

тание либеральных и демократических моментов политической теории (мыслившихся ранее как сугубо противоречащие друг другу), роль традиции в политическом мышлении, возможная взаимосвязь рациональных и иррациональных способов постижения политической реальности, закономерность и случайность в политическом процессе, возможность универсального освобождения на путях всеобщего прогресса и др. Эпоха буржуазных революций во Франции дала миру имена таких блестящих мыслителей, как Франсуа Гизо и Алексис де Токвиль, Жозеф де Местр и Луи де Бональд, Клод Анри де Сен-Симон и Огюст Конт...

Систематический анализ этих процессов позволяет не только лучше и по-новому понять генезис французской политической мысли, ее внутреннюю, глубинную связь с идеями Просвещения, но и более адекватно осмыслить своеобразную роль последнего в формировании политической мысли Современности и Постсовременности. И хотя настоящее исследование не претендует на полноту освещения политической мысли этого периода, однако постановка и предложенный вариант решения этих задач представляется достаточно актуальным для развития истории политической науки.

ГЛАВА I
ОТ ВЕКА ВОСЕМНАДЦАТОГО К ВЕКУ ДЕВЯТНАДЦАТОМУ
(философские предпосылки французской
политической мысли XIX столетия)

Политико-философские идеи, имеющие своим объектом особый тип власти, основанный на монополии легитимного принуждения в рамках общества, и связывающие этот объект с определенной системой ценностей (Справедливость, Свобода, Равенство, Счастье и т.п.), имеют достаточно сложный механизм функционирования и развития. Они представляют собой живое общественное явление, обладающее собственной логикой, собственной жизнью. Будучи одним из важнейших элементов политической реальности, они в то же время не являются ее точным отражением на уровне дискурса. Политико-философское осмысление реальности в большей степени, нежели какое-либо другое, склонно к идеализациям, символическому осмыслению частных интересов в качестве всеобщих, обращению к социальному воображаемому, к мифотворчеству. Безусловно, общество и его внутренняя динамика как на уровне чисто экономических или социально-экономических процессов, так и на уровне формирования символических представлений «подпитывают» процесс политико-философской рефлексии. Каждая эпоха если и не рождает абсолютно новые проблемы, то, по крайней мере, существенно корректирует направленность развития политической мысли: то это фантазм революции, то нищенское положение трудящихся классов, то подъем националистических страстей, то боязнь экономических кризисов...

Гегель определял философию как «время, постигнутое в мысли». Но каким образом происходит это «постижение времени»? В какой степени радикальные разрывы в ткани самого социума влекут за собой разрывы и в ткани политической мысли? И обязательно ли резкие изменения в социальной структуре общества приводят к измене-

нию парадигмы политической философии? Разумеется, однозначного ответа на эти вопросы не существует, но тем полезнее рассмотреть *механизм* движения идей в эпоху социальных потрясений. Тем более, что существует множество возможностей блокировки, препятствующей активной разработке одних вопросов, тогда как другие, напротив, становятся предметом интенсивного изучения (например, во Франции в начале XIX в. невозможность существования реальной оппозиции действующей власти способствовала уходу определенной части радикальных мыслителей в утопию).

Кроме того, при анализе политико-философских учений следует иметь в виду, что их авторы всегда остаются в некотором роде внешними по отношению к созданным ими произведениям. Идейный конструкт возникает почти автономно в рамках определенных экспрессивных кодов, задаваемых предшествующими смысловыми схемами, концептуальными элементами, составляющими матрицы, структурирующие поле возможностей в любом виде творчества. Все это создает полисемию дискурса, позволяющую при инвариантности ключевых понятий и принципов существенно изменять их смысл и проблемное поле. Именно эти процессы мы можем наблюдать в эволюции политической философии XIX столетия, развивавшейся на основе принципов Просвещения, но способствовавшей в значительной степени их обновлению и в чем-то даже преодолению путем наполнения исходных понятий и категорий принципиально новым содержанием.

В этом отношении представляется весьма поучительным обращение к опыту развития политической мысли рубежа XVIII–XIX столетий и к тем изменениям в формировании проблемного поля политической философии, которые произошли под влиянием событий Великой французской революции, а также последующих революционных кризисов 1830, 1848 и 1871 гг., образующих единый цикл социально-политического реформирования французского общества. Аналогии с той ситуацией, в которой оказалась сегодня отечественная политическая мысль, более чем очевидны: идеи, господствовавшие в предреволюционный период и сыгравшие свою положительную роль в процессе подготовки революционных событий, самой революцией высвечены как недееспособные, и именно на их авторов возлагается ответственность за невозможность решения задач, ожидаемого обществом от революционных преобразований. Отсюда и извечные вопросы, не перестающие время от времени будоражить политическую мысль? – в соответствии ли с предписаниями Руссо была осуществлена Великая французская революция, «по Марксу» или вопреки ему протекала российская революция 1917 г.

и т.п. Вопросы эти, однако, затрагивают принципиально иной срез проблемы соотношения политической теории и практики, нас же в данном случае интересует другое: способна ли политическая теория в состоянии кризиса, порожденного революционной ситуацией, в самой себе найти средства для имманентной критики и обновления? Или же такая теория должна быть решительно отвергнута и заменена другой, которую сочтут более подходящей для сложившейся ситуации (например, «либерализм» заменят «консерватизмом» или «социализмом с человеческим лицом» или любой другой готовой идеологической формой).

Вот почему важно проанализировать «работу» политической философии XIX в. по обновлению собственного проблемного поля, основанную на усвоении и переработке в свете революционных событий предшествующего идейного наследия. На наш взгляд, в первой половине XIX в. *продуктивная критика* политических наработок и идей XVII–XVIII столетий приводит к очень важному результату: при сохранении идеала Просвещения — создание модели общественного порядка, не имеющего никаких трансцендентных оснований, порядка, основанного на саморегулировании и способного обеспечить всем членам общества пользование равными правами «в отношении распоряжения своим имуществом и личностью»? — происходит существенная смена политических ценностей. Сам факт провала целого ряда попыток искусственной «прививки» идеологических форм на совершенно чуждую для них почву лишней раз доказывает, что политическая мысль не является образованием, которое можно «привить», «насадить», «распространить» и т.п. Она представляет собой живое общественное явление, обладающее собственной логикой развития, собственной жизнью, любые же манипуляции с идеологическими образованиями представляют для самого общества серьезную опасность.

К числу просвещенческих принципов, имеющих наибольшее значение для развития политической философии XIX в., мы бы отнесли три следующих тесно взаимосвязанных идеи:

— идея о том, что общество состоит из отдельных индивидов, каждый из которых обладает волей и является свободным и равным в своих правах другому индивиду (принцип индивидуализма);

— идея о том, что социальная и политическая реальность не только «прозрачна» для разума (т.е. человеческий разум способен постичь суть политических событий и абсолютно адекватно отразить ее в понятиях), но и подвластна ему, может быть изменена и трансформирована в соответствии с требованиями Разума;

— идея прогресса, т.е. закономерного поступательного развития форм рациональности, неизбежно приводящее к замене одних социальных и политических форм другими, более совершенными.

Эти принципы взаимосвязаны и поддаются разделению только в абстракции. В своей совокупности они образуют ключевые моменты новоевропейского модернизма как способа политико-философской рефлексии. Понятие модернизма выражает и до некоторой степени «мистифицирует» смысл определенной исторической ситуации как общественного бытия, чреватого кризисами и изменениями. Оно отражает удивительный рост самосознания человечества, самосознания, представляющего одновременно как самовосхваление, исполненное не только торжеством побед, но и тревожными размышлениями о будущем. Жестокие коллизии переживаемой эпохи порождают удивительное видение истории: модернизм осмысливает свою историю как *настоящее*, но в то же время он создает опыт, в соответствии с которым это настоящее несет в себе свое *будущее*, и по отношению к этому будущему настоящее является ориентировкой. Таким образом, идея настоящего как полностью затмевающего прошлое оказывается лишь подавленной осознанием настоящего как распахнутого в будущее, заключающего в себе его (будущего) тенденции и ростки. Модернизм, говорил Лиотар, есть некая точка в бесконечном течении времени, отличающаяся открытием самого этого времени, открытием смысла эпохального сдвига, разлома эпох, открытием качественного разрыва в нашем идеологическом образе исторической жизни. Нам кажется, что движется не столько «история», сколько то, что вызвано этим разрывом и приостановкой некогда имевших место процессов; и типично модернистские образы «водоворота» или «бездны», «вертикального вмешательства» в темпоральность прекрасно отражают всю амбивалентность такого сознания.

Мы попытаемся вычленивать и описать каждый из названных принципов, очертить его поле таким, каким оно сформировалось к концу XVIII в.; наметить главные внутренние противоречия этих принципов, которые, будучи особенно ярко высвеченными революционными событиями во Франции, собственно, и составляли предмет политико-философской рефлексии XIX столетия.

§ 1. Философско-антропологические предпосылки: индивидуализм и атомистский эгалитаризм

Пожалуй, наиболее значимой для развития политической мысли в философском багаже XVII–XVIII вв. была идея «высокого индивидуализма», представляющая собой, по словам известного культуролога Л.М. Баткина, «смысл и основу европеизма». В отличие от

традиционного общества, в котором индивид определялся через его включенность в определенное сообщество и воспринимался лишь в контексте причастности к некому целому, европейская философия Нового времени приняла понятие индивида, «живущего в горизонте регулятивной идеи личности». Формулировка этой идеи означала не просто замену одной модели (традиционной, характерной для всей классической античной и средневековой философии) другой моделью того же класса, но переход к совершенно новой парадигме мышления, основанной на полагании Я из него самого, не как части производного, но как непосредственно и актуально всеобщего¹. Эта идея имела колоссальные последствия для политической философии. Она означала построение политического проекта общества, основополагающим и упорядочивающим моментом которого является не трансцендентное начало, а свобода и правовое равенство индивидов, руководствующихся в своих действиях не идеей божественного Провидения, но исключительно своей волей и разумом. Индивидуалистическое видение мира не только управляет развитием политических идей всего Просвещения, формирует дискурс Французской революции, фиксирует отношения людей в Декларациях прав, принятых американскими и французскими революционерами, но и вообще представляет собой магистральную линию развития политической мысли, совпадающую с логикой Современности: современно такое отношение к миру, при котором человек заявляет о себе как о силе основания (своих поступков и представлений, основания истории, истины, закона)².

Философия Нового времени выявляла свой смысл по отношению к человеку и для человека, ставшего ее центром. Связь учения о человеке с политической мыслью отчетливо проявляется уже у Гоббса и Локка. При этом, задаваясь вопросом, что есть человек, философы Нового времени обращаются уже не к мифу о душе, как это делали греки, и не к специфическим признакам *humanitas*, волновавшим гуманистов Возрождения. И философскую, и политическую мысль все более интересует конкретный человек, воспринимающий имманентную динамику мира. По-новому сформулированный вопрос об основаниях и значении политики также способствовал переосмыслению человеческой природы, назначения человека, смысла его жизни, ценности выработанных им институтов, границ его власти. В центре политической философии этого периода – не «наилучший государственный порядок», а человек: его природа, его свобода, его возможности, принципы и цели. В средневековой философии человек выступал как бы гражданином двух миров, один из которых (Цер-

ковь) воплощал внутреннюю гармонию и единство индивидуальной жизни, тогда как другой (государство) — разорванность человеческого удела. Право государства — это право разорванного разрушенного мира, способное гарантировать лишь выживание человека, тогда как нравственность, добродетель и духовная свобода соотносились с Церковью и гарантировались божественным правом. В политической же мысли Нового времени человек должен был стать единственным субъектом права.

Политические концепции Гоббса или Спинозы, Локка или Руссо не схожи между собой, ибо основываются на различном понимании человеческой природы и места человека в мире. Но для них для всех человек выступал в качестве «живой реальности», не подчиняющейся божественному провидению, а в качестве регулятивного принципа нравов современной им политической истории признавались требования человеческого разума. Новая философия перевернула все прежние ценности: в своих теоретических построениях люди исходили из самих себя, из своих слабостей, недостатков и даже пороков. Иначе решалась и проблема свободы: человек — раб, если он не способен управлять своими страстями и сдерживать их; но это рабское состояние отступает, как только мы получаем отчетливую и ясную идею о том, что человек обретает свободу лишь в действии — в действии собственного разума. «Следуя разуму, — говорил Клод Жильбер, — мы не зависим более ни от кого, кроме самих себя, и тем самым становимся в некотором смысле богами»³.

Та мысль, что человек в самом себе видит источник своих представлений и действий, является основой политического гуманизма эпохи модернизма. По мнению философов Нового времени, человек черпает нормы поведения и законы не в природе вещей (как утверждала классическая политическая философия в лице Аристотеля) и не в Боге (как полагали мыслители Средневековья), но в самом себе — он строит их посредством своего разума и своей воли. С появлением проблематики естественного состояния и общественного договора понятие легитимности стало неотделимым от понятия субъективности: законной является лишь та власть, каковая есть предмет договора между субъектами. Это позволяет осмыслить сферу политической жизни как саморегулируемую (теория общественного договора) в противовес обществам, основанным на традиции.

Именно в рамках естественно-правовой, договорной теории и возникает разрыв с предшествующей политико-философской традицией. И хотя идея естественного права и естественного закона как всеобщего закона природы, возникающего одновременно из идеи

естественного провидения и деятельности разума, принадлежат античности, и в частности, философии стоиков, политическая мысль XVII—XVIII вв. дает ей поистине второе рождение в контексте дискуссий о приоритете суверенитета государства над божественным правом и правом королей, а также о праве на сопротивление злодеяниям тиранов, как ответ на изменения в духовном и политическом климате эпохи, сформировавшемся под влиянием Реформации и возникновения абсолютизма. Естественное право Нового времени было порождено и определенной философией: философией, отрицающей все сверхъестественное, божественное и заменяющей личное действие и волю Бога имманентным порядком природы и общества. Оно было также отмечено и рационалистической тенденцией, утверждающейся в науке: каждый человек обладает неотъемлемыми качествами, связанными с самой его сущностью как человека, т.е. существа разумного, и обязан употреблять эти качества в соответствии с их предназначением. Наконец, естественное право было тесно связано с определенным мироощущением: власть, внутри страны устанавливающая произвол в отношениях правителя со своими подданными, а между странами приводящая к войнам, должна быть отвергнута и заменена новым правом — правом людей, а не богов. Естественное право античности утверждало существование законов, общих для всех народов и имеющих своим источником природу⁴. Античная традиция естественного права от Аристотеля до Фомы Аквинского провозглашала существование естественно справедливого — всегда и везде одинаково неизблемого и всеобщего. Основанием такого понимания естественного права выступало понятие природы как гармонии и соразмерности, управляющей не только движением звезд, сменой времен года, климатическими явлениями, растительными и животными формами, но также и социально-политическими институтами. Сформулированное Новым временем понятие естественного права во многом означало разрушение классического естественного права. И прежде всего речь шла об изменении его основы — понятия природы. Сейчас речь идет о природе не в ее космическом понимании, а о природе человека, причем человека, понимаемого не как «общественное» или «политическое» животное, т.е. рождающегося уже социализированным и цивилизованным. Для того чтобы открыть истинную природу, нужно абстрагироваться от привнесенных цивилизацией слоев, дабы добраться до состояния человека вне всякой цивилизации — естественного состояния. Здесь нет социальных отношений, взаимных обязательств, нет государства, нет общественной власти. Философы Нового времени лишают это состояние всякого субстан-

ционального содержания за исключением единственной данности — индивидуальной свободы. Каждый человек естественным образом свободен, не встречает никакого принуждения, обладает правом делать все, что захочет. Понятие права здесь употребляется в ином смысле, чем в классической античной философии — речь идет не о всеобщем и незыблемом законе, а о субъективном праве, способности индивида мыслить и действовать по собственному усмотрению. Природа дает человеку безграничные индивидуальные права, на пути осуществления которых в естественном состоянии не существует никакого барьера. Таким образом, как только появляется идея о том, что природа не устанавливает никаких социальных отношений, рушатся и представления о праве как о справедливом отношении между вещами, устанавливаемом самой природой и открываемом человеческим разумом, наукой⁵.

Первый шаг на этом пути был сделан еще Гуго Гроцием в его работе «О праве войны и мира» (1625): он вводит двойную формулу — естественное право существует наряду с правом божественным, ибо «Бог пожелал, чтобы подобные принципы существовали в нас». Собственно, новаторство Гроция состояло в разведении и даже противопоставлении понятий божественного и естественного права. И главное здесь, пожалуй, — его пока еще смутное и неформальное ощущение, что войны, насилие и беспорядки, которые божественное право не только не уничтожает, но и в чем-то оправдывает Божественным Промыслом, можно смягчить (если не уничтожить вовсе), подчинив все закону, созданному человеком. Идеи Гроция обретают более отчетливые контуры и набирают силу в концепции С.Пуфендорфа («О праве по природе и рождению», 1672; «О должности человека и гражданина», 1673), который хотя и не отрицает существования божественной силы, но как бы переводит ее в иной план. По его мнению, существует уровень чистого разума (уровень естественного права), т.е. уровень обязанностей, которые употребление разума заставляет нас признать необходимыми для нормального существования общества, и уровень божественного откровения (уровень моральной теологии), т.е. уровень обязанностей, налагаемых на нас Богом. Они не связаны друг с другом: моральная теология занимается делами небесными, а естественный разум — земными. Естественное право у Пуфендорфа соотносится только с сущностью человека как существа *разумного*, а «естественным законом является такой закон, который настолько безусловно соответствует социальной и разумной природе человека, что без соблюдения его принципов невозможно построение честного и мирного общества для рода человеческого»⁶. Именно

здесь пролегает граница между классическим естественным правом (политика как подражание природе) и естественным правом Нового времени, фундаментальными понятиями которого выступали единичный индивид и его «естественные», т.е. врожденные и неотделимые права. И эти положения, высказанные Гроцием и Пуфендорфом, а затем развитые Гоббсом, Локком, Спинозой и Руссо, позволили совершенно по-новому сформулировать основную проблему политической философии как проблему сознательного формирования законного политического правопорядка. Политический строй должен быть основан не на цели, предписанной человеку природой или Богом, он имеет своим основанием саму человеческую природу — природу существа свободного, равного в своих правах другому такому же человеческому существу, наконец, природу существа разумного.

Сформулированный в рамках Просвещения принцип индивидуализма при всей его значимости для развития политической теории таил в себе, однако, немало противоречий, разрешение которых и стало ядром политической философии XIX в. Дело в том, что естественный индивид именно в силу своей абстрактности оказался в высшей степени зыбкой основой политического проекта, поскольку, по определению, был лишен каких бы то ни было связей с себе подобными. Единственными характеристиками такого индивида оказываются лишь его свобода и равенство в правах с другими такими же свободными индивидами. «XVIII век был заморожен идеей *естественного человека* и пытался понять состояние современного общества из предобщественного состояния этого *естественного человека*, — пишет в этой связи М.Ямпольский. — Природный человек, дикарь, этот носитель естественного закона превращается теоретиками естественного права в некую абстракцию, которая оказывается эквивалентной понятию *человека вообще*. Эта абстракция выражает то, что в равной мере присуще всем людям на земле, то, что составляет существо их *равенства*. /.../ Человек должен освободиться от всего чуждого ему и достичь того, что Фихте называл “абсолютным Я”. Состояние “абсолютного Я” — это особое состояние, в котором человек достигает, с одной стороны, полной автономии, свободы от общества, состояния абсолютной изолированности, независимости от социального. Но, с другой стороны, в этом состоянии человек избавляется от всего, что составляет его индивидуальность, превращается во всеобщее человеческое существо. Именно эта абстракция *естественного человека* позволяла мыслителям XVIII века примирять столь непримиримые противоположности, как *свобода* и *равенство*. Равенство достигалось через свободу от общества»⁷.