что ко времени, когда была написана эта работа, человечество оказалось именно в той точке (*que nous soyons placés aujourd'hui à ce point précis, AR, 61 [12]*), откуда можно лучше всего воспринимать Французскую революцию и судить о ней<sup>27</sup>. В этот краткий промежуток времени великая революция наиболее отчетливо проступает на окружающем фоне французской и европейской истории. Но, несмотря на подобные утверждения, и «Демократия в Америке», и «Старый порядок...» не дают метафоре ее естественного применения, которое позволило бы нам занять положение вне исторического развития, так чтобы мы могли дать его историческое описание; скорее, цель Токвиля — обойти историческое изменение и развитие, сделав выбор в пользу имманентности, а не исторической трансцендентности. Как мы увидим, Токвиль любит парадоксальным образом натравливать метафору на нее саму.

<sup>27</sup> *Orr L. Tocqueville et l'histoire incompréhensible: l'Ancien Régime et la Révolution // Poétique. 1982, Vol. 49. P. 52. См. также: Id. Headless History: Nineteenth-Century French Historiography of the Revolution. Ithaca; L., 1990. P. 92.*



## VI. МЕТАФОРА И ПАРАДОКС В ПОЛИТИЧЕСКИХ РАБОТАХ ТОКВИЛЯ

Указание на парадоксальное использование Токвилем метафоры, на его явное желание отнять у нее то, к чему она всегда стремится, а именно способность выделить точку зрения, в которой совпадают исторический синтез или единство и политическая практика, обнаруживается уже в гордом утверждении в начале «Демократии в Америке»: «В заключение мне хотелось бы самому привлечь внимание читающей публики к тому обстоятельству, которое многими будет рассматриваться в качестве основного недостатка данной работы. Эта книга не рассчитана на вкусы тех или иных конкретных людей; работая над ней, я не намеревался ни служить какой-либо из партий, ни сражаться с оной» (*Dem. I*, 17 [36]). Предисловие к «Старому порядку...» дает нам дополнительную информацию о намерении Токвиля избежать метафорической точки зрения: его книга — «исследование», аналитическое исследование, а не (нарративная) история (*AR*, 43 [3]). Письмо Токвиля к его другу Кергорле еще больше проясняет его антинарративизм и уклонение от историографической метафоры: «Кроме того, главная заслуга историка состоит в том, что он хорошо описывает ткань фактов, а я не уверен, что именно в этом заключаются мои таланты. До сих пор лучше всего мне удавалось оценивать факты, а не пересказывать их» (*AR*, 13). Но вместо того чтобы изучать эти декларации о намерениях, нам лучше обратиться к самим работам Токвиля.

Если нарратив всегда требует пространства между двумя различными историческими эпизодами или явлениями, чтобы их можно было снова связать в повествовании, тогда нас не может не поразить антинарративизм «Старого порядка...». В своем блестящем исследовании этой книги Линда Орт показала, что в ней *ancien régime* и Революция так тесно связаны, их так трудно разделить и хронологически, и в качестве восполняющих друг друга, что *ancien régime* представляется скорее копией Революции, и наоборот<sup>28</sup>. Именно понятие централизации позволило Токвилю настолько сблизить *ancien régime* и Революцию, что всякое их различие становится просто историческим и вводящим в заблуждение педантизмом. Оно вводит в заблуждение, потому что предлагает нам увидеть различия там, где существенно важно, чтобы мы их не видели. Причины и следствия, начала и концы, символы и то, что они символизируют, безжалостно связываются Токвилем воедино, а в итоге, как показала Орт, книгу было бы лучше назвать *L'Ancien Régime est la Révolution*, а не *L'Ancien Régime et la Révolution* («Старый порядок — это революция», а не «Старый порядок и революция»)<sup>29</sup>. Токвиль устранил этот нарративный контраст, сфокусировавшись на любви к централизации, свойственной и *ancien régime*, и Революции,

<sup>28</sup> *Orr L. Tocqueville et l'histoire incompréhensible. P. 59.*

<sup>29</sup> *Ibid. P. 58.*

так что любая попытка их временной и нарративной дифференциации стала невозможной.

Здесь можно было бы возразить, однако, что нарративная, метафорическая точка зрения, помещая себя вне потока времени (для того чтобы описать его), тоже стремится к такой нейтральной позиции по отношению ко времени. Не есть ли в таком случае «Старый порядок и революция» апофеоз нарративной, метафорической историографии? Нельзя ли показать, что понятие централизации играет в книге Токвиля ту же роль, что и, скажем, понятие «народ» в «Истории Франции» Мишле? Можно вспомнить, как Мишле побывал в соборе Реймса сразу после того, как закончил ту часть своей книги, что посвящена Средним векам. Глядя на свод храма над тем местом, где традиционно проходила коронация королей Франции вплоть до Карла X, он заметил печальные и необычайно трогательные образы бедняков и калек. И тогда Мишле внезапно понял, что народ — неизменный предмет французской истории. Благодаря этому прозрению Мишле осознал, что пока он может обойтись без истории *ancien régime* — и это была счастливая мысль, поскольку он все время откладывал написание этой части французской истории, — и продолжить историей великой Революции: он понял, что нет опасности изменить предмет описания и нарушить требования непрерывности повествования<sup>30</sup>. Разве не получается тогда, что понятие централизации имеет в «Старом порядке...» Токвиля ту же функцию, что и образ народа в самой метафорической из всех историографий, в «Истории Франции» Мишле?

Однако, увидев это сходство, нельзя в то же время не осознать и различия. Для Мишле народ гарантировал непрерывность французской истории, которую он теперь мог правильно *рассказать* благодаря тому, что открыл этот источник непрерывности. Централизация же позволяет Токвилю *запутывать* нарратив. Ведь только благодаря понятию централизации Токвиль может написать книгу, посвященную вроде бы причинам Французской революции, которая не заканчивается, а начинается (в первой книге) с размышления о сущности революции, затем продолжается (мастерской) характеристикой *ancien régime* и завершается перечислением нескольких случайных причин Революции, причем он умудряется сделать все это, совершенно не обращаясь к самой Революции как самостоятельной фазе французской истории. Воспользуемся еще одной пространственной метафорой: Мишле помещает народ в точку вне линии, которую описывает во времени французская история; а Токвиль помещает себя на этой линии, так что кажется, что все эпизоды повествуемой истории совпадают друг с другом. Как подсказывает этот образ, использование Токвилем метафоры снова оказывается

<sup>30</sup> *Shiner L.E. The Secret Mirror. P. 27.*

## VI. МЕТАФОРА И ПАРАДОКС В ПОЛИТИЧЕСКИХ РАБОТАХ ТОКВИЛЯ

поистине парадоксальным: его метафорическая точка зрения находится одновременно вне и внутри потока времени французской политической истории, причем ни одна из этих позиций не отменяется другой (а это ведет к иронии). Обе удерживаются в одно и то же время.

Но и это еще не все. Размышляя о требованиях к предмету, о котором он собирается писать, Токвиль сказал Гюставу де Бомону: *Il me le fallait contemporain* [курсив мой. — Ф.А.] *et qui me fournit le moyen de mêler les faits avec mes idées, la philosophie de l'histoire à l'histoire même* («Мне нужен был *современный* предмет, который дал бы мне возможность смешивать факты с моими мыслями, философию истории с самой историей») (AR, 9). Следовательно, нарративное время должно быть разбито не только в направлении прошлого, но и в направлении будущего (то есть того, что пришло после Революции). И, опять же, именно централизация объединяет будущее Революции с ней самой. Когда в 1856 году Токвиль может сказать о Революции, что она все «еще продолжается» (OR, 20 [24]), именно через централизацию настоящее может быть связано с прошлым. Следовательно, централизация не представляет собой метафорическую точку зрения, которая позволяет Токвилю (как народ позволил Мишле) *рассказать* французскую историю; напротив, она дает ему возможность выйти за пределы нарратива и отменить его. Централизация, политическая идея, общая для *ancien régime*, Революции и современной Франции, делает французскую историю нерассказываемой и превращает ее в ряд вариаций одного и того же принципа, что в каком-то смысле напоминает о влюбленности демократии в вариации. И как демократия ставит под вопрос возможность или, скорее, саму осмысленность истории, которую можно рассказать, так и Токвиль использует метафору (централизации) в парадоксальном жесте, разрушающем метафорическую историографию.

«Демократия в Америке» являет нам примерно такую же картину. В начале книги кажется, будто Токвиль собирается написать нарративную историю развития демократии в Америке. В отчетливо истористском ключе Токвиль заявляет в начале книги, что Америку и американскую демократию можно понять только в том случае, если рассматривать их как результат сложного исторического развития, и он заверяет своих читателей, что собирается рассказать им эту историю. «Происхождение всегда накладывает отпечаток на народы» (*Dem.* I, 28 [43]), и мы должны будем проследить это происхождение, если хотим понять природу американской демократии. Кроме того, изложение истории Америки будет содержать в себе «основу всего того, о чем пойдет речь в дальнейшем, а также ключ к пониманию практически всего предлагаемого сочинения» (*Dem.* I, 29 [44]). Сказав это, Токвиль сразу же забывает об истористской программе. Если не считать нескольких случайных замечаний

о демократических тенденциях пуританизма (*Dem.* I, 33 [46]) или о том, как традиция городского управления, унаследованная от Старого Света, поощряла любовь к свободе (*Dem.* I, 63 [70]), отсылки к истории фактически отсутствуют в двух томах «Демократии в Америке». Следовательно, псевдоистористское введение, сообщающее читателю, что он имеет дело с началом нарративной истории, служит просто приемом, который позволяет Токвилю перейти к ненарративному анализу, развиваемому на протяжении всей книги. В этом смысле у нас есть основания утверждать, что у этой книги нет начала: начало, которое здесь есть, относится к книге, которую Токвиль никогда не написал. Токвилю не удалось также обеспечить свою книгу приемлемым (нарративным) завершением. Довольно забавно, что книга заканчивается несколько раз только для того, чтобы продолжиться. В первый раз она заканчивается в последнем разделе 17-й главы, которая, что характерно, выступает пролепсисом второго тома. Главой 28, представляющей на самом деле приложение к первому тому, книга заканчивается во второй раз. В третий раз она завершается анаколуфом третьей книги второго тома. Наконец, словно бы Токвиль сам был раздражен своей неспособностью найти подходящую концовку, книга завершается в четвертый раз громкими ударами литавр в небольшой четвертой книге. Но и здесь концовка, как финальные аккорды бетховенской симфонии, растягивается на три последние главы, любой из которых книга вполне могла бы завершиться. Поэтому при желании мы можем различить в книге не менее шести или семи концовок.

Итак, у этой книги нет начала в собственном смысле слова, нет у нее и конца. Текст Токвиля как будто возникает из нарративистской текстуальной *Umwelt*, которая ему не только чужда, но и враждебна. И эта враждебность между самим текстом и его нарративистским контекстом как будто необходима, чтобы подчеркнуть собственный антинарративизм текста. Этот отказ от нарративной связности еще больше закрепляется тем, что текст разбит на 93 более или менее самодостаточных небольших очерка, каждый из которых оказывается вариацией на постоянно повторяющуюся тему, а не этапом развития одного тезиса, проходящего через весь текст. «Демократия в Америке» — не нарративистский текст, но не обладает он и качествами аналитического рассуждения. Аналитическое рассуждение всегда предполагает формальные требования, определяющие, что данное рассуждение должно или не должно содержать. Одно же из самых странных качеств «Демократии в Америке» заключается в том, что мы не можем сказать, содержит ли она или не содержит то, что *должна* была бы содержать, если исходить из целей и задач исследования. Прочитав эту книгу, мы не можем указать ни на пропуски, ни на что-то лишнее. Все, что Токвиль посчитал нужным сказать, кажется

## VI. МЕТАФОРА И ПАРАДОКС В ПОЛИТИЧЕСКИХ РАБОТАХ ТОКВИЛЯ

одновременно необходимым и случайным. Книга, таким образом, отменяет наши представления о нарративной или аргументативной связности. Как мы увидим, эта характерная формальная особенность текста Токвиля есть точное отражение самой демократии. Как и сам текст, демократия, похоже, превращает понятия связности и бессвязности в неприменимые термины.

Но бессистемность «Воспоминаний» оставляет далеко позади даже упорядоченный беспорядок «Демократии в Америке». Так, если не считать саркастических и неприязненных портретов нескольких героев событий 1848 года, разбросанных по всей книге, а также немногих цитат из январского выступления Токвиля, в котором он предсказал революцию, Токвиль не дает читателю никакой фоновой информации для понимания происхождения и природы революции. Нас погружают *in medias res*<sup>31</sup>. Заканчивается книга так же внезапно. После подробного описания дипломатического недоразумения, связанного с несколькими бежавшими в Турцию революционерами 1848 года (совершенно незначительной истории), читатель узнает, что кабинет, в котором Токвиль был министром иностранных дел, близок к отставке. Желая узнать больше об этом важном событии, читатель переворачивает страницу и находит приложение. Если «Воспоминания» представляют собой, как довольно неубедительно доказывает Шайнер, «единственное историческое повествование»<sup>32</sup> Токвиля, то это, безусловно, в высшей степени необычное историческое повествование. В середине в нем есть большая прореха примерно в восемь месяцев (с сентября 1848 по май 1849 г.), и останавливается оно перед государственным переворотом Наполеона III, хотя и с точки зрения самого Токвиля это событие было логическим результатом событий с начала революции. Кажется, что центр этой книги не находится ни в частной истории Токвиля (хотя на это и указывает название книги), ни во французской политической истории. Она даже не пытается сделать вид, будто объясняет революцию, и не представляет в сколько-нибудь последовательном виде реакцию самого Токвиля на революционные события. Наконец, с одной стороны, Токвиль ненавидит революцию, а с другой, она не столько шокирует его, сколько приносит ему облегчение. И его отношение к Наполеону III составляет кульминацию его двойственности, если можно так выразиться.

Спротивление метафоре, выражаемое этим антинарративизмом, усиливается другим качеством текстов Токвиля. Лорд Брайс верно заметил, что у Токвиля «используемые им факты — скорее иллюстрации, нежели источники его выводов». Даже если не соглашаться с лордом

<sup>31</sup> *In medias res* (лат.) — в гущу событий. — Примеч. пер.

<sup>32</sup> *Shiner L.E. The Secret Mirror. P. 27.*

Брайсом, утверждавшим, что Токвиль сознательно избегал фактов, которые противоречили его взглядам<sup>33</sup>, мне представляется верной вытекающая отсюда мысль, что рассуждение Токвиля имеет априористский, а не эмпиристский характер<sup>34</sup>. Этот априоризм станет еще более очевидным, если мы поймем, что тексты Токвиля построены вокруг ограниченного числа политических или исторических понятий, таких как «аристократия», «демократия», «свобода», «равенство», «централизация» и «независимость» (упоминаем шесть наиболее важных). Эти понятия функционируют в его тексте как *dramatis personae*<sup>35</sup> в пьесе. То, что эти *dramatis personae* говорят друг другу, вытекает из характера, которым Токвиль наделил каждого из них, и их разговор составляет существо его текстов. Однако в силу самой природы такой процедуры их никогда нельзя свести к одной-единственной (метафорической) точке зрения. Изложение Токвиля и в «Демократии в Америке», и в «Старом порядке...» любопытным образом напоминает «воспроизведение прошлого» у Коллингвуда. Как если бы некоторые деятели прошлого повторяли свои действия на сцене текста Токвиля, который в силу своего устройства не содержит попытки оправдать беспорядочность их взаимодействия. В тексте несколько центров (каждый из них совпадает с одним из концептуальных действующих лиц), при этом не делается никакой попытки согласовать или иерархически упорядочить эти различные центры. Тексты представляют разорванный мир, который не поддается метафорическому сведению и не позволяет одному центру подчинить себе другие. В сущности, происходит прямо противоположное. Ради сохранения автономии и подлинности каждого из центров прямое и открытое столкновение концептуальных действующих лиц, представленных этими центрами, тщательно исключается. Поэтому в тексте Токвиля заметна явная тенденция уходить от сущности к деталям; или, иначе говоря, текст Токвиля избегает прямого и последовательного изложения того, что символизируют, обозначают или представляют *dramatis personae* текста, и сосредоточивается на том, что они говорят друг другу и как они взаимодействуют. Сущность связана с деталями, а детали не выводятся из сущности так, как того всегда хочется метафоре. Мы еще раз видим, как в тексте Токвиля исходно метафорическое движение в конечном счете перенаправляется в прямо противоположную сторону. Вдохновленная метафорой попытка понять детали прошлого через центральное историческое или политическое понятие (или через со-

<sup>33</sup> См.: *Pope W. Alexis de Tocqueville*. P. 17–19.

<sup>34</sup> Характерные образцы априористского рассуждения можно найти, например, в следующих отрывках: *Dem.* II, 50–51, 99, 312 [342–343, 371, 484].

<sup>35</sup> *Dramatis personae* (лат.) — действующие лица. — *Примеч. пер.*

## VI. МЕТАФОРА И ПАРАДОКС В ПОЛИТИЧЕСКИХ РАБОТАХ ТОКВИЛЯ

вокупность таких понятий) уступает место подчинению этих понятий историческим деталям.

Немногие тексты в истории западной политической мысли отличаются такой индивидуальностью, так же узнаются с первого взгляда и обладают такой же необыкновенной риторической силой, как книги Токвиля об американской демократии и о природе Французской революции. Тогда что же Токвиль выбрал в качестве своего стилистического кода, если таковым не становится метафора, которая связана с единством, иерархической организацией, господством центра над периферией и опирается на нарратив, хронологию и причинное отношение? Мой тезис заключается в том, что разрыв Токвиля с историографическими традициями его (и нашего) времени состоит главным образом в отказе от метафоры в пользу парадокса. И, конечно, мы вполне можем ожидать склонности к парадоксу в таком авторе, как Токвиль, который представляет своим читателям Французскую революцию так, словно она вовсе не была революцией, а демократию описывает как деспотизм масс, как по существу консервативную политическую систему (последний из трех парадоксов больше всего удивлял современников Токвиля). В каждом из этих примеров стратегия Токвиля заключается в представлении исторического или политического тезиса в виде противоположности принятой истины; риторическая сила его аргументации проистекает из этого противопоставления, которое тщательно удерживается во всем тексте.

Мы находим парадоксы почти на каждой странице книг Токвиля; всякий раз, когда он приходит к выводу, который ему нравится или интересен, такой вывод облекается в форму парадокса. Поскольку моя аргументация в этой главе опирается главным образом на эту замену метафоры парадоксом, понятно, что мне не стоит скупиться на примеры. Начнем с того, что Токвиль, размышляя о себе, отмечает парадоксы человеческого сердца: «Мне нет никакой надобности пробегать мысленным взором небеса и землю в поисках чудесных тем, содержащих в себе контрасты между беспредельным величием и безмерным ничтожеством, между глубочайшим мраком и поразительной ясностью, способных разом вызывать чувства благоговения, восхищения, презрения и страха. Я должен лишь задуматься о себе самом» (*Dem.* II, 80 [360]). До 1848 года представления о правильном и неправильном, добре и зле, казалось, смешались в парадоксальном брожении его сознания. Он восклицает в отчаянии: «В чем заключалась правда? В чем заключалась ложь? На какой стороне были дурные люди? На какой стороне были хорошие люди?» (*Rec.*, 84 [95]). И вот парадокс, связанный с еще одним конкретным индивидом: Наполеон III стал президентом не только благодаря своему здравому смыслу, но и из-за легкого безрассудства, неотъемлемого от его натуры (*Rec.*, 203 [234]). Характер наций и народов не

менее парадоксален: так, американцы оказываются «и неловко стесненными, и бесцеремонными» (*Dem.* II, 229 [439]); Америка — страна, «где меньше всего изучают предписания Декарта, но лучше всего им следуют» (*Dem.* II, 4 [319]); и, несмотря на все свое картезианство и уверенность в собственных силах, американцы легковвернее остальных народов (*Dem.* II, 11 [322]). Еще более парадоксален французский национальный характер: французы беспокоятся о собственности, но не о своей жизни; «они в равной мере склонны к рассудительности и к неразумности» (*Rec.*, 114). Двухстраничный список парадоксов французского национального характера приводится в качестве своеобразного послесловия к «Старому порядку...» (*AR*, 320, 321 [166, 167]). Да и весь человеческий род ничем не лучше: люди могут совершать нечестные поступки со спокойной совестью (*Rec.*, 84 [95]); человечество испытывает парадоксальное желание одновременно быть свободным и подчиняться (*Dem.* II, 337 [497]).

Французская история добавляет к списку парадоксов еще несколько пунктов. Нотабли в 1787 году стали популярными именно потому, что выступали против того, что требовалось для благосостояния народа<sup>36</sup>, монархия пала не из-за своей слабости, а из-за своей силы<sup>37</sup>, а в революционные времена можно оставаться «популярными среди народа и вместе с тем быть противниками предоставления прав этому народу, скрытыми прислужниками тирании и громогласными сторонниками свободы» (*Dem.* I, 100 [90]). Подобным образом во время революции устанавливаются исключительные законы, которые «допускают убийства и опустошения, но строго запрещают воровство» (*Rec.*, 72 [82]). В связи с великой революцией 1789 года Токвиль замечает, что никогда еще не было событий *mieux préparés et moins prévus* («лучше подготовленных и наименее предвиденных») (*AR*, 57 [10]); в английском переводе *better prepared and less foreseen* парадоксальность отчасти теряется), тогда как «созданные ею (Революцией) правительства более хрупки (*plus fragiles*), но в сотни раз могущественнее (*plus puissants*) тех, что она разрушила» (*OR*, 9 [15]), и по этой причине Революция для государей Европы оказалась *à la fois leur fléau et leur institutrice* («одновременно и бичом, и наставницей») (*OR*, 9 [16]) — английский перевод *at once their plague and their teacher* и здесь уступает оригиналу в выразительности<sup>38</sup>).

<sup>36</sup> *Tocqueville A. de. Correspondence and Conversations with Nassau Senior. P. 50.*

<sup>37</sup> *Ibid. P. 133.*

<sup>38</sup> И русский, и английский переводы выражения *mieux préparés et moins prévus* не идеальны, поскольку упускают юмор, связанный с *prevus* — не столько «предвиденных» (*foreseen*), сколько «предусмотренных», «запланированных» (соответственно, событий «лучше подготовленных и менее предусмотренных»). Английский перевод *at once their plague and their teacher* стирает связь «бича» и «наставницы», отдавая предпочтение более абстрактному толкованию *fléau* как «бедствия». — *Примеч. пер.*



## VI. МЕТАФОРА И ПАРАДОКС В ПОЛИТИЧЕСКИХ РАБОТАХ ТОКВИЛЯ

Но больше всего бросаются в глаза социологические и политические парадоксы Токвиля, в значительной мере определяющие суть его аргументации. Правда, и дореволюционный период не вполне свободен от парадоксов: в аристократии «существовали поступки, которые в одно и то же время считались доблестными и позорными, — отказ от дуэли часто расценивался подобным образом» (*Dem.* II, 242 [446]). Но, судя по всему, Токвиль не мог бы охарактеризовать демократию, не обращаясь к парадоксу, поэтому соответствующая часть его работы изобилует парадоксами. Когда развивается равенство, например, землевладельцы не замечают общественного уравнивания, поскольку на этом этапе истории ренты постоянно растут (*Dem.* II, 198 [423]). Равенство поощряет своего рода «благопристойный материализм» (безусловный оксюморон, с точки зрения Токвиля), а еще важнее следующее:

Демократические народы, которые ввели свободу в сферу политики, усилив при этом деспотизм в сфере исполнительной власти [типичное для демократии следствие], пришли к вещам очень странным. Так, они полагают, что граждане неспособны сами вести мелкие дела в соответствии с простым здравым смыслом. Когда же речь идет об управлении целым государством, то этим гражданам они готовы доверить необъятную власть. Люди поочередно становятся то игрушками в руках правителя, то его повелителями, то больше, чем королями, то меньше, чем простыми смертными (*Dem.* II, 339 [498]).

Американская демократия являет нам парадоксальное зрелище свободы прессы, когда «в целом свобода духа и свобода слова <...> ограничены» (*Dem.* I, 273 [199]); кроме того, политическая власть при демократии будет «менее жестокой, но более всеобъемлющей», чем в других политических системах (*Dem.* II, 335 [496]). В демократии «нет ничего более привычного, свойственного человеку, чем признание интеллектуального превосходства над собой своего угнетателя» (*Dem.* II, 12 [324]). В другом месте Токвиль предлагает нам противоположный парадокс: при демократии власть растет по мере того, как уменьшается авторитет, и наоборот. Но из всех качеств демократии, «наиболее грозных и наименее предсказуемых» (*Dem.* II, 348 [503]), самое удивительное ее деяние — создание общества, в котором все меняется и при этом все остается тем же (*Dem.* II, 239 [444]). Токвилю удается внедрить парадокс даже на уровне фонетики: в «Старом порядке...» он объясняет *comment on souleva le peuple en voulant le soulager* («каким образом подняли народ на восстание, желая умиротворить его» — название пятой главы третьей книги); но наибольшее впечатление этот гений парадокса производит своей способностью ловко привить парадокс к метафоре, когда он характеризует нескольких членов Национальной гвардии во время революции 1848 года как «пришедших в ярость баранов» (*des moutons enragés*) (*Rec.* 162 [185]).

Если мы хотим понять смысл произведенной Токвилем замены метафоры парадоксом, необходимо уделить некоторое внимание сходствам и различиям двух этих тропов. В обоих случаях — и в метафоре не в меньшей мере, чем в парадоксе, — мы имеем дело с семантическим отклонением, с явным конфликтом на семантическом уровне. И метафора, и парадокс прерывают плавный поток буквальной речи. Но семантический конфликт в каждом из этих двух случаев разрешается по-своему. Как мы выяснили в начале этого раздела, метафора разрешает семантический конфликт путем нахождения и установления семантической точки, в которой этот конфликт исчезает и возникает значимый смысл. В случае историографии такой семантической точкой выступает точка зрения, с которой нам предлагается смотреть на прошлое<sup>39</sup>.

Следует отметить, что такие точки зрения находятся вне самой исторической реальности и не зависят от нее, и это не случайность. Ведь метафорическая историография требует от историка отстранения от исторической реальности (такое движение сами историки часто связывают с поисками состояния объективности); это движение отстранения приводит к противопоставлению, с одной стороны, теперь уже ставшей объективной или даже объективно данной исторической реальности, и, с другой, метафорической точки зрения, наибольшая удаленность которой от этой объективной реальности гарантирует возможность объективного описания и объяснения последней. Необходимо понимать поэтому, что в метафорической историографии историческая истина возникает только благодаря этому движению отстранения от того, чему предстоит *стать* исторической реальностью. Историческая истина достигается, когда дистанция между прошлым и точкой зрения бесконечна (хотя все детали сохраняются и все еще отчетливо видны), и поэтому всякий перспективизм устраняется.

Как мы видели, Токвиль сам дал совершенное описание этого идеала метафорической историографии (*Dem.* I, 447 [293]). В предыдущей главе я назвал такой идеал исторической метафоры (выступающей в историографии аналогом трансценденталистской эпистемологии) гелиотропом: гелиотроп — метафора, которой путем явного уклонения от перспективизма удастся аннулировать собственную метафоричность. Высшая метафора (историческая) есть метафора, которую мы уже не признаем таковой, которая перестала отличаться от буквальной истины<sup>40</sup>. Именно гелиотропу удастся представить (метафорическую) репрезентацию простым описанием.

<sup>39</sup> Ankersmit F.R. Narrative Logic. P. 209–220. [Анкерсмит Ф. Нарративная логика. С. 320–338.]

<sup>40</sup> См. гл. V наст. изд.

## VI. МЕТАФОРА И ПАРАДОКС В ПОЛИТИЧЕСКИХ РАБОТАХ ТОКВИЛЯ

Парадокс предпочитает движение, прямо противоположное движению метафоры. Возьмем, например, токвилевский парадокс правительств, которые появились после Великой революции: «созданные ею [Революцией] правительства более хрупки (*plus fragiles*), но в сотни раз могущественнее (*plus puissants*) тех, что она разрушила» (OR, 9 [15]). Как и в метафоре, семантический конфликт присутствует в парадоксальном понятии правительства, одновременно более хрупкого и более могущественного по сравнению с предшествующим правительством; язык сопротивляется такому соединению понятий. Однако, и в этом вся соль, парадокс (в отличие от метафоры) не предлагает нам разрешить этот конфликт на уровне языка, а требует, чтобы мы всмотрелись в самую историческую реальность и увидели, что *обе* половины парадоксального утверждения верны. Послереволуционные правительства действительно *одновременно* более хрупки и более могущественны, чем правительства *ancien régime*; язык вводит нас в заблуждение, когда предполагает, что здесь есть конфликт. Парадокс, следовательно, обнажает предательство языка (если мне будет позволено выразиться в таком несколько параноидальном стиле). Парадокс показывает нам, что язык ошибочно заставляет нас видеть противоречия и несовместимости там, где на самом деле их нет. Метафора безоговорочно доверяет языку; все возможности лингвистического трения, лингвистической двойной игры, предлагаемой языком, уверенно используются ради достижения познавательных целей историка и политика. Парадокс, напротив, решительно отворачивается от языка и перенаправляет наше внимание на самую реальность. Он отчетливо осознает недостатки языка и тупики, в которые язык может нас завести. Как мы видели в предыдущем абзаце, метафора предполагает движение удвоения, в котором (метафорический) язык и реальность противопоставляются друг другу, но так, что первый определяет природу второй; парадокс же осуществляет реабилитацию реальности в ее отношении к языку. Парадокс показывает нам, что реальность страннее, чем предполагает язык.

На первый взгляд кажется, что парадокс и ирония довольно близки друг к другу. То, что известно как *Weltironie*, «космическая ирония» или «ирония событий»<sup>41</sup>, выражает ту мысль, что часто между тем, что мы намерены сделать, и тем, что становится действительным результатом наших действий, существует парадоксальное отношение. Политические мыслители, такие как Мандевиль, Адам Смит, Гегель и, собственно, сам Токвиль, указывали на парадоксальные последствия иронии мироздания. Поэтому неудивительно, что Хейден Уайт не мог не заметить, что все творчество Токвиля подчиняется главным образом тропу

<sup>41</sup> *Muecke D.C. Irony and the Ironic. L., 1982. P. 11. См. также гл. IV наст. изд.*

иронии<sup>42</sup>. Но есть два различия между иронией и парадоксом, которыми мы не можем пренебречь. Во-первых, иронизируя, мы говорим одно, но имеем в виду противоположное тому, что говорим (так же как в иронии мироздания последствия наших действий оказываются противоположными нашим намерениям). Мы ожидаем, что слушатель или читатель поймет нашу мысль и заменит то, что мы говорим, тем, что мы на самом деле собирались высказать. Но в этом ирония отличается от парадокса. В парадоксе семантическое противопоставление должно *не* устраняться, как в иронии, а сохраняться. Самое большее, что можно сказать, — что парадокс и так называемая романтическая ирония тесно связаны друг с другом. В четвертой главе мы выяснили, что для теоретиков романтической иронии, таких как Фридрих фон Шлегель, ирония была шатким, мимолетным равновесием двух противоположностей; секрет романтической иронии, как и секрет парадокса, заключается в требовании, чтобы ни одна из двух противоположностей не уступала другой<sup>43</sup>. Второе и, пожалуй, более важное различие между иронией и парадоксом состоит в том, что понимание первой всегда зависит от дополнительных знаний (знаний, которые не доставляются самим ироническим высказыванием). Нужно иметь хоть какое-то представление о весьма сомнительной политической карьере виконта Болингброка, чтобы оценить (или хотя бы уловить) иронию в замечании Сэмюэла Джонсона «он был святым человеком». В сущности, ирония есть игра самого иронического высказывания с уже имеющимися у нас ассоциациями, относящимися к предмету этого высказывания. Значит, ирония, как и метафора, стремится остаться на уровне языка и мышления, на уровне ассоциаций и уже имеющихся у нас знаний. Парадокс же есть троп, неумолимо возвращающий нас к реальности после каникул, которые мы провели на лингвистическом уровне в компании метафоры и иронии. Он демонстрирует недостатки наших знаний и нашей системы ассоциаций. Метафора и ирония восславляют язык и находятся в распоряжении идеалистических способов мышления; парадокс же прославляет реальность. Настойчиво перенаправляя наше внимание на реальность и добиваясь успеха в этом, парадокс даже более последователен, чем буквальное высказывание<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> *White H. Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimore, 1973. P. 191–230.* Госсман тоже говорит об «ироническом видении» Токвиля (см.: *Gossman L. Michelet's Gospel of Revolution // Id. Between History and Language. Cambridge, Mass., 1990. P. 207*).

<sup>43</sup> См. гл. IV наст. изд.

<sup>44</sup> Почитание Токвилем возвышенного характера исторической реальности, реальности, не допускающей эстетического приукрашивания, отчетливо проявляется в его горячих спорах с его другом Жан-Жаком Ампером о революции 1848 года (Rec., 67, 68).

## VI. МЕТАФОРА И ПАРАДОКС В ПОЛИТИЧЕСКИХ РАБОТАХ ТОКВИЛЯ

Токвилевская реабилитация политической и исторической реальности посредством использования им тропа парадокса закрепляется его пониманием возвышенного характера истории и длительного исторического процесса, подарившего нам демократию. (Историческую) реальность мы можем лишь испытывать на себе и изредка, да и то лишь частично, схватываем ее на уровне познания. Реальность всегда будет превосходить то, что мы можем о ней сказать или подумать. Такое уважение к возвышенному характеру истории отчетливо выражается в рассказе Токвиля о революционных днях мая и июня 1848 года. В отчете об этих днях Токвилю удастся достичь удивительного контраста между по видимости незначительными действиями маленьких людей (включая людей из парижской толпы) и мощнейшей исторической волной, которая накрыла всех этих людей. Это впечатление высвобождения исторических сил, которые мы не должны даже пытаться понять или схватить в языке, еще больше усиливается полнейшим отсутствием у Токвиля интереса к надлежащему объяснению самой революции и пути, по которому она пошла.

Но, возможно, еще более важен высший из всех парадоксов Токвиля, заключающийся в том, что у него хватает смелости говорить о возвышенности демократии, этой, казалось бы, столь безыскусной, столь мелочной и совершенно невзрачной политической системы. Несомненно, Шайнер прав, когда пишет, что для Токвиля приход демократии означал окончательный триумф мелочности над *grandeur*<sup>45</sup>, но точность этого суждения не должна отвлекать нас от того, что, согласно Токвилю, именно любовь демократии к благополучию, к маленьким радостям и мелким деталям высвободила политическую силу, которая довела силы аристократии и *ancien régime* до полного упадка. Более любой другой предшествовавшей ей политической системы демократия — не то, чем она кажется. Она мобилизует все потенциальные источники политической силы и действия в обществе, ничему не позволяя остаться таким же, каким оно было до наступления демократии. Демократия дает нам власть, которая «все предвидит и все может» (*Dem.* II, 309 [483]), такую же возвышенную, как бушующее море или далекие звезды, произведшие на Канта столь глубокое впечатление.

Именно так мы должны понимать знаменитую токвилевскую характеристику рождения демократии как «предначертанной свыше неизбежности» (*Dem.* I, 6 [29]), как исторического события, которое должно наполнять наши души своего рода «священным трепетом» (*Dem.* I, 7 [29]). Токвиль сумел так глубоко прочувствовать возвышенный характер самой демократии и исторического процесса, которому она обязана своим рождением, потому что смотрел на демократию

<sup>45</sup> *Shiner L.E. The Secret Mirror. P. 21.*

с особыми, парадоксально смешанными чувствами, какие пробуждает в нас возвышенное. Прочитаем признание, обнаруженное в бумагах Токвиля после его смерти:

J'ai pour les institutions démocratiques un goût de tête, mais je suis aristocrate par instinct; c'est à dire que je méprise et crains la foule. J'aime avec passion la liberté, la légalité, le respect des droits, mais non la démocratie. Voilà le fond de l'âme.<sup>46</sup>

Умом я могу одобрять демократические институты, но по своему инстинкту я аристократ; толпу я презираю и боюсь. Я страстно люблю свободу, законность, соблюдение прав, но не демократию. Такова природа моей души.

Токвиль ненавидел демократию или, вернее, боялся ее, но в то же время он был готов признать, что демократия осуществляет равенство, которое установлено «создателем и хранителем людей» в качестве высшей исторической цели человека (*Dem.* II, 351 [504]). Шиллер описывает возвышенное как *dieses einzige Schreckliche, was er [man] nur muss und nicht will* («то совершенно ужасное, что человек должен пережить, но чего он не хочет», курсив Шиллера)<sup>47</sup>, как то, что вызывает в нас противоречивое чувство одновременно *Wehsein* (боли) and *Frohsein* (радости)<sup>48</sup>, и эта характеристика совершенно верно схватывает парадоксальное отношение Токвиля к демократии и к ее выходу на сцену всемирной истории.

## 6. ЦЕНТРАЛИЗАЦИЯ

В тексте Токвиля парадокс не ограничивается описанием политической реальности; в согласии со своей природой парадокс в его работах приводит даже к появлению собственной противоположности. Это предельное последствие парадокса. Ведь если бы парадокс не отрицал себя в тексте, то понимание необходимо парадоксальной природы текста о демократии в конце концов выродилось бы в метафору (или снова привело бы к появлению метафоры как антипарадокса). Это означает, что мы должны смотреть на демократическое общество с (метафорической) точки зрения парадокса. Значит, благодаря любопытной инверсии парадокс может сохранить себя только в том случае, если он готов предоставить некоторую самостоятельность своей противоположности — метафоре. Полное уклонение от метафоры должно завершаться в конечном счете столь же полной капитуляцией перед ней. Таким образом, в той мере,

<sup>46</sup> *Tocqueville A. de. Oeuvres complètes.* Paris, 1985. Vol. 3. Écrits et discours politiques. P. 87.

<sup>47</sup> *Schiller F. von. Ueber das Erhabene // Id. Sämtliche Werke.* Stuttgart, [s. a.]. Bd. 12. S. 191.

<sup>48</sup> *Ibid.* S. 194.

## VI. МЕТАФОРА И ПАРАДОКС В ПОЛИТИЧЕСКИХ РАБОТАХ ТОКВИЛЯ

в какой мы можем связывать демократию с парадоксом и отсутствием центра, и демократия, и парадокс могут сохраняться только благодаря частичному принятию того, что *не* парадоксально: что не ставит под вопрос позицию центра, а укрепляет ее.

Признание того, что парадокс сам требует возвращения метафоры, может пролить новый свет на растущую обеспокоенность Токвиля централизацией. Он использует метафоры при обсуждении централизации и ее характера при демократии. Прежде всего, мы должны отметить тесную связь между централизацией и метафорой. Метафора определяет точку зрения, с которой видится социально-историческая реальность. Эта точка зрения выступает очевидным центром для политического действия, которое вдохновляется используемой метафорой. Мысль о том, что общество должно управляться из сильного, четко определенного центра, естественным образом возникает у любого человека, чье мировоззрение предполагает, что социально-исторический порядок можно понять с помощью мощных и убедительных метафор. С другой стороны, центр будет оставаться политически неактивным и неэффективным, пока люди пытаются представлять общество с помощью лингвистических или аналитических средств, отличных от метафоры. Поэтому неудивительно, что метафора и централизация выходят на сцену в тексте Токвиля одновременно и в момент своего выхода сильно зависят друг от друга.

Хотя творчество Токвиля изобилует парадоксами, оно содержит только одну мощную метафору. Но эта метафора чрезвычайно сильна — настолько, что ей даже удается скрыть потенциал парадоксальности, имеющийся в тексте как целом. Многих читателей Токвиля эта метафора убедила в том, что она и есть точка зрения, с которой надо смотреть на его текст. Мы имеем в виду метафору демократического государства как «наставника» или «опекуна» (*tuteur*) демократического гражданина. Хотя она используется Токвилем уже в конце первого тома (*Dem.* I, 340 [308]), в полной мере она проявляет себя лишь в четвертой книге второго тома. Отсюда, однако, она отбрасывает длинную мрачную тень на весь предшествующий ей текст. Эта метафора вводится Токвилем следующим образом:

Когда я думаю о мелочности интересов наших современников, мягкости их нравов, о широте их познаний, о чистоте их веры и кротости их морали, об их аккуратности и трудолюбии, о воздержанности, которую они проявляют и в пороке и в добродетели, я думаю, что правители их будут не столько тиранами, сколько их наставниками (*Dem.* II, 336 [496]).

Два аспекта этой метафоры заслуживают нашего внимания. Прежде всего отметим, что, как мы и предсказывали в предыдущем абзаце, эта

метафора отсылает к процессу централизации; в сущности, это *и есть* метафора централизации. Токвиль пишет:

Я хочу представить себе, в каких новых формах в нашем мире будет развиваться деспотизм. Я вижу неисчислимые толпы равных и похожих друг на друга людей, которые тратят свою жизнь в неустанных поисках маленьких и пошлых радостей, заполняющих их души. <...> Над всеми этими толпами возвышается гигантская охранительная [tuteléaire] власть, обеспечивающая всех удовольствиями и следящая за судьбой каждого в толпе. Власть эта абсолютна, дотошна, справедлива, предусмотрительна и ласкова. Ее можно было бы сравнить с родительским влиянием, если бы ее задачей, подобно родительской, была подготовка человека к взрослой жизни. Между тем власть эта, напротив, стремится к тому, чтобы сохранить людей в их младенческом состоянии; она желала бы, чтобы граждане получали удовольствия и чтобы не думали ни о чем другом (*Dem.* II, 336 [497]).

Демократические граждане становятся все более изолированными друг от друга в своих поисках личного благополучия и все менее способными индивидуально или во взаимном сотрудничестве решать проблемы их социальной и политической жизни, с которыми они сталкиваются. Поэтому они единодушно обращаются к демократическому государству. Так возникает центральная власть, которая будет получать все больше полномочий. Опекунская роль государства создаст сильный центр. Однако эта власть не будет использоваться произвольно или деспотически; она будет направлять воли отдельных граждан, а не ломать их или прямо противоборствовать им.

И это приводит нас к другой особенности этой метафоры, которую мы должны принять во внимание. Обычно задача опекуна заключается в том, чтобы отождествиться с интересами и точкой зрения лица, вверенного его попечению. Точнее говоря, опекун не должен преследовать собственных интересов, если они противоречат или причиняют вред интересам его подопечного. Поскольку Токвиль представляет отношения между государством и гражданином таким образом, что конфликт между интересами государства и интересами общества оказывается отнюдь не воображаемым, это ставит государство в весьма двусмысленное и даже парадоксальное положение. Благожелательное поведение по отношению к обществу, которого Токвиль ожидает от демократического государства, отражает эту неопределенность положения государства. Его благожелательность отмечена явными признаками парадоксальности: «благожелательная» власть — власть, которая не хочет быть тем, что она есть (но при этом и не становится сколь-нибудь краше или совершеннее). Следовательно, если мы принимаем всерьез метафору «опекающей власти», метафору, которая безусловно отвечает намерениям Токвиля, это означает, что демократическое го-



## VI. МЕТАФОРА И ПАРАДОКС В ПОЛИТИЧЕСКИХ РАБОТАХ ТОКВИЛЯ

сударство неизбежно будет раздираемо внутренними противоречиями, поскольку оно всегда должно будет примирять в своих действиях две точки зрения, находящиеся в парадоксальном отношении друг к другу. Вывод, хотя сам Токвиль его и не делает, заключается, видимо, в том, что государство будет культивировать область потенциального действия, уклоняющегося от этого парадокса; то есть возымеет естественную склонность к формированию сферы, в которой оно чувствует себя способным свободно и осмысленно действовать, не впутываясь в парадоксы, возникающие в его отношениях с обществом. Этим может отчасти объясняться то, почему за последнее столетие демократическое государство создало большие правительственные аппараты, которыми оно может управлять так, как никогда не смогло бы управлять гражданским обществом.

Эта парадоксальная установка государства по отношению к гражданину повторяется в парадоксальном восприятии государства гражданином. С одной стороны, граждане каждый по отдельности склонны полагаться на государство, чтобы обеспечить свое благополучие, и поэтому они готовы передать свою независимость государству. С другой стороны, именно в этом состоянии отдельности граждане осознают свою почти экзистенциальную независимость. Независимость соединяет в себе и ничтожество, и величие демократического гражданина. В независимости заключены и причина всех бед демократии, и лекарство от них. Например, Токвиль готов согласиться с любовью демократии к равенству лишь по той причине, что «оно [равенство] формирует в умах и сердцах людей некое смутное представление о политической независимости и инстинктивное стремление к ней, вырабатывая *таким образом* [курсив мой. — Ф. А.] лекарство от болезни, им же порождаемой» (*Dem.* II, 305 [482]). Как мы выяснили в конце третьего раздела этой главы, готовность обратиться к государству, порождаемая независимостью, парадоксальным образом всегда сопровождается желанием противостоять государству (или даже склонностью к анархии (*Dem.* II, 304, [481])), имеющим те же истоки.

Тот факт, что парадокс требует частичного признания собственной противоположности, метафоры, поможет нам ответить на последний вопрос, связанный с токвилевской характеристикой демократии. Если вспомнить его метафору «колебания» и «кругового движения» социального значения и мнения при демократии, мы можем спросить, чем обусловлено это круговое движение *вокруг центра*, которое столь отчетливо предполагается обеими этими метафорами. Что связывает это движение с центром, с которым оно никогда не совпадает? Этот вопрос становится еще более настоящим, если мы вспомним далее выводы из рассуждения Токвиля, согласно которым у демократии нет

определенного базиса или предельного основания, а также его опасения, выраженные во многих местах его работ, что равенство и любовь к благополучию вызовут распад государства и общества. Если мы будем рассматривать только эти стороны демократии, столь очевидно связанные с парадоксом и разрушением единства и связности, вызванным парадоксом, то будем замечать лишь центробежные тенденции демократии. Но из частичного принятия метафоры *в рамках правления парадокса* становится ясно, что должно быть и центростремительное движение, уравнивающее центробежность. Благодаря этому присутствию метафоры движение социального значения и мнения в демократии остается запертым в магическом круге, подобно тому как физики хотят контролировать деление атомного ядра, предотвращая естественное расширение термоядерной плазмы с помощью сверхсильных магнитных полей. Благодаря такому равновесию между центробежностью и центростремительностью демократия может обходиться без оснований.

Необходимо добавить еще одно, последнее замечание. Я не хочу сказать, что обрисованное здесь равновесие между центробежными и центростремительными силами, или между парадоксом и метафорой, должно соответствовать намерениям самого Токвиля. Когда он обсуждает централизацию (центростремительность) ближе к концу «Демократии в Америке», его одержимость этой темой представляет собой, скорее, результат сдвига акцента в этой работе — того сдвига, который получит продолжение в «Старом порядке...», — а не результат поисков равновесия. Иными словами, если серьезно относиться к Токвилю первого тома «Демократии...» и первых трех книг второго тома, то он оказывается живописателем демократии, управляемой парадоксом. Но четвертая книга «Демократии...» и соответствующие части «Старого порядка...» дают нам картину демократии, подчиненной централизации и метафоре. У Токвиля нет сознательного стремления к балансу этих двух картин, который даже трудно представить в рамках токвилевской пессимистической концепции демократии. Похоже, он с подозрением относился к *обеим* тенденциям демократии, и к центробежной, и к центростремительной. Поэтому ему, вероятно, ближе идея умножения зол, чем идея благотворного баланса. Я же пытался показать, что сам текст Токвиля содержит достаточно доводов, позволяющих верить в возможность такого баланса. Особенно важными здесь оказываются предложение Токвиля снова встроить парадокс в метафору, о котором можно сделать заключение, поскольку он использует метафору государства как опекуна, а также понимание им того, что парадокс, в свою очередь, должен снова породить метафору. Отсюда следует, что метафора и парадокс — вместе со всем тем, что мы

## VI. МЕТАФОРА И ПАРАДОКС В ПОЛИТИЧЕСКИХ РАБОТАХ ТОКВИЛЯ

научились связывать с ними, — взаимозависимы, но ни один из этих тропов не подчиняет себе другой. Демократия есть «колебание» между этими двумя тропами.

### 7. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Как отмечалось во введении к этой главе, задача написать заключение к очерку о Токвиле чревата опасностями. В заключениях нам всегда предлагается несколько общих соображений, в которых суммируется сказанное ранее и, как в данном случае, обозначаются главные темы творчества изучаемого автора. Краткие изложения и заключения поэтому всегда будут метафорическими в том смысле, который подразумевался в этом очерке. Именно по этой причине краткое изложение столь парадоксальных работ Токвиля может быть разве что *contradictio in terminis*. Чтобы избежать этой ловушки метафорического парадокса, я не буду пытаться представить заключение в обычном смысле слова, а вместо этого выскажу последнее замечание о том, как следует читать Токвиля, и о том, что означают эти «правила пользования» для самой демократии и для любой будущей попытки проанализировать эту возвышенную политическую систему. И разве *любая* интерпретация не есть в конечном счете руководство для будущего использования интерпретируемого текста?

Юн Эльстер высказал проницательное и глубокое замечание о Токвиле: «Одно должно быть абсолютно ясно: нет другого великого мыслителя, который столь часто и столь поразительно противоречил бы себе в таких ключевых вопросах»<sup>49</sup>. Столкнувшись с противоречиями и парадоксами в работах Токвиля, Эльстер выработал несколько «правил расшифровки», которые позволяют ему спрямить эти противоречия. Эльстер рассчитывает, что эти принципы расшифровки дадут нам одновременно Токвиля, более соответствующего своим же явным намерениям, и более совершенную и ответственную теорию демократии. Конечно, было бы донкихотством пойти на войну, вооружившись такой стратегией интерпретации. Собственное исследование Эльстера демонстрирует не только то, что оно приводит к новым, весьма интересным социологическим идеям, но больше того — что текст Токвиля определенно содержит ряд непоследовательностей, без которых он может обойтись. И все-таки даже Эльстер, несмотря на все его рвение, вынужден признать, что «такие спасательные операции не всегда успешны, а кроме того, их успех никогда не бывает полным»<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> *Elster J. Psychologie politique. P. 111.*

<sup>50</sup> *Ibid. P. 118.*

Я согласен с Эльстером, но хотел бы изменить акценты в его подходе к сочинениям Токвиля: на мой взгляд, действительно интересно у Токвиля не то, что поддается сведению к определенной последовательности, к связному и логичному рассуждению, а скорее парадоксы и рассогласования, сопротивляющиеся такому сведению.

Рассогласования и парадоксы у Токвиля — не просто досадный недостаток его аргументации, хотя бы потому, что Токвиль, далеко не самый глупый из политических философов, несомненно, избежал бы их, если бы посчитал, что их присутствие может противоречить существу его замысла. Поэтому я предлагаю рассматривать такие рассогласования и парадоксы как приметы или знаки препятствий, которые создает *сам* текст, сопротивляющийся всякой попытке Эльстера волей-неволей загнать его в рамки связной и последовательной теории демократии или социального действия. Рассмотрение этих рассогласований и парадоксов как текстовых знаков, которые препятствуют построению теории, предполагает, что проведение различий между противоречиями (на лингвистическом уровне), рассогласованиями, которые возникают между двумя утверждениями на фоне принятия Токвилем третьего утверждения, совместимого только с одним из них, парадоксами в собственном смысле слова и т.д. было бы простым буквоедством. Логическая природа этих проблематических конъюнкций в большинстве случаев не имеет значения: важно, что все они указывают в одном направлении — отклонения от теории и признания возвышенного характера демократической системы. Текст Токвиля не предлагает теории; если бы мы захотели представить его как теорию, то в лучшем случае это была бы теория, утверждающая, что никакая теория демократии невозможна. Ведь коль скоро мы начинаем строить теории демократии, эта неуловимая политическая система заставляет нас видеть лишь размышления самого теоретика, за которыми она тщательно скрывается.

Традиция западной эпистемологической мысли обычно удерживает различие между формой и содержанием, между тем, что мы говорим, и тем, о чем мы говорим. Эта традиция отвергает идею, будто язык и мысль должны быть в чем-то подобны их содержанию. Все мы еще студентами научились считать наивной мысль, будто описание чего-то круглого и само должно быть круглым. Но здесь мы сталкиваемся с примером, который вступает в конфликт с этой общепринятой эпистемологической мудростью. Мы не должны описывать демократию и разрабатывать ее теории, демократия должна представляться или изображаться. И как изображение дерева всегда должно иметь некоторые общие структурные качества с самим деревом (например, цвет и форму), так же должны быть некоторые структурные сходства между демократией и текстом о демократии. Точнее говоря, если Токвиль прав,

## VI. МЕТАФОРА И ПАРАДОКС В ПОЛИТИЧЕСКИХ РАБОТАХ ТОКВИЛЯ

когда утверждает, что у демократии нет центра, что у нее нет собственной сущности и природы, то мы должны освоить стиль, который наделяет текст теми же самыми свойствами. Если мы предпочтем метафорический анализ, последовав в этом почти за всеми современными историческими, социологическими и политическими исследованиями, то демократия навсегда останется невидимой. Как доказывают последние главы «Демократии в Америке», метафора даст нам теоретическую модель, которая уже не есть модель самой демократии; она неизбежно будет представлять нам политическую систему, имеющую центр. Метафора обязательно порождает центры. И только троп парадокса позволит нам выйти к возвышенному характеру демократии, только он позволит сохранить антиэссенциализм демократии и отсутствие в ней всякого центра.

Уже при жизни Токвиля справедливо считали величайшим мыслителем, писавшим о демократии. И сегодня, когда в конце тысячелетия демократия начинает, видимо, свое триумфальное шествие по всему земному шару, Токвиль по-прежнему остается нашим лучшим проводником, если мы хотим понять демократию. Токвиль заслужил неоспоримое право на столь высокую оценку, поскольку ни один другой политический мыслитель не понял так глубоко парадоксы и возвышенную природу демократии, навеки ее прославившие.

# ЗАКЛЮЧЕНИЕ

## ДЕМОКРАТИЯ В ЭПОХУ НЕПРЕДНАМЕРЕННЫХ ПОСЛЕДСТВИЙ

### 1. САМОУПРАВЛЕНИЕ

Со времен Аристотеля и Полибия политические философы любят перечислять различные формы правления, описывать их свойства и размышлять о том, какие из этих свойств должны рассматриваться как необходимые составляющие лучшей формы правления (чаще всего отождествляемой с *regimen mixtum*<sup>1</sup>, который обычно считают предшественником современной представительной демократии)<sup>2</sup>. Однако они редко обращали внимание на одну особенность в различиях между монархией, аристократией и демократией, которая чрезвычайно важна в нашем контексте. Монархия, аристократия и их вырожденные формы имеют общую черту, отличающую их от демократии: все они определяют, кто кем управляет, причем правитель и подданные не тождественны друг другу. Здесь всегда есть «внешнее» для самого правителя, более или менее пассивный *субстрат*, на который он воздействует своей политической властью. Иначе при демократии: демократия есть самоуправление, правление в «среднем залоге», как мог бы сказать Хейден Уайт. В самом понятии самоуправления содержится какое-то противоречие, по крайней мере это понятие, похоже, имеет смысл лишь постольку, поскольку в политическом образовании, демократически управляющем самим собой, происходит определенное удвоение.

Этот процесс удвоения, это складывание вокруг самого себя представляет собой идею, у которой есть предшественники в истории поли-

<sup>1</sup> *Regimen mixtum* (лат.) — смешанное правление. — *Примеч. пер.*

<sup>2</sup> См., например: *Dahl R. Democracy and Its Critics*. New Haven, 1989. P. 27; *Роскок J.G.A. The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Tradition*. Princeton, 1975. P. 129, 253. Связь между демократией и идеей *regimen mixtum* заключается в том, что обе они перспективистские в том смысле, что точка зрения магистрата всегда должна дополняться точкой зрения гражданина, и наоборот. См. также обсуждение Макиавелли в гл. III, разд. 2 наст. изд.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ. ДЕМОКРАТИЯ В ЭПОХУ НЕПРЕДНАМЕРЕННЫХ ПОСЛЕДСТВИЙ

тической мысли. К ней обращаются в связи с политическими системами, отличными от демократии. Но когда сегодня это понятие обсуждается применительно к другим политическим системам, нас не должно удивлять, что это обсуждение ограничивается матрицей самоуправления (как сущности демократии), поскольку эта матрица может быть частью других политических систем. Рассмотрим, например, как Монтескье определяет честь, которую он считает главной добродетелью аристократии и нравственным ориентиром в «самоуправлении» благородного человека. Честь человека, полагает он, относится к тем добродетелям, которые «всегда говорят нам менее о наших обязанностях к другим, чем о наших обязанностях к самим себе; предмет их — не столько то, что влечет нас к нашим согражданам, сколько то, что отличает нас от них»<sup>3</sup>. Таким образом, самоуправление, которое предполагается честью, в каком-то смысле исполняет роль фрейдовского «сверх-я», хотя в данном случае «сверх-я» возникает явно не в результате интериоризации всеобщих социальных норм и правил, в отличие от «сверх-я» у Фрейда. Напротив, важно, чтобы честь происходила исключительно из понимания индивидуального своего (идеального) индивидуального «я».

В этом отношении аристократическое удвоение существенно отличается от демократического, поскольку демократическое самоуправление в случае отдельного индивида и в политике всегда предполагает участие других. В отличие от аристократического «я», демократическое «я» (как частный индивид, так и гражданин) рассеивается на других индивидов. В этом смысле демократическое «я» неизбежно оказывается менее полным и менее самодостаточным человеком, чем дворянин XVIII века, соблюдающий кодекс чести. Последнего следует считать более индивидуальным (действительно *ein heiler Mensch*<sup>4</sup>, как сказали бы немцы XIX столетия) сравнительно с нашими современными, скорее типично фрейдовскими «я». Дворянин XVIII века почти в ницшеанском смысле был создателем своего «сверх-я». Это показывает, в чем заключалась наша серьезнейшая утрата при переходе от аристократии к демократическому обществу: «человек чести» XVIII века может существовать в современной демократии только в виде своей мрачной карикатуры, крестного отца мафии. В наш демократический век «людей без груди», по выражению Фукуямы, мы можем лишь сожалеть об исчезновении аристократа XVIII века (или, скорее, его идеала), чья моральная и политическая независимость осталась в прошлом.

Однако, по интересному наблюдению Киннегинга, романтическое понятие «я», особенно «я» художника, можно считать современной

<sup>3</sup> *Montesquieu C.L. de. The Spirit of the Laws. Cambridge, Eng., 1989. IV.2. [Монтескье Ш.Л. О духе законов. М., 1999. С. 35.]*

<sup>4</sup> *Ein heiler Mensch (нем.) — целостный человек. — Примеч. пер.*

разновидностью классического, римского понятия чести, которое имел в виду Монтескье<sup>5</sup>. Соединяя эти две идеи, мы можем сказать, что шлегелевская романтическая психология художника (обсуждавшаяся нами в четвертой главе), согласно которой определяющей характеристикой художника служит его способность «находиться в отношении к самому себе», есть романтическая версия того, как классическая честь ставит человека чести в отношении к самому себе. Лишь выполнив это условие, он становится человеком чести, каким он хочет быть, даже если от него потребовалось бы совершить самоубийство. Поэтому, по крайней мере в теории, романтического индивида, особенно гениального поэта, можно считать демократическим последователем дворянина XVIII века<sup>6</sup>.

## 2. САМОУПРАВЛЕНИЕ И ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

В сущности, именно этому демократическому «удвоению чести» и была посвящена вся эта книга. Когда я отстаивал эстетический разрыв, производящий разделение представляемого и представителя (или репрезентацию); когда я предлагал считать такой разрыв одновременно источником всякой легитимной политической власти и единственной гарантией возможности демократического контроля над отправлением легитимной власти; когда я без устали критиковал все, что можно связать с прямой демократией (и ее идеалами), — во всех этих случаях мой мотив неизменно заключался в том, что демократия ставит нас в отношении к нам самим и что мы не должны доверять предпринимаемым в политической теории или на практике попыткам, нацеленным на отмену этого удваивания, попыткам, соблазняющим нас обманчивой видимостью единства и гармонии.

Только благодаря тому, что демократия находится в отношении к самой себе, она может быть «честной» политической системой. Только это отношение может нам гарантировать, что при демократии могут создаваться напряжения, трения и оппозиции, которые выведут на свет и сделают видимыми те политические проблемы, которые мы должны решать. Только так демократия может защитить

<sup>5</sup> *Kinney A.A.M. Aristocracy, Antiquity and History. P. 317–318.*

<sup>6</sup> Достаточно лишь вспомнить о Шлегеле и Мюллере, чтобы понять, что эти высокие стандарты, определявшие, что значит быть романтическим индивидом, не всегда претворялись в жизнь самими их теоретиками. Но то же самое, конечно, можно утверждать и о самой чести.



## ЗАКЛЮЧЕНИЕ. ДЕМОКРАТИЯ В ЭПОХУ НЕПРЕДНАМЕРЕННЫХ ПОСЛЕДСТВИЙ

свою честь и осуществить самоограничение, которого требует эта честь.

Прямая демократия «бесчестит» демократию, отдавая ее во власть неограниченных, беспредельных желаний коллективного политического «либидо». Игнорируя трения и конфликты, она поощряет главный классический политический порок — невоздержанность. Как верно заметил Макиавелли, политическое тело, не знающее напряжений, трений и конфликтов (или боящееся их), сначала пойдет по пути неограниченного, произвольного самоудовлетворения, а потом превратится в множество не связанных друг с другом эгоистичных индивидов, преследующих собственные интересы. По своей природе представительная демократия (поскольку она отличается от прямой демократии) должна сохранять для себя те ограничения, которые честь накладывала на аристократа XVIII века. Эти ограничения научили аристократа признавать и уважать конфликты, с которыми он неизбежно сталкивался, если руководствовался требованиями чести. Нахождение в отношении к самому себе и конфликт связаны друг с другом не меньше, чем существование в качестве человека и способность к разумному мышлению.

Как мы выяснили в третьей главе, величие демократии всегда состояло в ее способности признать конфликт и разрешить его: ее стратегия уклонения никогда не склоняла ее к игнорированию конфликта, как того требует прямая демократия. «Бесчестная» прямая демократия игнорирует конфликт и наивно верит в некую предустановленную гармонию в политической сфере; «честная» эстетическая демократия хочет разрешать конфликты, уклоняясь от них особым, креативным в политическом отношении способом, и может добиться успеха, только если *не* игнорирует конфликты. Очевидно, что мы можем успешно уклониться от чего-либо только в том случае, если осознаем его. Как мы видели в шестой главе, большинство успехов демократии произошли из признания наличия конфликта и сопутствующего понимания того, что разрешить его можно, если создать новую политическую реальность, новую реальность *juste milieu*.

Но, конечно, различие между этими двумя установками по отношению к конфликту, между признанием и игнорированием конфликта, в действительной политической практике — вопрос акцентирования, а не открытого противостояния. Поэтому в демократической стратегии уклонения мы можем распознать одно из постоянных искушений демократии, которое с легкостью вызывает ее извращение. Уклонение — ахиллесова пята демократии, оно и ее величайшая сила, и ее величайшая слабость. Уклонение и безразличие — высшие достижения демократии, но и самые серьезные угрозы ей.

### 3. ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И РЕСПУБЛИКАНИЗМ

Хотя и выбрав другой путь, многие современные политические философы пришли к таким же заключениям (или таким же опасениям) относительно будущего демократии. Я имею в виду так называемую республиканскую традицию, которую не случайно часто возводят к Макиавелли<sup>7</sup>. В той мере, в какой эти политические философы готовы высказываться о состоянии современных западных демократий, они, как правило, выражают обеспокоенность тем, что граждане все меньше хотят отождествляться с общественным интересом. Чтобы воспрепятствовать этому опасному (с их точки зрения) вырождению демократии и преодолеть безразличие граждан к главным политическим вопросам, которые требуют рассмотрения и принятия решений, они пытаются определить политические обязательства, относящиеся к тому, что они называют «долгом гражданина», и разработать общественную мораль, включающую в себя добродетели, которые связаны с этим долгом<sup>8</sup>. Таким образом республиканцы надеются противодействовать тенденции демократии к распаду и превращению в беспомощную политическую систему, не способную определять свои главные задачи и адекватно решать их.

Очевидно, разработка такого набора гражданских добродетелей — весьма похвальное занятие, и все же до тех пор, пока большинство из нас не знает об этих гражданских добродетелях и не склонно сделать их по-настоящему своими, республиканская программа, к сожалению, будет полностью лишена практического смысла. Однако безусловно ценно в республиканской позиции понимание необходимости нахождения в отношении к самому себе для правильной работы политического механизма. Действительно, чтобы предотвратить того рода опасность, которой республиканцы совершенно правильно боятся, *где-то* в политическом механизме это отношение должно выполняться. Ни одна демократия не может существовать, если в ней отсутствует возможность находиться в отношении к самому себе. Следовательно, наиболее ценный вклад республиканизма в понимание демократии — осознание центральной роли гражданских добродетелей (всегда связанных с этим нахождением в отношении к самому себе) или, как мы сказали бы сегодня, ментальностей, гарантирующих правильную работу политических

<sup>7</sup> Таков, конечно, главный тезис работы Покока «Значимость Макиавелли» (The Machiavellian Moment).

<sup>8</sup> См., например: *Burgerschap in praktijken* / red. H.R. van Gunsteren en P. den Hoed. Dl. 2. Den Haag, 1992. (Публикация Wetenschappelijke Raad voor het Kegeringsbeleid.)

систем. Действительно, с этой точки зрения современный термин «ментальность» предпочтительнее его классической альтернативы, термина «добродетель», поскольку первый избегает ассоциации с этикой, присутствующей во втором. И нам нужно только вспомнить о Макиавелли, который был, как показал Покок, одним из главных представителей республиканской традиции, чтобы понять, насколько ошибочна во многих случаях такая ассоциация. И здесь современные республиканцы, которые размышляют об этических обязанностях, предполагаемых «долгом быть гражданином», все еще должны многому научиться у Макиавелли с его пониманием разорванности политического мира и ее последствий для этики и места, которое ей отводится. Чаще всего этика оказывается плохим ориентиром для адекватного политического действия. Вообще говоря, огромное преимущество (макиавеллиевской) республиканской традиции сравнительно с либеральной и коммунитарной традициями — ее обращение к аристократической, классической политической теории. Реализм и даже цинизм этой традиции наилучшим образом гарантируют нам более тонкое понимание нашей современной политической ситуации. Превосходство республиканизма связано с тем, что он позволяет себе говорить в квазисоциологическом ключе о добродетелях и реалистично оценивать их достоинства, вместо того чтобы довольствоваться разработкой некоей возвышенной гражданской добродетели и рекомендовать ее так же, как делали многочисленные *schöne Seelen* в истории политической мысли.

И в самом деле, сегодня, когда знакомые нам идеологические моральные карты перепутались, а этика в политическом отношении бесполезна как никогда, и когда произвольные попытки разработать такие гражданские добродетели сразу же обнаруживают свою тщетность, разговор о существующих гражданских добродетелях имеет больше смысла, чем попытка создать новые. Опять же мы можем ожидать большего от исторической перспективы, чем от систем, постулирующих иллюзорную историческую прозрачность политической сферы. Демократия достигла зрелости, обрела собственную историю, претерпела некоторые метаморфозы, поэтому нечего ожидать от исследований, которые не имеют своей естественной посылкой все богатое и многообразное историческое развитие демократии со времени Реставрации. Обходиться без этого фона — примерно то же, что пытаться угадать сюжет книги по одной странице, не пытаясь восстановить в уме все то, что было прочитано до нее. Современную демократию можно верно понять, только приняв во внимание ее историю. Эстетическая политическая философия, укорененная в той же логике репрезентации, что и написание истории, сближается здесь с отстраненной и даже циничной позицией, характерной для классической и аристократической фаз республиканизма.

И действительно, в четвертой главе мы выяснили, сколь велик вклад аристократического республиканизма в возникновение современного исторического сознания. Из современного смещения моральных карт вполне естественно рождается именно история, и она дает нам единственное средство, позволяющее как-то упорядочить этот хаос.

Переходя теперь к практике современной демократии, мы должны отметить, что ни конфликты между этими моральными картами, ни сами эти карты уже не могут порождать и гарантировать напряжение и трение, необходимые для демократического общества. Демократия столь насыщена собственной историей, что попытка понять и улучшить практику демократии при помощи подобных моральных карт может лишь усилить путаницу. На политически значимом уровне моральные карты уже не способны руководить нами в наших действиях, а та сфера, где они еще имеют практическое значение, весьма далека от области политики. Современная политика не аморальна или имморальна, скорее, она вышла за пределы этики — и это опять-таки сближает нас с мировоззрением Макиавелли. У этики просто нет матрицы, которая нужна нам для понимания природы и масштаба наших политических проблем.

Учитывая это развитие (независимо от того, нравится оно нам или нет), мы должны будем отказаться от идеологического или нормативного подхода к политике. Политически существенные напряжения и трения уже не возникают из противостояний внутри гражданского общества. Скорее, они появляются в отношениях между государством и гражданским обществом, рождаются из различных ожиданий касательно роли государства в решении социальных и политических проблем, с которыми все мы сталкиваемся примерно в равной мере. Сегодня наша главная политическая проблема — не столько, скажем, старая борьба капитала и труда, сколько вопрос о природе, будущем и задачах государства. Это политическая проблема современного типа, и она побуждает нас разрабатывать эстетическую политическую философию.

Но здесь же республиканизм и эстетическая политическая философия расходятся в разные стороны. Республиканская традиция будет сопротивляться сосредоточенности на государстве. Нужно лишь вспомнить в этом контексте шедшую в XVII–XVIII столетиях (и охарактеризованную Пококом) борьбу между республиканской традицией страны и традицией двора. В то время как традиция страны сосредоточивается на гражданине и утверждает (или предполагает) прозрачность государства в отношении гражданина, противоположная традиция двора признавала как раз автономию государства в политической сфере. И это сознательное невнимание к государству, что весьма примечательно, объединяет тех преимущественно левых философов, которые любят называть себя республиканцами, и консервативных избирателей

Республиканской партии Рейгана или Гингрича. Поэтому оставшаяся часть этого заключения будет посвящена в основном роли государства в политической философии.

#### 4. СМЕРТЬ ИДЕОЛОГИИ

Это возвращает меня к главному вопросу. Далее я хочу показать, что противоположность между республиканизмом и эстетической политической философией в той форме, в какой она была очерчена чуть выше, есть лишь часть дела. Точнее говоря, будет показано, что исчезновение идеологии — главный фактор, осложняющий первоначально простое и относительно ясное отношение между республиканизмом (противником автономии государства) и эстетической политической философией (выступающей за такую автономию). Мой аргумент состоит в том, что смерть идеологии принуждает современного наблюдателя включить республиканское понятие разделенного политического «я» в матрицу эстетической политической философии. Мы должны рассмотреть, как связаны друг с другом разделенное политическое «я» республиканизма и традиционная для эстетической политической философии сосредоточенность на государстве. В целом эстетическая политическая философия — не столько теоретический противник республиканизма, сколько его видоизменение, вызванное новой социальной и политической *Umwelt*, в которой демократия пытается выживать.

Для начала рассмотрим изменения в политической сфере, вызванные смертью идеологии. Прежде всего мы должны отметить, что между республиканизмом и идеологией должно быть некоторое избирательное средство. Очевидно, идеология — лучший инструмент для достижения отождествления граждан с коллективностью и ее интересами, которое исходно и было целью республиканизма. Соизмеряя собственные интересы с интересами страны, граждане неизбежно вступали в отношение с самими собой (как упоминалось выше). Если принять это в расчет, становится ясно, что смерть идеологии разрушила среду обитания республиканизма. Граждане сегодня утратили возможность связывать свою жизненную позицию с общественным интересом теми узлами смысла, которые всегда создавала идеология; граждане сегодня, похоже, оказались загнаны в ту же ситуацию, что и изображаемый Пококом гражданин Флоренции XVII века после того, как были разорваны связи между индивидом и *civitas Dei* (см. гл. IV). В результате со смертью идеологии отношение между государством и гражданином приобрело форму, которую лучше всего описать выражением «совместная жизнь порознь» (об этом мы говорили в той же четвертой главе). От нашего идеологического прошлого мы унаследовали большое и сложное государство,

однако граждане утратили (идеологический) инструмент, позволявший им строить содержательные отношения с государством. Как в браке этап совместной жизни порознь выражает тот *fait accompli*<sup>9</sup>, что на самом деле совместная жизнь только раздражает обоих партнеров, и становится первым шагом к разводу, поскольку у супругов даже нет внутренних сил для того, чтобы устроить драку, так и деидеологизация политики предвещает развод государства и гражданина. Государство и гражданин удалились каждый в свой мир, и любой контакт между ними может восприниматься теперь лишь как бессмысленная обязанность, отнимающая время, силы и, главное, деньги.

Действительно, именно эту логику мы можем усмотреть в постоянно растущей взаимной враждебности государства и граждан в большинстве современных западных демократий: граждане часто считают, что им было бы лучше без государства, и отчаянно хотят избавиться от всякого государственного вмешательства, тогда как политики любят жаловаться на непредсказуемое, неблагодарное<sup>10</sup>, расчетливое и эгоистическое поведение граждан. В итоге между политиком и гражданином сформировалась атмосфера раздражения и разочарования в действиях друг друга, которая существенно отличается от матрицы уважения, доверия, порой даже страха, но в любом случае — понимания взаимозависимости, которая характеризовала демократию на ее идеологическом этапе.

Прежде чем продолжить, я хочу задержаться на взаимной отстраненности гражданина и государства, возникшей из-за смерти идеологии. Большинству читателей эта мысль может показаться неправдоподобной. Разве исчезновение идеологического конфликта из наших современных демократий не привело к определенному *rapprochement*<sup>11</sup> государства и гражданина, а не к их удалению друг от друга? Ведь можно было бы сказать, что и политики, и граждане наверняка должны ощущать себя как никогда близкими друг другу, раз сегодня политический универсум уже не определяется качествами различных и враждующих идеологий. Разве смерть идеологии не означала исчезновение того, что ранее отделяло граждан друг от друга и от государства (часто находившегося в руках идеологии, внушающей страх или недоверие)? Разве конец идеологической поляризации не показал нам впервые в истории, что наши сограждане — в сущности такие же люди, как и мы сами, имеют примерно такие же мировоззрения, верования, частные интересы и желания? И разве это не означает, что государство, как корабль, на котором

<sup>9</sup> *Fait accompli* (фр.) — совершившийся факт. — *Примеч. пер.*

<sup>10</sup> Здесь вспоминается, как Людовик XIV, узнав об ужасном поражении французов под Мальплаке, трогательно воскликнул: *a Dieu donc oublié tout ce que j'ai fait pour lui!* («Неужто Бог забыл все то, что я для Него сделал!»).

<sup>11</sup> *Rapprochement* (фр.) — сближение. — *Примеч. пер.*

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ. ДЕМОКРАТИЯ В ЭПОХУ НЕПРЕДНАМЕРЕННЫХ ПОСЛЕДСТВИЙ

все мы находимся, невозможно отделить от наших частных интересов? Мы можем вспомнить, что именно так Токвиль описывал политический климат при Луи Филиппе, когда исчезли многие политические трения предыдущих лет. В обстановке *rapetissement général*<sup>12</sup> этого периода все — и государство, и граждане — узнавали друг друга во всепроникающем умонастроении *enrichissez-vous*, приписанном Гизо. Сложилась единая всеобщая кооперация, направленная на все большее обогащение и все большее повышение удобства жизни — конечно, для членов политически значимых классов. Государство и общество объединились в совместное предприятие. И разве не это, *mutatis mutandis*<sup>13</sup>, мы видели и в западных демократиях после смерти идеологии?

Кроме того, разве эта картина не подтверждается эмпирически политической наукой, представители которой снова и снова подчеркивают, что государство и общество настолько сблизилось друг с другом, что традиционные различия между ними полностью утратили основания и практический смысл? И разве это возросшее взаимопроникновение государства и общества не есть одновременно результат и мерило деидеологизации политики? К тому же и мы в третьей главе показали, что демократия всегда живет и процветает благодаря примирению политических конфликтов и что наши сегодняшние проблемы связаны как раз с тем, что у нас слишком мало политических конфликтов, которые могли бы питать механизм демократического правления. В таком случае что еще все это могло бы означать, если не то, что после смерти идеологии дистанция между государством и гражданином крайне сократилась?

Это возражение снова сталкивает нас с парадоксом того рода, который часто возникает при обсуждении политической и социальной реальности. Как выяснилось в нашем анализе политических работ Токвиля, мы не должны отбрасывать такие парадоксы, отказываясь в них верить. Скорее, мы должны считать их царской дорогой к любому подлинному политическому прозрению. Конечно, мы можем спросить, как смерть идеологии могла одновременно и увеличить, и уменьшить дистанцию между государством и гражданином. Понятие «дистанция» не допускает такой конъюнкции. Тем не менее я считаю крайне важным понять, что каждый из этих тезисов по существу совершенно верен. Я полагаю, следовательно, что мы не должны пытаться подогнать ситуацию под один из вариантов решения, доказывая истинность одной точки зрения на последствия смерти идеологии, чтобы благополучно отвергнуть другую. Вообще говоря, исторические изменения как в самой политической сфере, так и в наших представлениях о ней суть результат

<sup>12</sup> *Rapetissement général* (фр.) — общее измельчание. — Примеч. пер.

<sup>13</sup> *Mutatis mutandis* (лат.) — внеся необходимые изменения. — Примеч. пер.

того, как мы реагируем на такие парадоксы, — и именно так каждый раз рождается совершенно новая политическая реальность. Поэтому, вместо того чтобы пытаться выбрать одну из двух точек зрения, мы должны принять во внимание мудрый подход Токвиля и спросить себя, как обе точки зрения *могли бы* быть истинными. В таком случае нам надо понять, как мы должны перестроить свои бессознательные политические представления, чтобы объяснить это *coincidentia oppositorum*<sup>14</sup>. Именно так обычно приходит понимание в политике.

### 5. ГОСУДАРСТВО КАК ЕСТЕСТВЕННЫЙ ПРЕДМЕТ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ПОСЛЕ СМЕРТИ ИДЕОЛОГИИ

Парадокс одновременно увеличившейся и уменьшившейся дистанции может указывать как на возможное решение на идею систематической *неопределенности* и *неясности* отношения между государством и гражданами. Из парадокса дистанции, которая одновременно выросла и сократилась, мы можем заключить о невозможности измерения, а если приходится отказаться от измерения, то нужно быть готовым к неопределенности и неясности. Об этом результате следует высказать два замечания.

Во-первых, этот диагноз согласуется, похоже, с нынешним политическим климатом. Мы можем вспомнить здесь о нерешительности многих современных политиков: они уже не знают, в каком отношении они находятся к своему электорату; они приобретают готовность отвечать на всевозможные случайные импульсы и отказываются от всякой долгосрочной политики ради краткосрочных политических целей; словом, они демонстрируют то безмозглое и беспорядочное поведение, которое на первый взгляд может даже понравиться, если сопоставить его с той огромной властью, какой они в действительности располагают, но которое так же опасно, как передача диспетчерского контроля в большом международном аэропорту в руки школьников. С одной стороны, они управляют политическим аппаратом, по сравнению с которым Левиафан Гоббса и величественные государства абсолютных монархов выглядят просто карликами, а с другой стороны, у них нет никакого представления о цели, для достижения которой этот огромный и мощный аппарат должен использоваться. И точно так же, как мы любим связывать свои идеи и желания с ненадежными людьми, нам нравится думать, что не-

<sup>14</sup> *Coincidentia oppositorum* (лат.) — совпадение (тождество) противоположностей. — *Примеч. пер.*



## ЗАКЛЮЧЕНИЕ. ДЕМОКРАТИЯ В ЭПОХУ НЕПРЕДНАМЕРЕННЫХ ПОСЛЕДСТВИЙ

решительность и неопределенность государства, слишком явная готовность политиков быстро реагировать на то, что захватывает внимание публики, доказывает, что сегодня требования прямой демократии (старого позорного *alter ego* демократии) наконец начинают выполняться. А наше раздражение и разочарование поведением политиков вызывается тем, что они всегда почему-то отказываются сделать этот последний естественный шаг к прямой демократии — то есть прислушиваться к *gesundes Volksempfinden*<sup>15</sup>, просто делать то, что мы просим их делать, и тем самым осуществить прямую демократию.

Это показывает, что мы можем усомниться в оправданности обычных сетований на то, что все наши проблемы возникают из отстраненности между гражданами и государством. На самом деле, у нас нет особых причин радоваться тому *rapprochement*, что произошло между государством и гражданами. В последние годы такого *rapprochement* между государством и гражданином было скорее слишком много, чем слишком мало. Именно потому, что политики испытывали соблазн как можно теснее прижаться к избирателям, они потеряли желание действовать независимо и стали простыми исполнителями изменчивых, хаотических и не вполне определенных политических представлений граждан. Оправданные ожидания и граждан, и государства относительно поведения друг друга (возникающие из понимания их *различия*) систематически обманывались. В итоге нашей главной политической проблемой стал вопрос о политике как таковой и о том, как вообще должен работать политический механизм, а не то, как мы должны решить множество все более серьезных проблем, с которыми сталкиваются современные демократические общества. В эпоху, которая уже не может позволить себе праздника революции, застрять в такого рода предварительных проблемах, вызванных несрабатыванием нашего политического верха, значит подвергнуть себя большому риску.

Во-вторых, тезис о неопределенности и неясности отношения между гражданином и государством согласуется с проведенным в этой книге исследованием демократии. Ведь в результате постоянного утончения и тем самым постоянного размывания идеологических *tertia*, приведших к тому, что у нас не осталось ничего, кроме денег и языка, мы утратили и политический предмет. Как мы заметили во второй главе, в результате такого развития политический предмет постепенно стирался, теряя свои контуры, которые еще сохранялись более ранними и грубыми *tertia*. Ведь, как мы видели, утончение *tertia* привело не к более четкому и ясному формулированию политического предмета, которого можно было бы ожидать, а к его окончательному растворению, подоб-

<sup>15</sup> *Gesundes Volksempfinden* (нем.) — здоровое народное чувство. — Примеч. пер.

но тому как капля чернил растворяется в стакане воды. Следовательно, неопределенность и неясность знаменуют смерть идеологии и победу *tertia* над тем, что посредством них сравнивается. Такое положение дел оказывается интересным, поскольку можно было бы ожидать параллелизма судьбы идеологии и судьбы *tertia*: ведь разве идеология не играла роль *tertium*, упорядочивающего объекты политического универсума? Эту проблему можно решить, сказав, что предельные *tertia*, деньги и язык, стали идеологиями современного мира. А это позволяет заключить, что *tertia* в политическом отношении представляют собой более мощную силу, чем идеология, и что два предельных *tertia* с жадностью проглотили и переварили идеологию, эту некогда внушавшую трепет политическую силу. *Tertia* — политическая и историческая сила, которой не может успешно противостоять никто и ничто, даже идеология.

Возвращаясь к неопределенности и неясности отношения между гражданином и государством, о которых говорилось выше. Такие неопределенность и неясность, созданные *tertia*, сегодня должны стать главным вызовом для политической философии. Политика требует хорошо продуманных решений, а если ее парализуют (что, видимо, и происходит сегодня в большинстве западных демократий) неопределенность и неотчетливость, воцаряющиеся в политической сфере, так что ни у политика, ни у избирателя не остается ясного представления о том, в каком направлении мы должны идти, то у политической философии появляется двойная задача. Во-первых, она должна объяснить, как сложилась такая ситуация; во-вторых, она должна показать, на каких проблемах мы должны сосредоточиться, чтобы снова взять под контроль нашу политическую реальность.

Диагноз нашей современной политической ситуации, поставленный выше, подсказывает очевидный ответ на второй вопрос. Ведь если сегодня отношение между гражданином и государством характеризуется неопределенностью и неясностью, то взгляд политического философа, естественно, должен быть направлен на это отношение: его прояснение — первое требование, которое следует выполнить, чтобы поддержать наши современные демократии, охваченные нерешительностью. Кроме того, с этой неопределенностью и неясностью можно будет правильно работать только в том случае, если мы серьезно отнесемся к тому, что обнаруживаем на *обоих* концах этой проблематичной и неопределенной траектории, прочерченной в современном политическом ландшафте. Эстетическая политическая философия, возникающая из признания неопределенности эстетического отношения между представляемым и репрезентацией и спрашивающая себя, как правильно работать с ней, — лучшая отправная точка для успешного об-

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ. ДЕМОКРАТИЯ В ЭПОХУ НЕПРЕДНАМЕРЕННЫХ ПОСЛЕДСТВИЙ

суждения будущего демократии. Не менее очевидно и то, что первым условием успешности такого обсуждения будет признание автономии государства (отражающей автономию репрезентации по отношению к репрезентируемому, рассмотренную в первой главе) и понимание, что государство — естественный предмет современной политической философии.

Можно привести еще один аргумент, подкрепляющий мое утверждение о необходимости политической философии, занимающейся главным образом государством. Смерть идеологии существенно ослабила позиции государства по отношению к гражданам. Если мы хотим понять утрату государством власти над гражданами, мы должны уяснить себе, что идеология всегда метафорична. Идеология определяет точку зрения, с которой нам предлагается смотреть на политическую и социальную реальность. Например, метафора «Земля — это космический корабль» предлагает нам сравнить экосистему Земли с тесным пространством космического корабля. Метафора также указывает на определенный тип действия или поведения: услышав эту метафору, все мы понимаем ее смысл, а именно — что мы должны перестать эксплуатировать нашу экосистему. Метафора в действительности восполняет отсутствующее звено между «есть» и «должен», которое философы так долго искали: она связывает описание и предписание<sup>16</sup>.

Но, как мы выяснили в пятой главе, государство само автоматически ставит себя в метафорическое отношение к обществу, а следствие этого соединения государства и идеологии заключается в том, что исчезновение идеологии с современной политической сцены оказывается не освобождением, как многие утверждали, государства от былых идеологических оков, а знаком того, что оно потеряло своего сильнейшего союзника и, традиционно, самую крепкую опору. Хотя государство и избегает (или должно избегать) отождествления себя с той или иной конкретной идеологией, без идеологического конфликта оно становится похожим на цветок, который перестали поливать. Его судьба не отличается от судьбы такого цветка. Идеологический конфликт — источник жизненной силы для демократического государства.

Существование тесного союза между государством и идеологией можно подкрепить двумя аргументами. Во-первых, если метафора задает определенную политическую точку зрения, с которой осмысливается социальная реальность, эта точка зрения может проецироваться именно на государство. Государство позволяет нам переводить идеологическую, метафорическую мысль в конкретное политическое

<sup>16</sup> Ankersmit F.R. History and Tropology. P. 42. Section 5.4.2. [Анкерсмит Ф.Р. История и тропология: взлет и падение метафоры. М., 2003. Раздел 5.4.2.]

действие. Без государства идеология беспомощна, а без идеологии у государства не может быть программы политического действия. Не-идеологическое государство есть, следовательно, *contradictio in terminis*, и, по всей видимости, государство и идеология не могут обходиться друг без друга. Во-вторых, отношение между гражданином и государством или партией, представляющей гражданина, — это существенно метафорическое отношение. Ведь если А представляет Б, то нам предлагается рассматривать Б в терминах А; то же самое относится к метафорическому высказыванию «А есть Б». Репрезентация по существу своему метафорична, и это верно и касательно политической репрезентации<sup>17</sup>. Если же и государство, и идеология по своей природе метафоричны, то мы должны теперь вспомнить пятую главу, где утверждалось, что метафора — троп дистанции: наиболее успешная метафора удаляет нас на такое расстояние от реальности, чтобы мы могли объединить ее элементы в одну связную картину. И государство, и идеология повторяют этот жест. Если принять это во внимание, станет ясно, что будет означать для государства исчезновение идеологии. Прежде всего, исчезновение идеологии будет способствовать уменьшению дистанции между гражданином и государством, уже рассмотренному нами выше, и поэтому у нас есть все основания согласиться с теми авторами, которые утверждают, что наши нынешние политическое недовольство и раздражение современной политикой связаны с уменьшением, а не с увеличением расстояния между гражданином и государством<sup>18</sup>.

Это поможет нам объяснить некоторые неприятные особенности современной политики. Предположим, мы все ближе подходим к какой-то картине и при этом надеемся сохранить образ картины как целого, что не составляло труда, когда мы смотрели на нее с подходящего расстояния. Теперь же нам приходится поворачивать голову то в одну сторону, то в другую; все, что мы видим, нам приходится рассматривать с гораздо большим вниманием, чем раньше; нам приходится удерживать в памяти всевозможные детали; и т.д. Словом, нам надо выработать всеохватывающее внимание к этой картине, которое как раз постепенно и сформировалось у государства по отношению к обществу. И все же из-за такой «бюрократизации» нашего внимания мы

<sup>17</sup> Это показано в работе: *Wollheim R. Metaphor and Painting // Knowledge and Language / ed. by F.R. Ankersmit, J.J.A. Mooij. Vol. 3. Metaphor and Knowledge. Dordrecht, 1993.*

<sup>18</sup> См., например: *Koole R. De transformatie van Nederlandse politieke partijen // Jaarboek Documentatiecentrum Nederlandse Politieke Partijen 1988. Groningen, 1989. P. 16.*

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ. ДЕМОКРАТИЯ В ЭПОХУ НЕПРЕДНАМЕРЕННЫХ ПОСЛЕДСТВИЙ

неизбежно теряем видение целого<sup>19</sup>: чем больше мы воспринимаем, тем меньше мы видим. В сущности, этот аргумент повторяет аргумент из четвертой главы, где мы отметили, что с победой (романтической) иронии над метафорой и с уменьшением метафорического расстояния между государством и гражданином мы теряем способность к осмыслению социальных и политических проблем. А это приведет к утрате государством политической власти, которая необходима для практического осуществления наших решений. Короче говоря, результатом этих процессов станет возрастание бездумности, бюрократизации и неэффективности правления. Неидеологическое государство — глупое и неэффективное государство, соответственно будет уменьшаться и его способность учиться<sup>20</sup>. Нет нужды говорить, что я не хочу поддерживать здесь столь популярный *culte de l'incompétence*<sup>21</sup> политика; у нас нет оснований полагать, что современные политики менее умны и меньше преданы делу общественного блага, чем политики, работавшие несколько десятилетий назад. Я лишь хочу подчеркнуть, что в наши дни отношение между государством и обществом стало таким, что политик почти поневоле вынужден вести себя неумно и близоруко. Около столетия назад исследователи психологии масс, в частности Тард и Лебон, доказывали, что демократическая масса так же глупа, как самый глупый из ее членов, а потому она нуждается в сильных и харизматичных вождах; сегодня мы наблюдаем обратное: загадочное, непостижимое общество управляется государством и политиками, которые (вероятно, к собственному ужасу) оказались в институциональных обстоятельствах, которые принуждают их, подчас вопреки их воле, идти на поводу у их самых примитивных рефлексов.

В целом, если у современной (эстетической) политической философии есть одна задача, задача как никогда более важная, от которой,

<sup>19</sup> Ван Гунстерен недавно показал, что сегодня мы можем наблюдать рождение, как он говорит, «неизвестного общества» (*Gunsteren H. van. Culturen van besturen. Amsterdam, 1994; см. особенно гл. 12–15*). Однако не следует представлять возникновение этого «неизвестного общества» так, как если бы общество сегодня стремилось скрыться за непрозрачным экраном; ведь скорее смерть идеологии мешает нам осмыслить все имеющееся у нас знание об обществе. Проникновение в природу общества связано не столько со *знанием* (множества подробностей), сколько с метафорической точкой зрения, позволяющей нам *организовать* это знание. Об этом пишет Саффо: «Не контент, а контекст будет самым важным через десять лет... В мире избыточного контента точка зрения станет самым дефицитным ресурсом» (*Saffo P. It's the Context, Stupid // Wired. Mar. 1994. P. 74, 75*). См. также мою «Историю и тропологию» (4.3).

<sup>20</sup> Более детальный анализ уменьшившейся способности государства учиться на своих ошибках см.: *Gunsteren H. van. Het leervermogen van de overheid // Id. Culturen van besturen. Amsterdam, 1994*.

<sup>21</sup> *Culte de l'incompétence* (фр.) — культ некомпетентности. — *Примеч. пер.*

не побоюсь сказать, в большой мере зависит наше политическое будущее, то она заключается в новом, требующем от нас полной самоотдачи и предельной строгости исследовании демократического государства и механизмов, обеспечивающих его работу (если оно вообще еще работает). Иначе говоря, если у этой книги есть одна цель, если, как я надеюсь, она преподаст читателю один урок, то он заключается в том, что именно государство должно снова стать центральным вопросом политической философии, — доказать это я пытался в четвертой главе. Нас не должны уводить с верного пути ни неуверенное, путаное, неэффективное поведение государства, ни то, что зачастую оно позволяет лобби, группам влияния, корпорациям и т.д. унижать себя, ни политологи, с воодушевлением рассказывающие о том, сколь значительной власти лишилось государство, отдав ее наднациональным организациям или полуфеодальным институтам, которые выросли в пространстве между государством и гражданином, ни презрение и дурная репутация, какими государство пользуется у большей части общества. Все эти печальные факты, относящиеся к современному демократическому государству, к сожалению, совершенно верны, но мы должны расценивать их не как доказательство никчемности государства, но скорее как свидетельство масштабности проблем, угрожающих будущему демократии, и проблем, с которыми политические философы неизменно сталкиваются, пытаясь понять непростое положение демократии. Нравится нам это или нет, наше политическое будущее тесно связано с будущим демократического государства. Демократическое государство может быть кораблем, уверенно несущим нас по морям нашего коллективного будущего, но оно может быть и пресловутым камнем на нашей коллективной шее, который потянет нас на дно, едва лишь оно или мы сделаем неверное движение.

Следовательно, все современные процессы, которые представляются безошибочными признаками размывания государства, его безнадежного увязания в трясине общества, не должны отвратить нас от государства как предмета, который якобы уже не достоин внимания политического философа. Напротив, все эти неясности (которых я не оспариваю), связанные с государством и утратой им своих контуров, должны заставить нас присмотреться к государству как можно внимательнее. Кроме того, мы должны понять, что сколь бы истинными ни были утверждения об относительном ослаблении или укреплении могущества государства, оно все равно останется единственным институтом, который может, по крайней мере с какой-то надеждой на успех, решать социальные и политические проблемы, с которыми мы сталкиваемся. В обозримом будущем количество и масштаб этих проблем будут увеличиваться, а не уменьшаться. Те политические философы, которые хотят представить государство неким малозначительным фактором во властных отноше-

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ. ДЕМОКРАТИЯ В ЭПОХУ НЕПРЕДНАМЕРЕННЫХ ПОСЛЕДСТВИЙ

ниях современной демократии и свысока высмеивают наше внимание к государству, видя в нем не более чем тщетную попытку вернуться к устаревшей, рудиментарной форме политической философии, в сущности, советуют нам забыть о единственном имеющемся у нас институте, позволяющем решать нынешние и будущие политические проблемы. Как должна будет показать эта книга, я вполне осознаю слабости современного демократического государства, но, как бы там ни было, сейчас у нас нет ничего другого, на что мы могли бы положиться. *Если государство не решит наших коллективных проблем, никто и ничто не решит их*; поэтому лучше нам спросить себя, как перестроить демократическое государство, чтобы от него можно было ожидать большего, чем сейчас, соответствия современным и будущим задачам, которые оно должно решать.

### 6. ИЗБИРАТЕЛЬ ПОСЛЕ СМЕРТИ ИДЕОЛОГИИ

Выше было сказано, что отказ от идеологии уменьшил расстояние между государством и гражданином (хотя результаты этого процесса отличались от тех, каких можно было бы ожидать). Теперь я хочу рассмотреть тот же процесс с точки зрения избирателей, которые находятся на другом конце проблемной траектории, связывающей граждан и государство. Ключевой момент здесь — то, что осуществление многочисленных целей традиционной идеологической политики привело к ряду непреднамеренных последствий, которые обычные граждане ненавидят так же сильно, как они привыкли любить плоды идеологической политики. Поэтому сегодня граждане попадают в ранее незнакомую им парадоксальную ситуацию, поскольку они хотят достичь определенных идеологических целей и вместе с тем избежать их неминуемых непреднамеренных последствий. Так, современные избиратели могут хотеть снижения налогов и в то же время — более качественного и дорогого социального страхования; более высоких зарплат — и уменьшения безработицы; они хотят иметь возможность ездить на своих машинах, но в то же время требуют, чтобы государство покончило с пробками на дорогах; они ненавидят стоять в пробках, но в то же время сами же и создают их; они хотят больше дешевых мяса и фруктов, но при этом требуют, чтобы государство остановило загрязнение окружающей среды, вызванное интенсификацией сельского хозяйства; они хотят большего индивидуализма и меньшего вмешательства со стороны правительства, но в то же время хотят, чтобы правительство разобралось с преступностью; и т.д. и т.п. Никто не может запретить избирателям лелеять все эти взаимоисключающие политические цели, которые, как можно предположить, с их точки зрения вполне осмысленны. А раз никто этого сделать не может, надо

думать, что избиратели не почувствуют ни малейшей стесненности в этом отношении. Наш идеальный мир — отнюдь не последовательный мир, и последовательность, конечно, не составляет идеала для большинства людей. Да и должно ли быть иначе? У среднего избирателя мало общего с теми исключительно рациональными индивидами, которые обсуждаются в теориях рационального выбора социологов Чикагской школы. Избиратели вполне могли бы сказать, что быть иррациональными и хотеть, например, сразу и более высоких зарплат, и снижения безработицы — в их интересах. Кроме того, не *все* множества причин с их непреднамеренными последствиями взаимно исключают друг друга, и до определенной степени действительно можно достичь несовместимых целей, хотя и заплатив за это немалую цену в чем-то другом. Наш социальный мир и сам зачастую не менее непоследователен, чем избиратели (таков еще один урок, который можно извлечь из нашего понимания эстетической разорванности социального и политического мира, в котором мы живем).

Но если избиратели не склонны правильно соотносить причины и непреднамеренные последствия, и даже если они хотят получить лучший из миров, где осуществлялись бы идеологические цели, и избежать при этом их непреднамеренных последствий (а чаще всего так и бывает), это не освободит их от необходимости делать выбор. Эта новая ситуация приведет к двум результатам. Прежде всего, граждане начнут колебаться между удовлетворением идеологических желаний и противодействием непреднамеренным результатам такого удовлетворения; почти нет причин, по которым граждане оказались бы однозначно привязаны к одной из этих двух возможностей. Ничтожнейшие обстоятельства могут заставить их моментально изменить свои мнения. Например, граждане могут с жаром сопротивляться постройке новых автострад, пока их свобода передвижения не ставится под вопрос, но они могут стать столь же горячими защитниками новых автотрасс, оказавшись хотя бы однажды в пробке, и наоборот. Мелкие непредсказуемые случайности на локальном или национальном уровне (например, неожиданный подъем или упадок экономики) могут радикально поменять мнения значительной части электората из-за этого хрупкого баланса социальных причин и их непреднамеренных последствий.

Конечно, после знаменитого замечания Шумпетера о среднем избирателе, который тратит больше времени на игру в бридж, чем на размышления о политическом выборе, (ир)рациональность избирателя стала излюбленной мишенью в политологии. Хорошо известны результаты Конверса и Кэмпбелла, исследовавших американских избирателей. Они показали, сколь поразительно непоследовательными могут быть политические желания любого избирателя и сколь незначительно отличаются



## ЗАКЛЮЧЕНИЕ. ДЕМОКРАТИЯ В ЭПОХУ НЕПРЕДНАМЕРЕННЫХ ПОСЛЕДСТВИЙ

от избирателей в этом отношении сами политики<sup>22</sup>. Я хочу подчеркнуть, однако, что сколь бы обескураживающими ни были эти результаты, они не предполагают серьезной угрозы для демократии, пока избиратели остаются последовательными в своей непоследовательности. Демократические системы отлично работали в недавнем прошлом, несмотря на замеченные Шумпетером непоследовательность и инфантильность избирателей. Непоследовательность и рассогласованность могут даже служить несущими конструкциями хорошо работающей демократии, коль скоро они предопределяют решения избирателей определенным и устойчивым образом и позволяют политикам уверенно предсказывать реакции избирателей на их предложения и решения. Но в нашу эпоху непреднамеренных последствий мы видим нечто более серьезное — не просто *непоследовательного*, а *неустойчивого, изменчивого* избирателя. Наш современный неидеологический избиратель постоянно оказывается неустойчивым избирателем. И чуть ниже мы покажем, что именно в этом надо видеть реальную угрозу для демократии.

В той мере, в какой граждане начинают осознавать эту неприятную связь идеологических желаний и непреднамеренных последствий их осуществления, в той мере, в какой они начинают понимать, что неожиданно оказались в безвыходной ситуации вроде «ловушки 22», политический конфликт и противостояние уже не будут противостоянием одной части электората другой (как было в счастливые, безоблачные дни демократии). Граждане теперь начинают расходиться сами с собой и внутри себя. Другими словами, и это подводит меня к центральной части аргументации, в современной постидеологической политике индивидуальный гражданин сталкивается с непоследовательностью собственных, казалось бы, законных желаний. Гражданин теперь сам становится микрокосмом традиционной идеологической политики. Макрокосм — влияние нашего коллективного действия на нашу социальную и физическую *Umwelt* — теперь получает восполнение в микрокосме, в том, как избиратель определяет свой политический выбор. Эту поразительную интериоризацию политического конфликта мы могли бы описать в фрейдовских терминах: гражданин сегодня учится видеть

<sup>22</sup> «Как только обычный гражданин затрагивает политические вопросы, он опускается на более низкий уровень умственной деятельности. Он аргументирует и анализирует так, что это показалось бы ему самому инфантильным применительно к сфере его собственных интересов. Он вновь становится дикарем: его мышление становится ассоциативным и аффективным» (*Schumpeter J. Capitalism, Socialism and Democracy. L., 1976 [1943]. P. 262 [Шумпетер Й. Капитализм, социализм и демократия. М., 1995. С. 347]*). См. также: *Converse P.E. The Nature of Belief Systems in Mass Publics // Ideology and Discontent / ed. by D.E. Apter. N.Y., 1964; Campbell A., Converse P.E., Miller W.E., Stokes D.E. The American Voter. N.Y., 1960.*

себя как место, где происходит конфликт между «либидо» его идеологических желаний и «сверх-я» его нового понимания необходимости противодействовать непреднамеренным последствиям, вызванным осуществлением его идеологических желаний.

Или, если выразить ту же мысль в терминах, которые использовались в начале этого заключения, теперь не электорат в целом, а *индивидуальный* избиратель находится в отношении к самому себе, хотя и можно показать, что это отношение, в котором он стоит к самому себе, по двум причинам существенно отличается от традиционного.

Во-первых, если традиционно политизированный индивид соотносился с неполитическим или дополитическим индивидом, то сегодня *оба* полюса этой оппозиции оказываются политическими и предполагают включенность индивида в политику, тогда как дополитическое «я» индивида лишается своей обычной роли компаса для политических желаний. Следовательно, избиратель чувствует себя сбитым с толку, поскольку, как мы отметили выше, эта внутренняя политическая борьба, в которой его сильнейший противник составляет теперь часть его самого, ему незнакома. Традиционная демократия требует политически неразделенных индивидов, а избиратель чувствует, что это требование уже не может быть выполнено. Поэтому нас не должно удивлять, что это породило у демократического избирателя недовольство политикой, напоминающее то, о котором говорил Фрейд в связи с отношением индивида и цивилизации: политика теперь сама принуждает избирателя вступить в борьбу с самим собой и оказывается неспособной выполнить даже самые разумные и совершенно оправданные коллективные желания. Все искренние попытки улучшить общество имеют результатом, видимо, лишь создание новых проблем, которые зачастую еще хуже прежних.

Если, следовательно, сложить вместе два этих качества неидеологического избирателя, мы сможем объяснить многие из особенностей, какие политика приобрела в большинстве западных демократий за последние пять лет. Теперь нам будет понятно, почему современная демократическая политика ограничена матрицей, заданной все более непоследовательным, раздраженным, «фрейдовским» избирателем, который испытывает все большее разочарование из-за неспособности государства сделать то, что, казалось бы, очевидно необходимо сделать (хотя в следующий момент избиратель может посчитать столь же очевидно необходимым нечто прямо противоположное). Мы можем понять, почему политики терзаются вопросом о том, по каким причинам их попытки максимально сблизиться с избирателем (представляющие собой естественную реакцию на все эти процессы) лишь закрепляют изменчивое поведение избирателя, и почему политики вынуждены заметить, что их

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ. ДЕМОКРАТИЯ В ЭПОХУ НЕПРЕДНАМЕРЕННЫХ ПОСЛЕДСТВИЙ

способность понимать происходящее в обществе и соответствующим образом действовать из года в год уменьшается.

Во-вторых, эта внутренняя борьба современного избирателя с самим собой напоминает нам образ, очерченный в начале этого заключения, образ гражданина в республиканской традиции. Ведь одна из привлекательных сторон республиканизма заключается в том, что он, так же как и эстетическая политическая философия, требует, чтобы гражданин находился в отношении к самому себе. Но здесь есть одно фундаментальное различие. В республиканской традиции проблема борьбы гражданина всегда была достаточно очевидна: речь всегда шла о том, как соотнести *собственные* интересы с *общественным* интересом. Так, Макиавелли как подлинный теоретик республиканизма требовал, чтобы гражданин был готов рисковать своей жизнью ради безопасности государства. Но эта четкая оппозиция частного и общественного сегодня стерлась. Ведь нерешительность избирателя по отношению к осуществлению его идеологических желаний или к уклонению от неприятных непреднамеренных последствий такого осуществления невозможно устранить в старой надежной матрице, где частный интерес противопоставляется общественному. В конечном счете осуществление этих идеологических желаний может служить частному интересу избирателя или угрожать ему — так же как оно может служить или угрожать общественному интересу. Старая и удобная (республиканская) дилемма жизни эгоистической и жизни общественно-полезной сегодня себя исчерпала.

Мы не должны понимать эту новую ситуацию так, словно бы возникла систематическая неопределенность между общественным и частным интересами, словно бы мы жили в мире, где республиканцы (отстаивающие приоритет общественного) и Мандевиль (отстаивающий просвещенный эгоизм) ведут нескончаемую войну. Скорее, дело в том, что определение нашего эгоистического интереса и общественного интереса стало бессмысленной проблемой: всякий наш выбор можно представить и как общественный, и как частный. Такое положение дел не следует смешивать с тем, что имел в виду Мандевиль: он доказывал гармонию или совпадение частного и общественного интереса, а не их тождественность или неразличимость. Он не хотел сказать, что понятия «общественный интерес» и «частный интерес» имеют один и тот же референт: скорее он имел в виду, что между ними существует отношение цели и средства, что общественному интересу наилучшим образом служат граждане, которые позволяют себе руководствоваться просвещенным эгоизмом. Положение дел, возникшее в современных демократиях, скорее следует сравнить с аргументом Фреге об именах «утренняя звезда» и «вечерняя звезда», имеющих один и тот же референт

(планету Венеру). Как и в аргументе Фреге, идентифицирующие описания «общественный интерес» и «частный интерес» вполне могут сохранять различные смыслы, но при этом эмпирически устанавливается тот немаловажный факт, что при существующих обстоятельствах эти идентифицирующие описания явно указывают на одну и ту же (пока еще не названную) вещь. Действительно, нынешнее непростое политическое положение можно сравнить с положением астрономов, которые использовали имена «утренняя звезда» и «вечерняя звезда», не зная, что оба они имеют один и тот же референт.

С одной стороны, может показаться, что осознание этого факта о нашем современном сложном политическом положении должно вызвать у нас чувство глубокого удовлетворения: ведь разве не стремилась любая политика с момента своего возникновения на заре человечества к примирению общественного и частного интереса как к своей высшей и самой благородной цели? И разве это столь желанное примирение не достигнуто тогда, когда мы смогли сделать в сфере политики то же эмпирическое открытие, которое имел в виду Фреге, приводя пример из астрономии? Разве в наших сложных и крайне запутанных современных демократиях не была бесшумно осуществлена сама утопия? Пожалуй, именно так можно было бы расценить достижения демократии в конце XX века; традиционные определения утопии, конечно, воплотились, пусть и частично, в том, как современной демократии удалось перестроить и переопределить отношение между частным и общественным интересом.

С другой стороны, вполне можно было бы показать, что осуществление этой утопии расходится как с природой человека, так и с природой (демократической) политики. Здесь мы должны снова напомнить о республиканском требовании находиться в отношении к самому себе, которое необходимо для правильной работы политического механизма. Если у нас больше нет жизненных интересов за пределами общественного интереса и если общественный интерес совпадает с частным, значит мы вступили в новый политический мир, в котором механизм республиканизма просто не имеет точки приложения, поскольку различие между общественным и частным интересом утратило смысл. Если всякая демократическая политика, где бы и как бы она ни понималась и ни осуществлялась, требует измерения репрезентации, представительства, в котором может выразиться это нахождение в отношении с собой, — если больше нет пространства, позволяющего нам объективировать или представлять нас самих и наши интересы, то демократическая политика становится чем-то вроде разобранных часов. У избирателя теперь нет средств, необходимых ему для политической ориентации. Поэтому не стоит удивляться неустойчивости со-

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ. ДЕМОКРАТИЯ В ЭПОХУ НЕПРЕДНАМЕРЕННЫХ ПОСЛЕДСТВИЙ

временных избирателей, которые поколениями жили в относительно устойчивом и упорядоченном мире идеологического конфликта и которые оказались в новой политической реальности, где, кажется, просто нет инструментов для выражения интересов каждого гражданина в противоположность интересам сообщества. Каким же беспомощным он должен чувствовать себя в мире, где противоположность общественного и частного интереса постепенно стала устаревшей и бесполезной конструкцией! Сегодня он должен чувствовать себя так, словно История отказалась от него, передав его эксперту как единственному лицу, которое еще способно сказать гражданину, кто он на самом деле и каковы его истинные политические интересы; но эксперт — не только тот, кто пока еще способен ответить на его политические вопросы (как уже было в технократической утопии Дэниела Белла, созданной полвека назад), сегодня эксперт еще и диктует гражданину, какие действительно важные вопросы он должен задавать.

Или, хуже того, гражданин сегодня может прийти к выводу, что все его политические представления и желания странным образом отделились от его истинных интересов, поскольку теперь он живет в мире, который он никогда не поймет настолько хорошо, чтобы удовлетворить собственные даже самые непосредственные интересы, наиболее близкие к его желаниям; поэтому он может заключить, что его мнения и действия стали политически незначимыми. И это соединение желаний и интересов поистине составляет минимальное условие демократической политики: ничто не могло бы более эффективно исключать, отделять или отчуждать гражданина от сферы демократической политики, чем разрывание связей между его интересами и желаниями. Если снова воспользоваться метафорой часов, это соединение желаний и интересов в политике напоминает маятник в часах: без маятника часы будут идти хаотично и непредсказуемо. Работающая демократия немыслима, если в уме гражданина разрушено единство желания и интереса, так что его желания, верования, интересы и действия представляются ему никак не связанными друг с другом с политической точки зрения. Лучший способ закрепить маятник демократии там, где он должен быть, — позаботиться о том, чтобы термины «общественный интерес» и «частный интерес» сохранили способность обозначать разные вещи. И, очевидно, определенная реабилитация понятий своекорыстия и эгоизма (серьезно дискредитированных в современных, управляемых этическими принципами политических системах вроде той, что разработал Ролз) была бы, в свою очередь, наиболее подходящим средством для достижения этой цели. Ведь эгоизм и своекорыстие всегда были самыми действенными и надежными инструментами связывания желания и интереса.

К этой похвале эгоизму я спешу добавить три уточнения, поскольку такая похвала, несомненно, большинству людей покажется слишком циничной. Прежде всего, конечно, соединение желания и интереса можно было бы усилить и посредством укрепления альтруизма. Теоретически альтруизм не обязательно менее эффективен, чем эгоизм, в деле переопределения отношения желаний и интересов. Однако альтруизм был бы здесь менее надежным и действенным инструментом, поскольку эгоизм и своекорыстие всегда оказывались более сильными детерминантами социального и политического действия, чем альтруизм: эгоизм толкает, так сказать, в определенном направлении, тогда как альтруизм можно сопоставить лишь с жестом уступания. Это наблюдение приводит к моему второму уточнению: успешно толкать в определенном направлении можно только в том случае, если в этом направлении есть еще что-то, что отступает под усилившимся давлением. Значит, возросший эгоизм способен приносить свои благотворные плоды лишь в том случае, если он сопровождается возросшим альтруизмом. Иначе говоря, хотя акцент все равно должен делаться на эгоизме, лучше всего было бы описать то, что требуется для оживления нашей современной демократии (по крайней мере в той степени, в какой эта задача касается гражданина), как возросшую поляризацию эгоизма и альтруизма в самом гражданине.

Восхваляя здесь достоинства эгоизма, я не высказываю этического суждения; с точки зрения этики у моего оправдания эгоизма, конечно, мало оснований. Я утверждаю, что для работающей демократии рост эгоизма (и соответствующий рост альтруизма) выступает важным условием; мое утверждение касается демократии, а не этики. Поэтому нам придется выбирать, быть ли нам хорошими демократами или нравственно безупречными людьми, причем быть одновременно и теми и другими невозможно. Дело не в том, что демократия по своей природе неэтична или аморальна: скорее, объяснение в том, что эстетизм представительной демократии выводит ее за пределы и факта, и ценности.

Свою мысль я могу уточнить следующим образом. Распад традиционной противоположности эгоистического и общественного интереса, а также противоположности желания и интереса вызовет хаос в уме избирателя. Он лишится важного и безошибочного ориентира в своих политических предпочтениях и действиях, к которому он привык в эпоху идеологии. Это неизбежно обречет его на нерешительность, неустойчивость и замешательство. И нам крайне важно понять, что это подорвет другую важнейшую посылку, лежащую в основе всего процесса демократического принятия решений. Когда этот процесс (как бы он ни выглядел в конкретных конституционных рамках) теряет основание в избирателе, который хотя бы с минимальной последовательностью и хотя бы незначительное время может следовать тому или иному политиче-

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ. ДЕМОКРАТИЯ В ЭПОХУ НЕПРЕДНАМЕРЕННЫХ ПОСЛЕДСТВИЙ

скому выбору, когда избиратель готов изменить свои политические пристрастия под влиянием ничтожнейшего события, когда избиратели поддерживают политические меры по уменьшению транспортного потока, пока у них остается возможность пользоваться своими машинами, но воспротивятся этим мерам, едва лишь окажутся в пробке, тогда одно из минимальных условий демократии уже не выполняется. Когда политические предпочтения избирателя ведут себя столь же непредсказуемо, хаотично и беспорядочно, как молекулы газа в сосуде, ни политическая партия, ни государство уже не смогут установить контакт с гражданами, и неизбежно наступит либо полный паралич политики, либо жесткая автократия (между прочим, два различных следствия одной и той же причины). Мы можем ожидать, что такая ситуация возникнет в том случае, если «я» гражданина поляризуется между идеологическим «либидо», с одной стороны, и страхом перед непреднамеренными последствиями осуществления идеологических желаний на уровне «сверх-я», с другой. Современный утонченный, измученный политикой индивидуальный гражданин, разрывающийся между своими желаниями и страхом, что они осуществляются, в наиболее важных отношениях может быть более морально ответственным и уважаемым гражданином, чем его родители, но он разрушит демократию.

Дополнительная сложность состоит в том, что, как ни парадоксально, нам нужен будет именно этот морально более ответственный избиратель, если мы решимся хотя бы начать разбираться с проблемами, с которыми мы столкнемся в ближайшем будущем. Неуверенный и запутавшийся избиратель, увязший в своих желаниях и боязни нежелательных последствий осуществления этих желаний, избиратель, серьезно мешающий работе демократии, — это все же тот избиратель, который нам понадобится, если мы хотя бы попытаемся эффективно противодействовать непреднамеренным последствиям нашего идеологического политического действия. Дилемма, похоже, такова: либо мы демократически погибнем под гнетом проблем, которые мы создали, либо сумеем недемократически сохранить, хотя бы отчасти, тот образ жизни, к которому мы привыкли за последние полвека.

## 7. РЕЗЮМЕ

Итак, в чем бы мы ни хотели обвинить идеологическую политику, у идеологий было по крайней мере то преимущество, что они придавали политическим желаниям избирателей какие-то минимальные связность и последовательность. Партийные идеологи понимали, хотя и не всегда в достаточной мере, что желание чего-то одного зачастую автоматически исключает желание чего-то другого. Поскольку избиратели склонны

были соглашаться с их компетентным мнением по этим вопросам и принимали их режим политических желаний, идеологическая политика получала весьма прочное основание — основание, которого нет в современной политике. Его отсутствие представляет собой причину нерешительности и неустойчивости и избирателя, и политика. Если же идеологическая политика давала нам все эти преимущества, мы можем вывести отсюда еще один аргумент в пользу более сильного государства, точнее, в пользу намного более важной роли политических партий. Неустойчивости избирателя, представляющей столь серьезную угрозу для демократии, можно эффективно противодействовать только ограничением имеющихся у избирателя вариантов выбора, которое напоминает традиционную роль идеологий. Точнее говоря, отныне дополнительной задачей политических партий становится сортировка всех несовместимых друг с другом желаний, которые могут возникать у электората, с тем чтобы различить в них определенные конфигурации и понять, какие из них согласуются друг с другом, а какие нет.

Говоря, что это означает более сильное государство, я хочу сразу добавить, что государство в результате не получит превосходства над гражданином, которого у него прежде не было. Ведь мы должны вспомнить, что до определенной степени партии *всегда* занимались именно этим: граждане *никогда* не голосовали за определенный политический курс, они голосуют за партии, а не за политические идеалы или идеологии (хотя, конечно, последние могут определять предпочтения избирателя). Повторим еще раз: одна из наивных иллюзий, внушенных понятием народного суверенитета, — вера в то, что политические желания электората представляются как таковые государством и что партии выступают просто промежуточным звеном, передающим эти желания на уровень государства. Избиратель может определять будущее политических партий, однако партии определяют будущее государства. Именно так и должно быть, или, скорее, благодаря «теореме невозможности» Эрроу<sup>23</sup> мы знаем, что нет другого надежного способа перевода предпочтений избирателя в действительную политику.

Но несмотря на эту непрерывность, которую я сам первым признаю, мое предложение относительно новой роли политической партии на-

<sup>23</sup> Arrow K.J. Social Choice and Individual Values. N.Y., 1951. Эрроу доказывает, что невозможно выработать одновременно действенные и этически приемлемые правила перевода желаний избирателей в действительную политику. В сущности, эта теорема фатальна для всех концепций прямой демократии и с этой точки зрения представляет собой необходимый первый шаг в переходе от идеалов прямой демократии к принятию эстетической репрезентации, которую я отстаивал в первой главе. В менее общей форме эта теорема была сформулирована уже Острогорским: Ostrogorski M.A. Democracy and the Organization of Political Parties. L., 1902.



## ЗАКЛЮЧЕНИЕ. ДЕМОКРАТИЯ В ЭПОХУ НЕПРЕДНАМЕРЕННЫХ ПОСЛЕДСТВИЙ

делит ее дополнительной ответственностью и потребует от политиков понимания всех последствий их нового преимущества в отношениях с гражданами. Если у идеологического политика была завидная по нашим временам привилегия, поскольку он занимался только политическими конфликтами, которым идеология уже придала опознаваемую и управляемую форму (конечно, я ничуть не преуменьшаю серьезности этих конфликтов, а имею в виду лишь их формальные характеристики), и если избиратель и политическая партия подчинялись идеологии, сегодня так быть уже не может. И объяснение опять же заключается в непреднамеренных последствиях традиционной идеологической политики и в парадоксах, которые, как мы выяснили в шестой главе, порождаются демократией.

Но самая печальная особенность этих непреднамеренных последствий и парадоксов состоит в том, что они упорно отказываются предъясвлять признаки той крайне удобной последовательности и связности, которой характеризовалась (идеологическая) политика, вызвавшая их к жизни; скорее они напоминают эхо и могут прийти с любой стороны (эхо конечности нашей *Umwelt*, выражаясь поэтически). И дополнительная проблема, как мы заметили в третьей главе, заключается в том, что такое эхо имеет неприятное обыкновение представляться довольно одинаковым образом электорату в целом и, следовательно, обладает формой, справиться с которой демократическому политическому механизму, нацеленному на примирение, удастся лишь с огромным трудом. Его наиболее естественная реакция — игнорировать эхо непреднамеренных последствий и действовать так, словно этих проблем не существует. Здесь мы снова сталкиваемся со вторым из двух серьезнейших пороков демократии, кои суть неумеренность и склонность игнорировать неприятные факты.

Тем не менее отсюда можно заключить, что если главной задачей прежней политики были поиски *Ausgleich*<sup>24</sup> между идеологическим и социальными конфликтами, то сегодня демократия должна решать проблемы, которые были поставлены непреднамеренными последствиями, порожденными эпохой идеологической демократической политики. Я не буду специально доказывать здесь значимость таких проблем, как перенаселенность, изменение климата, загрязнение окружающей среды, упадок государства всеобщего благосостояния, преступность, — вместе с социальными проблемами, вызванными спутанностью наших моральных карт (которая обсуждалась в четвертой главе), и с тяжелейшими политическими проблемами, возникающими тогда, когда иссякают запасы нефти, а альтернатива ей не найдена, — поскольку эта книга была

<sup>24</sup> *Ausgleich* (нем.) — уравновешение, компромисс. — Примеч. пер.

написана не для тех, кто не хочет или не способен понять неотложность таких проблем. Говоря конкретнее, если в нескольких местах этой книги я доказывал, что всякая содержательная политическая философия рождается из признания некоторой неотложной политической проблемы, от решения которой, по мнению политического философа, зависит благополучие будущего общества, то здесь мы можем видеть того рода проблему, что подвигла меня к написанию этой книги. Но если мы уверены, что эти проблемы — наш самый серьезный политический вызов, мы признаем, что новая, будущая задача политических партий заключается в том, чтобы выделить определенные конфигурации непреднамеренных последствий, которые с их точки зрения представляют собой самые серьезные угрозы для будущего человечества, и объяснить избирателю, используя все аргументы и риторические навыки, какими они обладают, достоинства принятых ими решений. *Только политическая партия может эффективно и действительно найти выход из сегодняшнего политического тупика.* Это новое преимущество партии перед избирателем — новое топливо, которым мы должны напитать механизм демократического государства, чтобы он опять заработал<sup>25</sup>. Где-то должен быть создан новый источник политической власти, должна быть осуществлена перестройка отношений политической власти, а в современной ситуации и в соответствии с идеями эстетической политической философии лучшим и самым надежным способом решения этой задачи представляется именно значительно возросшая автономия политической партии по отношению к избирателю.

Если мы вспомним аргументы из первой главы, доказывающие, что политическая партия есть часть государства, а не некое расширение избирателя, то они несомненно предполагают и более сильное государство. Один из возможных способов уравновесить возросшую власть государства вытекает опять же из анализа нашей современной трудной политической ситуации и из эстетической политической философии. Мы должны понять, что идеологическая связь между гражданином и государством всегда была самым могущественным пережитком миметической репрезентации в парламентской демократии: благодаря идеологии достигалось тождество гражданина и государства (за которое выступал Герхард Лейбхольц). И это тождество нашло свое конституционное выражение в том факте, что в большинстве западных демократий гражданина просят голосовать только за одну партию. Сегодня, когда эстетическая дистанция между гражданином и партией или государством должна быть увеличена как никогда прежде, необходимо будет отказаться-

<sup>25</sup> Более подробное обоснование этого тезиса см. в моей работе: *Ankersmit F.R. Politieke partijen in het tijdperk van de onbedoelde gevolgen // Jaarboek Documentiecentrum Nederlandse Politieke Partijen. Groningen, 1995.*

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ. ДЕМОКРАТИЯ В ЭПОХУ НЕПРЕДНАМЕРЕННЫХ ПОСЛЕДСТВИЙ

ся от абсурдного требования, чтобы избиратель высказывался только за одну партию. Патетическое декларирование политической любви к одной партии, которого ожидают от избирателя во время выборов и которое сегодня все больше расходится с тем, как избиратель представляет себе политику и государство, надо заменить системой, обеспечивающей для избирателя возможность высказывать суждения обо *всех* существующих партиях. Или, если использовать наиболее подходящий термин, необходимо просить избирателя представить свою репрезентацию политической реальности, то есть высказать мнение о поведении *всех* политических партий. Это потребует от политической партии, чтобы она не стремилась удовлетворять лишь одну, идеологически близкую ей часть электората, а разрабатывала партийную программу, которая может быть привлекательной для любого избирателя. Не идеологически определенные интересы *частей* электората, а представления о будущем *всего* народа будут теперь центром борьбы политических партий за благосклонность избирателя. Только так конституционная практика станет соответствовать современным политическим реалиям отношений между избирателем, политической партией и государством.

В общем, потребуется более сильное и более решительное государство, чем есть у нас сегодня, если мы хотим хотя бы начать разбираться с теми новыми проблемами, которые история внесла в нашу политическую повестку дня. Государство и, конкретнее, политические партии должны установить определенные конфигурации непреднамеренных последствий, которые, по их мнению, необходимо предотвратить в первую очередь; это может направлять мнение избирателей. И даже более того, имея дело с такими проблемами, государство порой может сталкиваться с противодействием почти всего электората, поскольку политические проблемы, которых мы можем ожидать в будущем, зачастую будут проблемами общества в целом, а не только одной его части, — и все же государство в таких ситуациях должно быть способным найти в себе силы и мужество и не отступить под чудовищным давлением, которому оно подвергнется. Государству теперь известно, что если прежняя его роль, унаследованная от политической констелляции эпохи Реставрации, состояла в выполнении функции сцены, где могло бы разыгрываться примирение противоборствующих идеологий, то сегодня оно может при определенных обстоятельствах вступать в конфликт со *всеми* политическими группами, существующими в гражданском обществе. Только эстетическая политическая философия, не страшась эстетического разрыва между государством и гражданином, может в таких обстоятельствах обеспечить государство теоретическим оправданием его твердой решимости следовать тому, что оно считает единственно возможным курсом политических действий, и в то же время дает ему уверенность

в том, что при этом оно останется в рамках демократии, которая дорога всем нам и выступает единственной гарантией приемлемого будущего для всех нас и наших детей. Только так можно найти новый источник легитимной политической власти, который позволит демократии выжить, физически и политически, в эпоху непреднамеренных последствий.

Словом, главная задача современной политической философии — выработка концепции демократии, наделяющей государство более широкими полномочиями для эффективного решения масштабных проблем, которые могут возникнуть в ближайшем столетии, и вместе с тем предусматривающей такой демократический контроль над политическими партиями и государством, который позволил бы избежать опасности деспотизма<sup>26</sup>. Мы должны осознать, что более сильное государство нисколько не противоречит демократии. Напротив, как верно поняли Спиноза и Токвиль, демократия порождает больше власти и для своей слаженной работы больше нуждается в наличии политической власти, чем любая другая политическая система: демократическая свобода и политическая власть скорее предполагают друг друга, чем исключают. И в этом в конечном счете и заключается все содержание эстетической политической философии.

<sup>26</sup> Это позволит избежать драконовских мер, к которым призывают биорегионалисты, сторонники эконообществ или эконоанархисты, такие как Сэйл, Букчин, Офалс или Додж. Их непрактичные концепции обсуждаются в пятой главе книги: *Achterberg W. Samenleving, natuur en duurzaamheid*. Assen, 1994.

*Научное издание*

Серия «Политическая теория»

ФРАНКЛИН РУДОЛЬФ АНКЕРСМИТ

ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА  
ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ  
ПО ТУ СТОРОНУ ФАКТА И ЦЕННОСТИ

*Главный редактор*

ВАЛЕРИЙ АНАШВИЛИ

*Заведующая книжной редакцией*

ЕЛЕНА БЕРЕЖНОВА

*Редактор*

МАРИЯ ЯНУШКЕВИЧ

*Художник*

ВАЛЕРИЙ КОРШУНОВ

*Верстка*

ЛЮБОВЬ РОЧЕВА

*Корректор*

ЯНА ЛЕБЕДЕВА

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ  
УНИВЕРСИТЕТ «ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»

101000, Москва, ул. Мясницкая, 20

Тел./факс: (495) 611-15-52

Подписано в печать

5.12.2013. Формат 70×100/16

Гарнитура Minion Pro. Усл. печ. л. 35,0. Уч.-изд. л. 28,5

Печать офсетная. Тираж 1000 экз.

Изд. № 1259. Заказ № 4714

Отпечатано в ППП «Типография «Наука»»

121099, Москва, Шубинский пер., 6