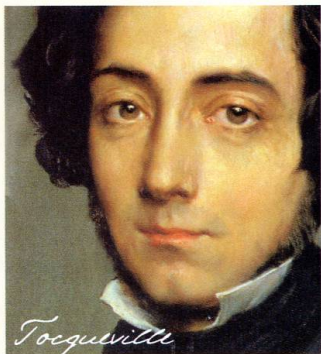


П'ЄР МАНАН

ІНТЕЛЕКТУАЛЬНА  
ІСТОРІЯ ЛІБЕРАЛІЗМУ



ДУХ І ЛІТЕРА

PIERRE MANENT

HISTOIRE INTELLECTUELLE  
DU LIBÉRALISME

CALMANN-LÉVY  
PARIS, 1987

П'ЄР МАНАН

# ІНТЕЛЕКТУАЛЬНА ІСТОРІЯ ЛІБЕРАЛІЗМУ

ДУХ І ЛІТЕРА  
КИЇВ, 2005

НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
«КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»  
ЦЕНТР ЄВРОПЕЙСЬКИХ ГУМАНІТАРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

У цій роботі автор поставив перед собою завдання представити головні напрямки та вирішальні моменти історії лібералізму, який уже близько трьох століть є першою й головною течією і, так би мовити, постійною основою сучасної політики Європи та Заходу. Читач знайде на цих сторінках, звісно, не політичну історію Європи, а, скоріше, макет цієї історії, перелік її ключових елементів. Дорогоказами на цьому шляху автором обрано кілька основних творів політичної філософії, від Макіавеллі до Токвіля. Адже історія політичної філософії найкраще пояснює розвиток європейської історії.

*Відповідальні за випуск:*

Костянтин Сігов та Леонід Фінберг

*Переклад:* Володимир Каденко,  
Антон Водяний, Світлана Желдак

*Наукове редагування:* Олексій Шевченко

*Літературне редагування і коректура:* Петро Кравчук

*Художнє оформлення:* Ілля Першин, Ірина Пастернак

*Комп'ютерна верстка:* Вадим Залевський

Cet ouvrage a été publié dans le cadre du Programme d'Aide  
à la Publication "SKOVORODA"  
de l'Ambassade de France en Ukraine  
et du Ministère français des Affaires Etrangères

М-23 **Манан П.** Інтелектуальна історія лібералізму  
/Пер. з фр.– К.: Дух і літера, 2005. – 216 с.

УДК 329.12+330.82]: 32–027.21

ISBN 966-7888-91-6

ISBN 2-01-013638-1

© Calmann-Lévy, 1987

© ДУХ І ЛІТЕРА, 2005

## ЗМІСТ

Передмова.....	6
<i>Розділ 1.</i> Європа й теолого-політична проблема.....	13
<i>Розділ 2.</i> Макіавеллі та плідність зла.....	25
<i>Розділ 3.</i> Гобс та нове політичне мистецтво.....	43
<i>Розділ 4.</i> Лок, праця та власність.....	77
<i>Розділ 5.</i> Монтеск'є та розділення влади.....	103
<i>Розділ 6.</i> Критика Руссо лібералізму.....	123
<i>Розділ 7.</i> Лібералізм після французької революції.....	149
<i>Розділ 8.</i> Бенжамен Констан і лібералізм опозиції.....	155
<i>Розділ 9.</i> Франсуа Гізо: лібералізм урядування.....	169
<i>Розділ 10.</i> Токвіль: лібералізм обличчям до демократії.....	187
Післямова.....	205

## ПЕРЕДМОВА

У цій роботі я поставив перед собою завдання представити головні напрямки та вирішальні моменти історії лібералізму, який уже близько трьох століть є першою й головною течією і, так би мовити, постійною основою сучасної політики Європи та Заходу. Отже, переді мною постала необхідність попередньо, у загальних рисах, викласти європейську історію до появи лібералізму, оскільки, на мій погляд, це єдиний спосіб зрозуміти його подальший розвиток. Читач знайде на цих сторінках, звісно, не політичну історію Європи, а, скоріше, макет цієї історії, перелік її ключових елементів. Я обрав дороговказами на цьому шляху кілька основних творів політичної філософії, від Макіавеллі до Токвіля. Справді історія політичної філософії найкраще пояснює розвиток нашої історії, природу нашого політичного режиму.

З першого погляду можна вказати центральну й унікальну рису нашої історичної ситуації: у наш час існує безпосередній глибинний зв'язок між політичною думкою та політичним життям. Це нетипово. Можна викласти політичну історію Греції чи Риму, не залучаючи жодних "ідей" та "вчень". Фулідід у своїй книзі про Пелопоннеську війну, яка, на його думку, була найбільшою подією історії, де повною мірою проявилася природа ворогуючих грецьких полісів, у першу чергу Афіні і Спарти, не присвячує жодної сторінки тому, що ми називаємо "інтелектуальним" або "культурним життям". Його "Історія" в наш час вважається шедевром грецької історіографії, скоріше, просто історіографії. Цей факт цікавий тому, що, як усім відомо, Греція була місцем

народження філософії, й зокрема – політичної філософії. Саме на досвід життя грецького полісу спираються у своїх інтерпретаціях людського життя Платон та Арістотель, інтерпретаціях, що стали “матрицею” для усїєї пізнішої філософії. Але ці інтерпретації розгорнулися тільки *після* завершення великого циклу грецької політики. Зовсім інший випадок являє собою сучасна політична філософія. Є велика спокуса сказати, що вона була продумана та бажана ще *до* того, як була втілена в життя. Ластівка лібералізму піднялася в небо на світанку.

Розглянемо цей симптом докладніше: що пропонують “писані конституції”, “декларації прав людини”, складені та проголошені по обидва береги Атлантики, тоді, коли там робилися спроби установити “свободу”, як не звільнення “ідеї”, зміцнення політичної влади “теорії”? Творці американської Конституції (Constituents) були не менш стурбовані тим, щоб точно зрозуміти думку Монтеск’є та скористатися його авторитетом, аніж пізніше соціалісти, коли намагалися зрозуміти, що ж “насправді” хотів сказати Маркс, і скористатися його іменем. Як у 1787 році пише Гамільтон на перших сторінках свого “Федераліста”, американці мають вирішити перед лицем усього світу чи можна створити гарний уряд “продумано, шляхом вибору”, чи людство приречене вічно бути іграшкою “випадку” та “сили”. Коротше кажучи, з’являється здогад, що у ліберальній політиці є певна продуманість та експериментальність, що вона передбачає свідомий проект, “побудову”.

Можна заперечити, що такі судження мало що пояснюють: або ви надаєте їм невелике значення й тоді вони видаються тривіальними – адже будь-яка людська дія, окрім простих рефлексів та сліпої пристрасті, передбачає волю та продуманість, або ж ви берете їх у надто сильному значенні й тоді вони здаються “метафізичними” та “ідеалістичними”, і ви вважаєте, що “ідеї правлять світом”. Ці судження не є

тривіальними і вони не передбачають, що "ідеї правлять світом", хоч би який сенс ви вкладали у цей вислів. Спробуємо показати це на прикладі.

Відомо, що одна з найголовніших ідей лібералізму – це ідея "індивіда", не в значенні індивіда як істоти із плоти та крові, якогось Петра, який відрізняється від Павла, а істоти, яка, будучи людиною, має "права", які можна перерахувати, права, які закріплені за нею незалежно від її функції та її місця в суспільстві та які роблять її рівною з будь-якою іншою людиною. Хоч би якою знайомою та самоочевидною здавалася нам ця ідея, досить на мить зосередити на ній свою увагу, аби переконатися, що насправді вона має вражати нас своєю незвичністю. Як можна наділяти правами індивіда як такого, якщо право узгоджує стосунки між багатьма індивідами, якщо сама ідея права передбачає вже існуючу спільноту або суспільство? Як можуть права індивіда бути основою політичної законності, якщо індивід ніколи не існує сам по собі, якщо у його соціальному та політичному існуванні він обов'язково пов'язаний з іншими індивідами, із сім'єю, із соціальним класом, із професією, з нацією? Та немає жодних сумнівів у тому, що саме на цій, вочевидь "асоціальній" та "аполітичній" ідеї, поступово вибудовується основа ліберальної політики: чим є вибори, як не моментом, коли кожен відмовляється від своїх соціальних і природних характеристик – доходів, професії, навіть статі, – щоб бути "простим індивідом", у якому ця політична основа повільно розкладається, досягає "природного стану", щоб укотре по-новому вибудувати себе? Немає жодних сумнівів і в тому, що ця істота, "уявність" якої така очевидна, ставала дедалі реальнішою та існуючою на практиці: громадяни, що жили в умовах наших політичних режимів, ставали дедалі автономнішими, дедалі рівнішими, дедалі менш значущою ставала їхня сімейна та соціальна належність.



Констатуючи існування такої влади, не ідей узагалі, а саме цієї ідеї, ми підводимо себе до необхідності подвійного розслідування: як ця ідея розпочала та спрямовувала наш інституціональний розвиток, і, в першу чергу, як і чому вона *народилася*, чому філософи виробили її в суспільствах, у яких вона до того не існувала, коли у традиції політичної філософії навіть не було слова, щоб позначити її? Яка потреба, вирішення якої проблеми, що інакше не мала б вирішення, привели людину до створення такої оригінальної ідеї? Якщо ми не зможемо відповісти на ці питання, чи наблизитися до відповіді, історія Європи залишиться для нас такою ж незрозумілою, як історія імперій, від яких залилася купка каміння, занесена піском.

Гадаю, з останньою пропозицією легко погодяться, але треба додати, що завдання, яке у ній ставиться, вже давно відоме, а що ж до відповідей, то нам знайоме скрутне становище внаслідок їх розмаїття. Справді, жодна епоха не вивчалася так докладно як Новий час, як останні століття, які я також розглядатиму, жодна не викликала стільки інтерпретацій, оскільки величезна кількість істориків, соціологів і філософів намагалася зрозуміти особливість та оригінальність європейського розвитку. Я також вважаю, що усе вже було сказане, усе відоме, власне, я не згадуватиму жодної події, яка б не була усім відома, не коментуватиму жодного тексту, який би не зайняв уже своє почесне місце в історії ідей. Я тільки спробую довести, що ця незвичайна історія, про яку нам відомо все, усе ще не “минула”, не тільки через те, що ми є її “спадкоємцями”, що ми “укорінені” в ній, що вона заповнює нашу “пам’ять”, а й тому, що наш політичний устрій, його генеруючий принцип, і досі живляться із цього джерела, тому що ця особливість увійшла в нас, тому що ми продовжуємо модулювати на мінорний лад великі рішення, прийняті три століття тому.

Найпоширенішою є думка, що оригінальність політичної історії Європи пов'язана із християнством і що розвиток сучасної політики можна характеризувати як "секуляризацію": свобода та рівність, – що це, зрештою, як не "євангельські цінності", чи не вони дали поштовх і сформували громадянське життя? Ця теза народилася та набула авторитету одразу після Французької революції. Саме завдяки їй стало можливим примирення "мудрих" в обох таборах, їх об'єднало захоплення "ною свободою", тих, хто вважав, що настав час людської більшості й тих, хто був прив'язаний до стародавньої релігії: перші бачили у християнстві початковий, прихований завісою благодаті та обмежений символічною мовою, вираз людської свободи та рівності, другі вітали у новій свободі останню перемогу Євангелії. Однак слід пам'ятати, що це принципове примирення відбулося після того, як християнство було вперше повністю позбавлене політичної влади, влади, яку воно втратило назавжди, втім знадобиться ще сто років, щоб це примирення отримало підтримку більшості в обох таборах. Напевне, переможці, і ще більшою мірою переможені, стомилися від боротьби. Насправді, зброя свободи – права людини та громадянина, свобода совісті, суверенітет народу – кувалися протягом двох століть у запеклій боротьбі проти християнства та особливо проти Католицької Церкви. Тоді головне питання полягає в тому, чи була боротьба Просвітництва проти християнства величезним непорозумінням, "історичні причини" якого належить зрозуміти, чи навпаки – цей період відкриває нам смисл усієї сучасної політики, а отже, і лібералізму, і в цьому сенсі він показовіший, ніж наступний період примирення?

Здається, що така альтернатива для історика неприйнятна. Погодитися з другою гіпотезою – означало б прийняти точку зору самих історичних

діячів, свідомо не помічати те спільне, що є між Просвітництвом і християнством, тобто вбачати сенс лібералізму у гніві Вольтера проти “дванадцяти негідників” – такий висновок свідчить про абсурдність гіпотези. Що ж до першої, то неважко зробити її прийнятною, визнавши визначальну роль конфлікту в першій фазі: Просвітництво бореться не з християнством як таким, не із християнськими поглядами, а з політичною владою релігії. Отже, очевидно, що одна фаза є продовженням іншої: у першій ведеться боротьба проти влади, що нав'язує певні погляди, у другій визнається законність цих поглядів, як таких, і які в подальшому приймаються охоче як величезна “цінність”.

Ці заперечення прийнятні, вони дають приемний відтінок неупередженості. Однак це розмежування влади та християнських поглядів, яке ми вважаємо “законним”, а політична влада запроваджує на практиці, тобто у власних інституціях, не означає, що воно є природним, що воно не є фундаментальним упередженням, точніше, окремою точкою зору наших політичних режимів. Та, як тільки у нас виникають навіть найменші сумніви з цього приводу, – а наші режими свободи дозволяють мати ці сумніви, оскільки вони засновані на визнанні непевності будь-яких думок і, отже, логічно приймають сумніви навіть щодо думок, на яких вони засновані, стосунки між двома фазами нашої історії постають для нас у новому світлі.

Саме внаслідок поставленої проблеми або виклику з боку іншої думки, християнства, було здійснене ліберальне відокремлення влади в цілому від думки в цілому. Невже світ чекав приходу християнства, щоб, протиставивши себе йому чи деяким його наслідкам, прийти, нарешті, до свого природного стану? Чи принаймні до свого раціонального стану, оскільки неможливо назвати “природним” те, що є результатом конфлікту чи протиріччя? І, можливо,

цілком вірогідним буде припущення, що засоби, знайдені та вжиті для вирішення вихідної проблеми, і які набули форми політичного режиму, нашого політичного режиму, усе ще несуть відбиток ситуації, яка покликала їх до життя, і що вони у свою чергу стають досить сумнівними, коли вихідну проблему вирішено, і більшість цим рішенням “задоволена”. Вдумливі дослідники вказують на “невизначеність” нашого політичного устрою – чи означає це, що в наших режимах закладена притаманна свободі невідповідність між владою, знанням і правом, в такому разі, напевне, він відкриває парадокс града, який, щоб відмежуватися від влади християнства, від влади певної точки зору, дає обітницю назавжди позбавити владу будь-яких переконань, а переконання – будь-якої влади?

Я спробував розглянути ці складні питання настільки, наскільки мені дозволяли мої можливості. Тобто я не намагався сягнути рівня видатних дослідників, які вже вичерпно висвітлили ці питання: я дозволив собі “піти у розвідку” між таборами регулярних військ, із надією чи ілюзією, що швидкість пересування врятує мене від сили їхніх заперечень, не притлумлюючи світла їх ідей.

---

\* Я глибоко вдячний Франсуа Фюре та П'єру Розанвайфону за запрошення викласти моє тлумачення інтелектуальної історії лібералізму на семінарі Фундації святого Симона (Fondation Saint-Simon), що проводився з листопада 1985 по лютий 1986. Я також дякую учасникам цього семінару за доброзичливість та уважність, з якими вони слухали мої лекції. Я розглядав деякі аспекти цієї інтерпретації під час семінару в Колеж де Франс, яким керував Емануель Ле Руа Ладюрі.

## РОЗДІЛ I

### ЄВРОПА Й ТЕОЛОГО- ПОЛІТИЧНА ПРОБЛЕМА

Але як почати? Звідки починати? Період, що передує запровадженню ліберальних режимів, традиційно називається Старим Режимом – ця назва має ретроспективний або негативний відтінок, їй мусить протистояти якийсь інше, позитивне або проспективне позначення. Його ще визначають як еру “абсолютних” чи “національних” монархій. Із національними монархіями пов’язується поняття *суверенітету*, яке й дає право трактувати їх таким чином. Слід зазначити, що подібна суверенність, яка переважає в Європі, стала докорінно новим поняттям в історії. Аби зрозуміти її, слід зрозуміти той світ, де вона виникла, для того, щоб облаштувати його по-новому. Коротше кажучи, з деяким побоюванням, нам слід подивитися на європейську історію – точніше на *проблему* європейської історії, починаючи із падіння Західної Римської імперії.

Які ж політичні форми були в людському розпорядженні після цього падіння? “У розпорядженні” зовсім не означає, що ці форми існували як такі, що були запроваджені, – навпаки – цей період був епохою загального розпаду, але ці форми були наявні в людській свідомості, як значущі прояви політичної можливості, а в деяких випадках, як бажані.

Ясно, що першою формою була імперія, яка зазнала краху на Заході й вистояла на Сході. Навіть не будемо говорити про те, наскільки ідея імперії володарювала думками людей, навіть через багато років після падіння імперії Римської: кожний король

намагався бути "імператором у своєму королівстві", а Свята Римська німецька імперія офіційно припинила своє існування лише у 1806 році. Як про неї мріяли два Наполеони, як плакав її Бісмарк, як марили нею у Третньому Рейху, та й досі декому не дає спати думка про "Світову Державу"! Яким же змістом наповнена ідея імперії? Це об'єднання всього відомого світу, *orbis terrarum*, під єдиною владою. Ідея імперії зовсім не посилається на завойовницькі зазіхання, пов'язані з певними особами, такими як Александр Македонський, Цезар, Карл Великий або Наполеон, вона відповідає єдності людей, кореспондується з універсальністю людської природи, що бажає знати та визнавати себе під єдиною владою. Це і є *натуральна*, або природна політична ідея.

*Місто* є іншою великою значущою моделлю. Перш за все тому, що місто потенціально представляє себе, починаючи з того моменту, коли є достатня кількість людей, зосереджених на одній локальній території. А ще тому, що, так само як імперія, подібний тип політичної організації користується великим авторитетом, він ніби несе на собі відбиток слави давньоримської республіки (а при посередництві Риму, слави міст Давньої Греції, перш за все Атен і Спарти). Подібний престиж, подібний авторитет тривалий час залишатиметься помітним у Європі, де окремі міста сягнуть високого рівня політичної могутності, економічного та інтелектуального розквіту: як приклад можна навести ганзейські міста, Венецію або Флоренцію. Нарешті, після тріумфу монархій, цей авторитет міст відновлюється знову, аби плекати надію на нове утвердження громадського життя, "свободи", але тепер уже в національних рамках, що глибоко змінює значення первинної ідеї. Якою ж тоді є "ідея міста"? Це ідея громадського простору, де люди, громадяни обмірковують і вирішують усе, що стосується їхніх "спільних справ". Це ідея ремісництва, магістерства, що тісно пов'язуються з умовами людського існу-

вання. Подібна політична ідея є у найвищому ступені природною, *натуральною*.

Однак фактом європейської історії є те, що ані місто, ані імперія, ані поєднання того й того не надали тієї форми, якій Європа віддала б перевагу у встановленні своєї політичної організації: було винайдено монархію<sup>1</sup>.

Третьою формою, якщо хочете, третьою “моделлю” є *Церква*. Безумовно, Церкву неможливо розглядати в тому ж плані, що й імперію або місто. Мета її буття полягає не в тому, щоб організувати суспільне та політичне життя людей. Але самим своїм існуванням і за власним покликанням вона має висувати перед європейськими народами питання колосальної політичної ваги. Ось що в цьому зв'язку необхідно підкреслити: політичний розвиток Європи стає зрозумілим лише тоді, коли розглядати його, як історію відповідей на запитання, поставлені Церквою – людським об'єднанням зовсім нового роду, – кожна відповідь у свою чергу ставить нові запитання, закликаючи знаходити нові й нові відповіді. Ключем європейського розвитку є те, що, говорячи вченою мовою, називають *теолого-політичною проблемою*.

Церква висунула перед європейськими народами дві проблеми – першу – кон'юнктурну, другу – структурну. Кон'юнктурна проблема є сьогодні добре відомою: у період послідовних розпадів під час інвазії варварів, Церква мала прийняти на себе громадські та політичні функції, яких не виконувала цивільна влада, надто слабка або взагалі відсутня. Таким чином виник “протиприродний” сплав громадських або мирських і суто релігійних функцій. Структурна проблема теж є добре відомою, проте вона є настільки важливою, що її слід сформулювати окремо.

Визначення, яке дає Церква щодо себе самої, уже містить “протириччя”. З одного боку, добро, що вона несе, – спасіння – не є належністю цього світу. “Цей світ”, як такий, що є світом “Кесаря” її не цікавить. З

іншого боку, самим Богом та Його Сином вона поставлена для того, аби вести людину до спасіння, до якого вона, милістю Божою, є єдиним провідником. Таким чином вона “має право”, а радше “має обов’язок”, наглядати за всім, що може становити небезпеку для цього спасіння. Однак, усі людські вчинки, що постають перед альтернативою добра та зла – за винятком учинків, які “не важливі”, визначення яких врешті стане суттєвим моментом дуже важливих теологічних та політичних дебатів, зокрема в епоху Реформації – Церква має “право нагляду” за абсолютно всіма вчинками людини. А серед цих вчинків найважливішими і, таким чином, найвагомішими є ті, що здійснюють правителі. Отже, Церква повинна, виправдовуючи своє існування, найуважнішим чином стежити за тим, аби правителі не наказували своїм підлеглим здійснювати вчинки, що можуть становити небезпеку для спасіння, і навіть за тим, аби вони не залишали їм “свободи” для їхнього здійснення. Отже, Церква має поводитися так – за логікою, а не за кон’юнктурою – щоб вимагати своєї верховної влади, *plenitudo potestatis*. Визначення цього *potestas* може значною мірою варіюватися, залежно від того, чи будуть його розглядати “прямим” або “непрямим” – *directa* або *indirecta*, хоча політичний вплив цієї вимоги залишався однаковим. Ця вимога найвищим чином виявляє себе в період григоріанської реформи наприкінці XI століття. В цю епоху Християнська Церква розглядалася, як єдина істинна *respublica*.

Можна резюмувати дивне “протиріччя”, що міститься в доктрині Католицької Церкви, таки чином: вона залишає людей вільними для самоорганізування в мирському житті й *водночас* намагається підпорядкувати їх “теократії”. А *також* вона спричиняє нове велике релігійне протиріччя та нечуване визволення або емансипацію людей од світського життя – на відміну від юдаїзму та ісламу, вона не дає



закону, що має позитивно керувати всіма вчинками людини в місті.

Можна подумати, що подібний виклад є надто хитрим, адже, незалежно від владних основ, насправді середньовічна Церква дотримувалася теократії й зовсім не прагнула до визволення світського та громадського простору. Можна заперечувати. Однак слід враховувати не лише те, що було безпосередньо зроблено Церквою, а ще й те, що вона могла або не могла зробити, аби її доктрина не містила в собі того “протириччя”, якого ми щойно торкнулися. Церква вимагала права здійснювати свій контроль за всіма політичними режимами: монархіями, містами чи імперіями. Це добре видно саме з того, що вона не бажала встановлення якогось особливого політичного режиму. Таким чином, хоч би в який час світський народ збирав свої розпорощені сили в одне ціле, він перш за все шукав можливості встановлення такої політичної влади, яка б могла якомога краще опиратися зазіханням Церкви. Інакше кажучи, боротьба проти теократичних зазіхань Церкви стала можливою і, в якомусь розумінні, дозволеною завдяки течії, яка проголосила вільною сферу “Кесаря”.

То ж на яких політичних засадах світський люд організувався, аби протистояти зазіханням Церкви? Щоб відповісти на це запитання, розглянемо, які засоби мали у своєму розпорядженні дві політичні форми, про які щойно йшлося.

Спочатку торкнемося міста. Міська організація була досить потужною в багатьох регіонах Європи аж до XVI століття (Північна Італія, Фландрія, Північна Німеччина). Історичні причини цього факту нас тут не цікавлять. Дивує насамперед те, що ця політична форма, якій ми завдячуємо стількома шедеврами літератури та мистецтва, була надто слабкою, аби розповсюдитися чи хоча б тривати довше. Це впливає насамперед із власної нестабільності подібної форми політичної організації: громадянські війни

між окремими угрупованнями призводили до паралізування й навіть до самознищення міста, про що красномовно свідчать хроніки грецьких та римських міст. До цих “природних” причин додаються причини, пов’язані із присутністю та впливом Церкви. Зробимо щодо цього дві ремарки, що, здається, перебувають у протиріччі одна з одною. З одного боку, міста є слабкими по відношенню до Церкви; їм важко займати чільне місце в цьому змаганні. З іншого ж боку, міста є недружніми по відношенню до неї, або, навпаки, Церква ніколи їх не любила.

Міста є “ідеологічно” слабкими: вони є “роз’єднаніми”, виступаючи проти двох “універсалій”, Імперії та Церкви. Кожне угруповання всередині міста намагається спиратися на одну із цих універсалій – Гвельфи та Джібеліни у Флоренції, – а також, звичайно, мати підтримку тієї чи тієї іноземної монархії.

Водночас у містах буває вкрай інтенсивне політичне життя: інтереси та пристрасті людей тут, ясна річ, стосуються справ цього світу. Місто, таким чином, схиляється до запровадження замкненого та обмеженого ладу, непідвладного впливу Церкви. Насамкінець природний стан людей утверджує їхню свободу, їхню незалежність. Монархія щодо цих трьох пунктів представлятиме цілковиту протилежність.

У структурному відношенні таке місто є надто недружнім до зазіхань Церкви. Водночас воно було дуже слабким, аби запровадити таку політичну форму правління, яка в епоху домінування Церкви була б здатною переможно утвердитись проти неї, висунувши свої законні права проти певних її вимог.

Подібні зауваження стають зрозумілими особливо тоді, коли розглядаєш історію італійських міст, зокрема Флоренції. Щоправда, тут можна посперечатися, говорячи про те, що в Італії була наявна нетипова ситуація, оскільки папа тут був також і світським князем. Насправді ж, навіть в Італії, сили Церкви були в основному силами духовними: папа

ніколи не міг вести війну сам, в часи найбільшого авторитету папства він не міг належним чином утримувати свою владу навіть у Римі; як зазначають історики, напередодні епохи Реформації папа мав більший вплив в Англії та Німеччині, аніж в Італії.

В будь-якому разі така ситуація в італійських містах мала важливі наслідки для всієї європейської історії. Сплав структурної ворожості та слабкості, притаманний стосункам міста із Церквою, великою мірою висвітлює те, що італійські міста всупереч усьому створили першу, воістину “мирську”, цивілізацію у християнському світі. Перші незаперечні літературні свідчення незалежності та шляхетності цього “мирського” світу з’явилися саме в Італії: згадаймо хоча б Данте, Марсилія Падуанського, Бокаччо. Ця “флорентійська” традиція буде прийнята й радикальним чином трансформована, аби стати дієвим засобом для нового наступу на Церкву, а здійснюватиме цей наступ великий ворог усього християнського Макіавеллі.

Щодо імперії я обмежуся лише одним-єдиним словом. Її досягнення, які базуються на авторитеті ідеї імперії, видаються ще скромнішими порівняно зі здобутками міста. І річ тут зовсім не у відсутності геніїв – досить згадати таких імператорів як Карл Великий або Фрідріх II Хогенштауфен. Крім складності, притаманної імперському поширенню на європейському просторі, подрібненому географічно, етнічно та політично, слід зважити на основну духовну реальність: місце імперії – її світ – уже зайняла, у деякому розумінні перекупила, Церква. Тут мені відразу ж можуть заперечити: Східна імперія, заснована Константинополем, існувала в доволі органічному союзі із християнством. Але цей союз був можливим саме в Константинополі, вдалині від променистого центру християнської присутності, тобто далеко від папи. Жозеф де Местр, у якого завжди слід шукати поради при розмовах на подібну

тому, твердить: якщо імперія перемістилася до Константинополя, то відбулося це завдяки інстинктивному духовному рухові: Константин відчув, що "одна огорожа не може оточувати імператора й Понтифіка". Він поступився Римом на користь папи<sup>2</sup>.

Отже, європейська політична проблема полягає в тому, що нерелігійне, мирське, світське суспільство має організуватися у формі, яка не буде ані містом, ані імперією, у формі, менш окремії, ніж місто, і менш "загальній", ніж імперія, або таким чином, щоб його універсальність відрізнялася від універсальності імперії. Відомо, що такою політичною формою стане "абсолютна" або "національна" монархія. Перш ніж спробувати описати духовні та політичні зміни, які зумовили її виникнення, я хотів би коротко торкнутися того, чому подібна форма організації є структурно вищою порівняно з містом чи імперією, і спроможна протистояти зазіханням Церкви.

На відміну від міста, король (так само, як і імператор) володітиме "святим правом" (обумовленим пауліністською аксіомою: "Усяка влада – від Бога", що відсутнє в містах, оскільки міське управління, спираючись на більшість, не є символом Божим чи Божим намісником: не є одним-єдиним<sup>3</sup>); але, на відміну від імператора, король, у принципі, не зазіхає на всесвітню монархію, що обмежує масштаб його конфлікту із усезагальністю Церкви. Крім того, політичне життя у королівстві не таке інтенсивне, ніж у містах, що дозволяє людям вільніше присвячувати себе справам іншого світу. І нарешті, природним станом підданих монарха є покірність: що притаманніше Церкві. За цими трьома ознаками, монархія більшою мірою, ніж місто, відповідає Церкві. Водночас, парадоксальним чином, разом з утвердженням "божественного права", мирський світ людей, чийм володарем є король, стає абсолютно незалежним від Церкви: адже король безпосередньо залежить від Бога. Практичним наслідком цього є те,

що королі намагатимуться поставити себе на чолі також і церковної організації своїх королівств.

Історичним надбанням монархії у християнському світі є почасти той факт, що ця форма політичного правління дозволяє широку присутність Церкви і, водночас, володіє засобом величезної могутності – божественним правом короля, – аби гарантувати свою політичну незалежність від Церкви.

Європейська монархія має таким чином дві складові частини: перша складова є “статичною”, яку можна тлумачити як союз Трону й Вівтаря; король – це добрий християнин і син, підлеглий Церкві; тут відбувається обмін люб’язностями, Церква визнає короля милістю Божою й заповідає усім віруючим коритися його владі; друга складова є “динамічною”: король намагається утвердити політичну незалежність стосовно Церкви, а отже, вимагати навіть релігійної суверенності у своєму королівстві (призначення єпископів, контроль над релігійними розпорядженнями, навіть – у крайніх випадках, як це трапилося в Англії, – участі в дефініції догматичного змісту релігії). Тоді як в епоху середньовіччя політичні органи підпорядковувалися владі Церкви, кожна монархія, прямуючи до абсолютизму, намагалася підпорядкувати собі Церкву в межах своїх володінь: королівство, таким чином, прагне бути вищим політичним органом у суспільстві. І коли цю вищість буде встановлено остаточно, королівство стане “нацією”, а її “представники” зобов’яжуть духовенство підпорядковуватися “громадянській конституції”, що означатиме цілковиту підлеглість Церкви політичним органам.

Таким чином, монархія постає не стільки як режим, а скоріше, як *процес*. Цим пояснюється, що великі історичні теорії, що з’явилися у XIX столітті, охоче позбавляють її будь-якої непорушності, аби перетворити цей процес на звичайнісінький інструмент, призначений для того, щоб викинути монархію на смітник, як тільки вона здійснить усе, що від неї

очікувала "історія", звільняючи місце для марксизму, що у свою чергу є інструментом переходу від "феодалізму" до "капіталізму"; для Гізо, який говорив про "національну" уніфікацію та "цивілізацію"; для Токвіля (інструмент переходу від "аристократії" до "демократії"). Ці тлумачення мають неабияку цінність, але всі вони намагаються надати наукового змісту передчуттям: саме монархія пов'язала "історію", "сучасну" історію Європи, спрямовану історію, що представляє "сутність", "нездоланність". Саме монархія порушила в Європі, і тільки в Європі, "природний" ритм політики, ритм політичної історії.

Цей "природний" ритм політичних режимів у загальних рисах можна описати так: у зовнішній політиці – територіальна експансія тривала доти, доки не зайшла надто далеко, не призвела до поразки та до зникнення цього політичного устрою з історичної арени; у внутрішній політиці – це консервативність, що призвела до застою того ж таки режиму, або тієї ж традиції, це переміщення, які зазвичай називають "циклічними", між формами політичного ладу, що мають сталі й задалегідь визначені основні риси: аристократія, демократія, анархія, деспотизм, монархія. Отже, європейська монархія дала поштовх політичному рухові, що призвів до нескінченної низки аж ніяк не циклічних перетворень у внутрішньому устрої держав, нескінченно продуктивних трансформацій нових політичних і соціальних форм. Монархія спричинила рух Історії, і ми ще й досі переживаємо цей первинний поштовх.

У чому ж полягає ця неповторна самотність, цей незрівнянний динамізм європейської монархії? Цій монархії вдалося зафіксувати постійний компроміс між сакральним релігійним та сакральним громадським, король став основою цілої сакральної системи. Однак, усупереч усім показним релігійним атрибутам, усупереч усьому святому, незважаючи на божественне право й на пергаментні грамоти,

король так ніколи й не зміг стати в Європі основою системи сакрального, як це було на Сході. На Сході цар або імператор, навіть тоді, коли він вдавався до найшаленіших завойовницьких походів, залишався великим консерватором по відношенню до внутрішнього свого суспільства та до своєї первинної цивілізації. Така пасивно велична (або велично пасивна) роль була неможливою для нього на Заході: тут король мав *діяти*, і мав впливати на *своє* суспільство. На чому ж базувалися ці дії?

Тією мірою, якою король не може встановлювати або стримувати сакральне, що є найважливішим, мається на увазі суто християнське сакральне (постать Царя-Христа, наприклад, з очевидних причин<sup>5</sup>, не змогла реалізувати та ствердити себе протягом тривалого часу), він змушений буде природним чином прийняти на себе повноваження намагань утворити таку політичну владу, яка була б цілковито відмінною від Церкви і яка була б загально *єдиною*; він зможе утворити мирське місто, *civitas hominum*; він зробить цю владу *неподільною*, оскільки й король *єдиний*. Наполягаю на своїй точці зору: в принципі Церква дає людині можливість організувати місто, як цій людині завгодно. Проте, за своїм положенням, саме король, і тільки король, здатен брати на себе й ефективно виконувати подібну роль.

Отже, я дуже схематично окреслив вихідний пейзаж, первинну проблему історії Європи, ознайомившись із якою, починаєш розуміти її подальший політичний розвиток. Я представив цю проблему майже в математичній символіці: дано характерні особливості Католицької Церкви, потрібно знайти таку політичну форму X, яка б дозволила забезпечити незалежність мирського світу. Місто та імперія для цього не годяться, залишається монархія. Ясна річ, можна було б говорити інакше, використовуючи переваги ретроспективного підходу, адже упродовж багатьох років ця проблема залишалася головною

для багатьох європейських народів. А формулюючи її таким чином, ми не допускаємо жодного специфічного тлумачення ані самого змісту християнства, ні навіть політичного стану людини. Ліпше розставимо дійові особи історії на свої місця та спробуємо забути про все, що ми знаємо, або думаємо, що знаємо, про нашу історію: в подальшому спробуємо уникнути використання концептів, що з'явилися на світ після політичної поразки Церкви у великій боротьбі, що нас так цікавить, зокрема після секуляризації. Ми впевнені, що поняття, які дозволять думати й використовувати сучасну політику, поняття, завдячуючи яким, ми вважаємо себе сучасними людьми, народилися в цій полеміці і, можливо, навіть впливають із подібної полемічної ситуації. Тепер нам потрібно лише спробувати точніше зрозуміти той дух, в якому ці поняття були винайдені, вдихнути повітря, в якому вони зароджувалися.

---

<sup>1</sup> "Монархії варварів" не відіграли в цьому якоїсь важливої ролі. Позбавлені проявів інтелекту, маючи невиразні інституції, – тут скоріше треба говорити про традиції, – їхня роль полягала тільки в тому, що вони влили незламний дух особистої свободи в тодішню європейську мораль.

<sup>2</sup> *Du Pape*, II, 6 (Lyon, 1819).

<sup>3</sup> Пауліністська аксіома, як така, захищає владу магістратів так само добре, як і владу короля; проте у місті влада є рухливою, вона розподіляється між багатьма й часто тимчасово обраними особами: тут влада не зосереджується в руках однієї людини. В ній важко побачити відбиток божественної незмінності та неповторності.

<sup>4</sup> Гізо, на відміну від Токвіля та Маркса, все ж таки намагався надати монархії, окрім її "історичної функції", "природного" наповнення: "Вона бере свій початок у вірі в єдність, яку незмінність верховного права, що криється в глибинах людської свідомості." Див. *De la souverainete y Histoire de la civilisation en Europe* ("Про суверенітет", у книзі "Історія європейської цивілізації", Hachette, Pluriel, 1985, pp.336–341.

<sup>5</sup> Назва *vicarius Christi*, що спочатку поділялася з царем або імператором, стане суто папською належністю, або принаймні належністю священників, тим більше, що Церква поширювала значення власної дефініції. Див. Е.Н. Kantorowicz, *The Kings Two Bodies*, ch.III, IV, зокрема стор.87–93 (Princeton University Press, 1957).



## РОЗДІЛ 2

### МАКІАВЕЛЛІ ТА ПЛІДНІСТЬ ЗЛА

Io non posso ritrar di tutti a pieno  
pero che si mi cassia il lungo tema,  
che molte volte al fatto il dir vien meno.

*Inferno*, IV, 145–147.

Пригадаймо, з чого розпочиналася наша оповідь: у Європі панує бажання спасіння, християнського спасіння. Ясна річ, що подібного впливу позбутися не так уже й просто, позаяк таке бажання не стільки насаджується внутрішніми владними інституціями, скільки, перш за все, є переконаністю душі. Звичайно, можна було б і запротестувати, повстати проти тієї величезної влади, що посилається на Ісуса Христа, але ж як повставати проти того, що ледь розумієш, як збагнути оті права мирської “природи”, які бажаєш протиставити Церкві? Сьогодні це має простий вигляд, бо, зрештою, переможне повстання проти впливу Церкви таки відбулося. Але який незбагнений вигляд воно мало у XIII або XV століттях!

Перша велика спроба визволення природи, передовсім політичної природи людини, щоб утвердити неабияке її значення, відбулася в Італії близько 1300 року. Саме в цей період наново відкриваються та посідають значне місце в людській свідомості твори Арістотеля, перекладені на латину з грецької. Ці переклади стають подією величезної інтелектуальної та політичної ваги. А до того часу антична філософська думка була відома у світі західного християнства лише з уривків, що зберігали в пам’яті Отці Церкви, зокрема святий Августин, за їхніми

алюзіями чи коментарями; вони могли погоджуватися з нею, або критикувати її, маючи на меті свій, малозрозумілий зиск. Із цього ж моменту вона сама могла промовляти власними словами, принаймні промовляти до людей так, як її було перекладено – часом ці переклади були задовільними, а іноді справді чудовими та відповідними. Це означало, що природна, або мирська, або світська громада потенційно може бути звільненою від християнських категорій, вона, нарешті, матиме можливість віднайти та утвердити своє власне положення, збільшити свою питому вагу. Безроздільне інтелектуальне панування Церкви скінчилося. Саме в цей час в Італії – через причини, про які ми вже говорили, – протистояння політичній владі папства віднайде свої перші класичні вирази у творах Данте<sup>1</sup> й Марсилія Падуанського<sup>2</sup>. Саме тут і саме в цей час європейська філософська думка перебуває в гармонії з політичною ситуацією.

Проте, відразу потрібно додати, що це перше зусилля не мало продовження і що європейський політичний розвиток не здійснювався на принципах, запропонованих Данте чи Марсилієм. Цьому існує пояснення, як нам видається, кон'юнктурного характеру: Данте й Марсилій поєднували свої політичні надії із відродженням імперії. Ми вже знаємо, що подібний устрій не був життєздатним. Але існує також глибинна інтелектуальна причина цієї невдачі Данте та Марсилія: їхній аристотелізм, завдяки якому вони змогли утвердити міцне положення, вагу та шляхетність природного світу і, перш за все, світу політичного, не міг гарантувати його незалежності перед владними зазіханнями Церкви. Чому?

І тут перед нами знову постає проблема, якщо так можна сказати, офіційного плану. Чому звільнення мирського світу з-під влади Церкви не здійснилося, – а, радше, мало продовження після такого вдалого

початку – на засадах наново відкритої класичної філософії? Чому політичний стан “сучасності” продовжила та розширила тільки епоха Відродження? Чому з Арістотелем та Цицероном порвали так же швидко, як і з Церквою?

Принципи класичної античності насправді не дозволяли досягти незалежності мирського світу відносно влади Церкви. Арістотель тлумачить людське життя, застосовуючи терміни “цінності” та “цілі”, “ієрархізовані” цінності та цілі. Отже, його вчення дозволяло Данте або Марсилію витонченим чином описувати структуру мирського буття, показувати його блага та переваги. Але, водночас, представляючи людське життя, як таке, що визначається ієрархією благ та цілей, це вчення було вразливим, головним чином – вразливим до вимог, так би мовити, християнських обітниць: цінність, що несе Церква є значно більшою, ціль, яку вона вказує, є значно вищою, ніж блага або цілі природи. А отже, філософія Арістотеля могла прислужитися зазіханням Церкви на земне володарювання так само, як вона служила вимогам мирського світу, направленим проти Церкви.

Відомо, що найбільшим послідовником Арістотеля був учений і церковний святий Тома Аквінський. Тома вважає, що філософія Арістотеля має у собі все, що є доступним природному розуму. Християнське одкровення додає до цих природних істин інші істини, вищі, проте вони не заперечують перших: “Благодать доповнює природу, але не руйнує її<sup>3</sup>”.

Як бачимо, філософія Арістотеля могла використовуватися для двох протилежних потреб: для протистояння Церкві і, водночас, для підсилення її позиції. Цього достатньо, аби зрозуміти, що вона не могла стати основою для нового політичного визначення стосунків між світським містом та Церквою. Зброя виявилась надто важкою, цілком природно, що вона випала з рук того, хто замірявся використати її

проти свого супротивника. Саме Церква змогла остаточно утримати в руках цю зброю, увічнивши Тому Аквінського, як свого Вченого та Діяча. Але томістична доктрина не дозволяла відповісти на термінове політичне питання: приймаючи те, що природа має своє власне благо, а благодать – своє, безумовно вище, але таке, що не суперечить природі, приймаючи те, що людина має дві – нерівні з точки зору цінності, але однаково легітимні сутності – природну та надприродну, кому ж я маю коритися *bic et nunc*, коли влада релігійна та влада мирська дають мені несумісні накази? Церква, навчена Томою Аквінським, відповідала так: потрібно радитися із розважливістю, над якою височіє віра. Така відповідь аж ніяк не могла задовольнити тих, хто бажав чітко та беззаперечно визначати незалежність природного або мирського світу. Арістотель, незалежно від того, хто тлумачив його вчення – Тома, Данте чи Марсилій – не давав змоги вирішити *нашу* теолого-політичну проблему.

Цю проблему було вирішено, втім, не знаю, чи було її вирішено остаточно, принаймні її було чітко сформульовано через двісті років після Данте й Марсилія. Це відбулося також в Італії. І зробив це Макіавеллі. Як я уже говорив, саме в епоху Данте й Марсилія європейська політична думка входить у гармонію із політичною ситуацією. Треба сказати, що разом із Макіавеллі політична думка стає невід'ємною складовою політичної ситуації. Тепер неможливо зрозуміти політичну історію, попередньо не усвідомлюючи того, що великим історичним зрушенням передувала політична думка.

Раніше, навіть тоді, коли вважали, що правильність політичної думки Арістотеля є універсальною (як ми бачимо у випадку Данте й Марсилія), потрібно було визнавати, що ця думка була породженням політичного досвіду, який докорінним чином відрізнявся від тогочасної ситуації: грецькому місту, на відміну від

міста італійського, були невідомі політичні зазіхання всесвітньої Церкви. Таким чином треба було водночас утверджувати універсальну правильність цієї думки й так само вносити в неї численні корективи. Ми вже зазначили найсуттєвіші із цих модифікацій: аристотелізм Марсілія та (ще в більшій мірі) аристотелізм Данте приводить аргументи на користь імперії, такої форми політичного правління, яку сам Арістотель вважав значно нижчою та варварською порівняно з містом. Із появою Макіавеллі саме цей “сучасний досвід” – у своїй присвяті до “Князя”<sup>4</sup> він говорить про свій *“lunga esperienza delle cose moderne”* – знаходить свій власний вираз, чи, радше, таке тлумачення, яке стає орієнтиром для європейської свідомості, а отже, і для європейської політичної історії аж до сьогодення.

Це твердження може тільки викликати недовіру: чи не є сваволею, навіть екстравагантністю, давати таку владу людині? Лише повний виклад розвитку філософської думки та сучасної політики у післямакіавеллівські часи міг би довести, що Макіавеллі справді належить роль засновника. Але відразу потрібно уточнити, що тут зовсім не йдеться про якусь “надлюдську” владу людини. Тлумачення сучасного досвіду Макіавеллі прекрасно висвітлило лише деякі його основні аспекти. Оскільки це тлумачення служило широко розповсюдженому планові – докорінно дискредитувати політичні зазіхання Церкви – безліч людей, що підживлювали такий намір, постійно користуватимуться цим тлумаченням у своїх думках та вчинках. Базуючись саме на такому тлумаченні, вони трансформуватимуть політичний світ: зі звичайного тлумачення, із суто “теоретичної” точки зору, воно перетвориться на частину “реального” життя. З ним муситимуть рахуватися навіть ті, хто не поділяв первинного задуму.

Ми не будемо детально аналізувати думку Макіавеллі, перш за все тому, що це не є головною темою

даного есе, а ще тому, що думка Макіавеллі є надто гострою та непокірною, аби її представляти стисло. Я зупиню свій вибір в основному на тій ідеї, яка кожного, хто серйозно не читав, або навіть зовсім не читав його творів, робить причетним до Макіавеллі; я торкнуся тільки поверхневого шару його надбання, оскільки саме через цей шар Макіавеллі впливає на свідомість людей, адже в автора подібного рівня, сама “поверхневість”, так би мовити, має глибину<sup>5</sup>.

Макіавеллі – флорентієць. Його “досвід сучасних справ” є досвідом політичного життя міста. Ми бачили, що місто було водночас почасти недружнім по відношенню до Церкви, почасти надто вразливим з її боку. Подібна ситуація ворожості не могла природним чином здійснити план вигнання релігії з міста, чи зробити місто абсолютно закритим для впливу релігії. Деякі історики вважають, що Макіавеллі й ті, хто наслідував або продовжував його справу, не були ворогами релігії, ворожо вони ставилися лише до проявів її продажності. Але сама можливість ставати під захист розбещеності та продажності релігії – вимагає позбутися будь-якого впливу – “доброго” чи “поганого” – релігії на громадське життя.

Що знаємо ми про Макіавеллі, коли ми нічого про нього не знаємо? Нам відомо, що він учив “чинити зло”: як захопити та утримати владу хитрістю та силою, як вдалим чином інтригувати. Він учив, що не слід погрожувати своєму ворогові, не слід кривдити його, але коли вже можна його вбити, то ліпше зробити саме так. Ми, люди сучасного світу, що любимо абстрактні слова, які можна тлумачити як завгодно широко, охоче говоримо про “реалізм” Макіавеллі. І це правда, що у політичній “реальності” є вбивства, інтриги, державні перевороти; однак існують також періоди та політичні режими, де немає ані убивств, ані інтриг, ані державних переворотів. Відсутність, якщо можна так мовити, подібних

проявів зла також є “реальністю”. Говорити про “реалізм” Макіавеллі, означає таким чином – приймати точку зору Макіавеллі: “зло” у політичному плані є показовішим, суттєвішим, “реальнішим”, ніж “добро”.

Так, є багато зла, багато проявів насильства, сваволі, жорстокості, зокрема відтоді, як існують міста, або відтоді, як почали змінюватися політичні режими. І зовсім не Макіавеллі навчив людей злу. Вони завжди знали про зло: хіба можна заперечувати те, що є очевидним? Однак правдою є і те, що найавторитетніші автори політичних робіт не звертали на це уваги: у справі політики вони перш за все бачили блага, які ця політика має спричинити. Я вже наводив точку зору Арістотеля. Для нього оцінювати місто щодо його перспектив – означає розглянути його, як кінцеву форму людського співіснування: місто є єдиними рамками, в яких людина може виявляти свою природу розумної тварини, виявляти свої громадянські та моральні здібності, що дозволяють їй показати свою велич. Вона прекрасно знає, що політичне життя має свої вади, свої революції, зміни режимів, які часто супроводжуються насильством, – цьому він присвячує п'яту книгу “Політики”, – але, зосереджуючи увагу людей на цих феноменах, Арістотель примушує їх не помічати власної людської смерті й кінця міста.

Макіавеллі – навпаки – схиляє нас зосередити свою увагу виключно, або майже виключно, на цих феноменах: він прагне примусити нас втратити нашу “цноту”, причому закликає нас розпрощатися з нею; після читання його творів ми вже не зможемо протистояти бажанню вигукнути з приємним почуттям вищості: “наша колишня цнота” – “наша давня дурість”. Макіавеллі є першим із письменників сумніву.

Тепер охоче говорять, або ще зовсім недавно охоче говорили, про Маркса, Ніцше та Фрейда, як про тріаду “письменників сумніву”. Втім подібна

характеристика базується на тому, що ці три автори намагаються примусити нас сумніватися в наших найкращих намірах. Проте, саме Макіавеллі був першим, хто зробив сумнів стратегічною точкою життя людей: їхнього співіснування, їхнього політичного життя. Не викликає сумніву те, що відтоді цей сумнів нас уже не полишав. Послухаємо, який же вигляд має душа, яка хворіє на сумнів:

“І таке моральне знесилення, така неміч стійких вражень помітна не лише в сердечних стосунках: усе залежить від самої природи. Вірність любовних почуттів є такою ж силою, як віра в Бога, як прагнення свободи. Однак ми уже не маємо ніякої сили. Ми більше не вміємо ані кохати, ані вірити, ані бажати. Кожен сумнівається в істині того, про що він говорить, сміється над тим, на чому сам наполягає, і переслідує те, що відчуває сам<sup>6</sup>”.

Вочевидь, що однією з найукоріненіших рис сучасної душі є сумнів щодо добра, посмішка зверхності та намагання висміяти, пристрасть – чи не єдина пристрасть – бути розумним. Щоб зрозуміти зв'язок та розвиток сучасної політики, потрібно спершу збагнути зміну в тому, що слід називати – з неабияким пафосом – *статутом добра*.

Яким же чином Макіавеллі намагається переконати нас у центральному або “суттєвому” місці зла в політиці? Переважним чином він вивчає те, що називають “екстремальними ситуаціями”: заснування міст, зміни режиму, заколоти. Аби протиставити Макіавеллі Арістотелю, ми говоритимемо, що він описує політичне життя у перспективі його початків або витоків – часто насильницьких та несправедливих, – але також у перспективі його кінечності. Він не відкидає того, що за звичайних обставин громадське життя може бути доволі мирним, що в ньому може певною мірою панувати те, що люди зазвичай називають справедливістю. Просто він підказує нам у тисячу різних способів, що така “звичайна” мораль-



ність утримується – або обумовлюється – “надзвичайними” проявами аморальності. “Добро” трапляється й підтримується лише через “зло”. Макіавеллі не відкидає того, що існує відмінність між добром та злом, навпаки – він її зберігає, і він має її зберігати, коли бажає довести свою основоположну та скандальну теорему: “добро” базується на “злі”.

Ми моментально можемо збагнути наслідки цієї точки зору щодо визначення міста та його стосунків із релігією. Тепер місто стає штучним, побудованим за допомогою засобів сили, острівцем. Воно не є відкритим ні для чого, що лежить поза його межами; його цікавить лише те, що стосується його самого. Тобто безглуздим і необережним стає бажання “покращити” або “удосконалити” “добро” міста, за рахунок іншого, “вищого” добра, яке мала б внести в міське буття релігія. Подібний внесок міг би тільки дезорганізувати “природне” функціонування міста. Покажемо це на прикладі. Християнство виробило деяке пом’якшення звичаїв. Політичним наслідком чого є те, що, беручи місто після облоги, чоловіків, як правило, більше не знищують, а жінок і дітей не забирають у рабство. Нерозсудливий радіє із цього приводу, але Макіавеллі показує йому, що відтоді загубилося й ототожнення громадянина у своєму місті, тобто його інстинкт самозбереження в інстинкті самозбереження міста: фатальним чином послаблюються всі пружини суспільного життя та суспільна мораль. Суспільне добро може вершитися лише високою владою сили та остраху.

Наполягати на умовному рефлексі насильства в місті – те ж саме, що показувати прояви політичного зла, спровокованого вторгненням християнства у громадське життя: політичний порядок є замкненим на собі колом, чи радше колом, що замикається в собі самому, є своїм власним фундаментом. Утверджувати необхідність та плідність зла – означає утверджувати самодостатність земного, мирського порядку.

Досі я обмежувався тим, що займався описанням забарвлення вчення Макіавеллі більше, ніж описом самого вчення. Ризикнемо зробити коротесенький екскурс стосовно того, що він написав у IX розділі “Князя”. Місто фундаментальним чином поділене на “народ” і “вельмож”. Для цих двох груп характерним є те, що автор називає “різними вдачами” – зацікавленостями – (*umori diversi*): народ не бажає бути пригніченим, а вельможі хочуть його гнітити. Бачимо, що жодна із цих двох груп не має якоїсь позитивної й доброї мети, що жодна із цих двох груп не прагне добра. Вельможі все ж мають позитивний намір, але він є бридким за своєю суттю: гнітити; народ має лише негативний намір: він хоче, аби його не гнітили. Тобто прояви “зацікавленості” міста не подають якогось знаку до позитивного добра міста. Просто, згідно із ученням Макіавеллі, виходить, що герцог, який зуміє, опираючись на народ у своєму союзі проти вельмож, не плутати своїх інтересів і своєї точки зору з інтересами й точкою зору народу, зможе налагодити міцний порядок<sup>7</sup>.

Порівняємо IX розділ “Князя” із III книгою “Політики” Арістотеля. Тема лишається незмінною: книга “Політики” є чимось на зразок діалогу між народом і вельможами, між демократом та олігархом. Тут нас цікавить не стільки вчення Арістотеля, скільки хід його міркувань. Він показує, що прагнення, як демократа, так і олігарха до управління базуються на правильних і міцних аргументах, на які слід зважати, і що в толерантно організованому місті як перша, так і друга вимоги повинні були б мати рівні права. Він також показує, що, навіть тоді, коли ці дві вимоги доповнюють та роблять справедливішими одна одну, вони не ведуть до справедливості. Беручи до уваги свободу, справедливість, багатство, слід також додавати до них добродійність або вищість. Інакше кажучи, він показує – яким чином кожна з вимог певної суспільної групи може вести до справедли-

вості чи добра, які у свою чергу є метою якогось із політичних угруповань, скажімо партії.

В описанні Макіавеллі, кожний елемент міста зосереджується на своїй “зацікавленості”; в описі Арістотеля, кожна “зацікавленість” так чи інакше пов’язується із добром.

Звичайно, у макіавеллівському місті існує такий соціальний елемент, чия зацікавленість може в якомусь сенсі вважатися “доброю” – це народ. Його бажання крім усього є невинним: він не бажає бути пригнобленим. Макіавеллі вдається навіть до поняття “чесність”, принаймні це слово звучить як прикметник: бажання (мета) народу є чеснішою (*e piu onesto*), ніж мета вельмож. Проте йдеться про пасивне або негативне благо. У місті Макіавеллі добро трапляється тільки у спотвореній формі невинності народу. Докорінно знецінюючи претензії вельмож на “добросердя”, і роблячи народ єдиною опорою “чесності”, яку можна віднайти в місті, Макіавеллі стає першим демократичним мислителем.

Відчувається зв’язок між наголошуванням на проявах зла в політиці та утвердженням добра або чесності народу. Якщо політичні дії не продиктовані прагненням добра, або, говорячи загальніше і водночас точніше, якщо жоден людський вчинок не передбачає доброго наміру, тоді все добро світу звужується до невинної пасивності тих, хто зазвичай нічого не робить, говорячи мовою політики – до народу. Лео Штраус зазначив із неабияким знанням справи, що макіавеллівська точка зору вказує тут на руссоїстську відмінність між завжди важкою *доброчинністю*, чеснотою, найчастіше лицемірною та сумнівною, якою так пишаються і на яку завжди посилаються вельможі, добродійники “нерівності” – та *добром* – невинною пасивністю самолюбства, що має свій суспільний осередок, якщо так можна сказати, в народі. Ми відчуваємо в даному аспекті аналізу Макіавеллі зчеплення з духовним механізмом, який

могутньо діятиме на розвиток політики і, в ширшому розумінні, – на розвиток сучасної чутливості, яка стане безславним кінцем для ідеї добра, що збігається з припущенням ідеї народу, і водночас підживлює це припущення.

Інша річ – говорити про позицію Макіавеллі щодо політики. Як ми вже зазначали, Арістотель починає з того, що приймає точку зору громадянина: він серйозно ставиться до кожної з основних вимог, які висувуються представниками різних соціальних груп. До певної міри він вважає їх законними: кожен вважає, що саме він цілком уособлює справедливість, Арістотель корегує таку надмірність у судженнях, показуючи, що це тільки частина справедливості. Водночас Арістотель перебуває поза та над інтересами міста: він наголошує на правах благочинності, до яких, як правило, не дослухаються і які, як правило, не проповідуються у звичайній грі політичного життя, поділений між народом та вельможами, між демократами та олігархами. У свою чергу така позиція відстороненості та вищості базується на деякій спільності філософа та міста: добро, до якого прагне місто і якого воно може досягти за сприятливих обставин, слугує знаком вищого та кінцевого добра, яке збагнути у своєму спогляданні може тільки філософ. Одне слово, саме ідея добра, ідея ієрархії добра дозволяє філософу бути вищим від міста й розуміти його краще, ніж воно розуміє себе, водночас розуміючи його внутрішнє життя та потреби так, як воно (місто) їх розуміє.

З появою вчення Макіавеллі добро, цей медіум у спілкуванні між філософом і містом, зникає. “Філософ” перебуває абсолютно поза містом. Він розуміє його краще, ніж воно може розуміти себе, він показує йому “фактичну правду”<sup>8</sup>, проте, він тепер розуміє його не так, як воно розуміє себе: вельможі не визнаватимуть своїми єдиними прагненнями та надіями лише бажання пригнічувати; і сам народ

вбачатиме у своїх намірах більш позитивнішу мету, ніж просто бажання відсутності пригнічення. Тоді чи можна розуміти проблеми міста краще, ніж їх розуміє саме місто? Коли ніщо не пов'язує "інтересів" міста з тим, як прагне істини той, хто це місто вивчає, очищаючи для нього "фактичну правду", звідки ж візьмуться для цієї правди підстави та докази? Чи не стане непоясненим винятком знання цієї правди у світі, де по суті нічого не можна назвати добрим? Зовсім немає певності в тому, що Макиавеллі може відповісти на подібні запитання. Але, як на мене, не викликає сумніву саме те, що місто в його очах має вигляд закритої цілісності, яку він сповна розуміє, оскільки сам залишається поза містом.

Така позиція Макиавеллі є докорінно новою для історії філософії та політики. Або краще так: політичний філософ, аби краще зрозуміти сутність міського життя, починає – на зразок Платона та Арістотеля – з того, що серйозно сприймає точку зору самих громадян, якимось намагається прийняти її, а потім, полишає її, показує її межі та врешті піднімається над нею. Чи, може, він навмисне поставив себе поза громадським життям, не намагаючись якимось чином навіть тимчасово пов'язати свою точку зору з точкою зору міста, маючи за краще розглядати якісь інші, вагоміші, вищі прояви добра: загальний "космічний" порядок, "Бога", "природу". Макиавеллі займає парадоксальну позицію, що полягає в тому, аби триматися поза містом, цілком зосереджуючи свою увагу на ньому. Він стоїть поза містом зовсім не для того, щоб насолоджуватись якимись вищими благами, а лише для того, як він гадає, аби краще його роздивитися.

Оригінальність, парадоксальний характер подібної позиції більше не дивує нас: ми розпізнаємо в ній всі необхідні складові "наукової" поведінки. Точніше, нам здається, що ми розуміємо оригінальність Макиавеллі, коли помічаємо, що він був першим, хто

прийняв “наукову” точку зору, розмірковуючи про політику. Ця, часто повторювана сучасними істориками, думка може зробити нас сліпими щодо природи “політичної науки” й щодо “оригінальності” Макіавеллі. Я вже коротко зупинявся на тому, чому його “реалізм” став загальною темою. Можна тільки додати, що описувати політичне життя, серйозно не сприймаючи точку зору самих громадян, є скоріше джерелом беззаконня, ніж гарантією “науковості”. Насамкінець, розвиток, власне кажучи “природничої” науки, в епоху Макіавеллі є справою майбутнього. Говорити про те, що “наукова точка зору” спочатку нібито народилася в політичній думці останнього, означало б обтяжувати саму науку сумнівами відносно того, що всі політичні дії породжуються природним чином, замість того, аби просто назвати Макіавеллі покровителем науки.

Втім, не вступатимемо в складні дискусії із цього приводу, оскільки нам запропоновано незрівнянно правомірніше та підходяще пояснення. Адже попри все в епоху Макіавеллі вже існувала точка зору, що була докорінно зовнішньою та вищою щодо політики, ця точка зору постійно прагнула впливати на внутрішнє життя міста: це релігійна точка зору, точка зору Церкви. Подібна позиція була зовнішньою щодо політики й розглядала її як поле вторгнення. Її винайшов не Макіавеллі, навпаки, вона чітко показала мислителю його ворога – Церкву. Прийняття такої точки зору не було “епістемологічним” подвигом – військовою, прийнятнішою для Макіавеллі, мовою, це означало переслідувати ворога на його власній території.

Але, можуть заперечити мені, зовнішня позиція Церкви базувалася на її діяльності чи то на її потребі, що докорінно відрізнялася від політичного життя: потребі культу Бога та духовного вдосконалення. Вона базувалася на припустимій вищості релігійного блага відносно блага політичного. Саме тому всі дії Макіавеллі полягають в тому, аби зайняти цю пози-

цію, для того, аби нападати з неї на тих, хто відстоює автономне положення Церкви й водночас утверджує її право на вторгнення в місто зі своєю ідеєю добра. Як тільки держава оголосила себе закритою цілісністю, утвердженою завдяки засновницькій та охоронній могутності, з'ясувалося, що “добро”, насаджене Церквою, може радше зруйнувати, ніж удосконалити місто. З цього часу ідея добра перестала мати підтримку в природі людських справ.

На мій погляд чудовим підтвердженням цієї тези слугує один макіавеллівський текст. У VI розділі “Князя” наш автор протиставляє “озброєних пророків” “пророкам роззброєним”, аби зробити висновок, що “будь-які добре озброєні пророки будуть переможцями, а пророки неозброєні залишаться переможеними”. Втім є один “роззброєний пророк”, якого Макіавеллі може вважати відносним “переможцем”: це Ісус Христос. Тож ким тоді, як не “роззброєним пророком”, є сам Макіавеллі, мислитель, що пише спокусливі твори, замість того, щоб здійснювати жахливі вчинки? Тут треба сказати, що у власних очах Макіавеллі є саме таким роззброєним пророком, який бажає роззброїти вчення більшості із роззброєних пророків. У цьому розумінні, і це дуже важливо, Макіавеллі більше є релігійним – або антирелігійним – реформатором, аніж філософом або ученим: адже він воліє змінити основні принципи, які по суті керують людьми.

Макіавеллі не виробив ідеї інституції, яка б могла переможно опиратися незаконному вторгненню римської Церкви та релігії в цілому: цю вдалу спробу здійснив Гобс. Дискредитуючи ідею добра, він переконав людей розглядати зло – під виглядом хитрощів, сили, насильства, “необхідності” – як основне джерело порядку, замкнутого на собі самому, який називається містом.

І на завершення цих кількох нотаток про Макіавеллі, для того, аби відчути суть його політики, мені

б хотілося коротко прокоментувати один знаменитий уривок із VII розділу його "Князя":

"Після того, як герцог (Цезар Борджіа) зайняв Романью, він помітив, що нею керували невеликі синьйори, що не мали великої влади, і які скоріше грабували своїх підданих, ніж управляли ними, даючи їм привід роз'єднатися, а не об'єднатися, настільки вдало, що країна наповнилася крадіями, було повно розбійництва та всякого іншого зла: він вважав за необхідне встановити в ній мир, привести її до послуху світській та королівській владі й дати їй добре управління. Це він доручив Мессіру Ремі д'Орке, людині жорстокій та скорій на розправу, і дав йому повну владу. Д'Орке, до його честі, в короткий час привів країну у стан спокою та злагоди. Але потім, вважаючи таку надмірну владу несвоечасною, оскільки він боявся, що вона стане нестерпною, герцог Борджіа скликав у своїй провінції громадянський суд під мудрим головуванням, в якому кожне місто мало свого адвоката. І оскільки герцог добре розумів, що колишні прояви суворості породжують певну неприязнь до нього, аби очистити від неї свідомість людей і закласти в неї підвалини дружнього ставлення до своєї особи, він забажав показати: якщо і була якась жорстокість, вона походила не від нього, а від поганого характеру міністра. Тож, користуючись нагодою, він наказав одного прекрасного ранку розрізати Ремі д'Орке закривавленим ножом навпіл на дерев'яній колоді посеред площі міста Чезени перед своїми герцогськими очима. Безжальність цієї сцени привела весь народ в стан одночасного задоволення та остовпіння".

Цей текст чудово демонструє, як громадський та політичний порядок прикривається та підтримується методами насильства. Макіавеллі вирізняє в цьому уривку три типи насильства:

1. Окремі насильства невеликих синьйорів: насильницьку анархію.



2. Репресивне насильство Реміро д'Орко: він устанавлює порядок.

3. Насильство, що проводиться проти самого Реміро д'Орко.

Другий прояв насильства хоча й устанавлює порядок, однак залишає в думках громадян озлобленість через застосовану жорстокість. Третій, і очевидно останній, прояв насильства очищує їх від цієї озлобленості: громадяни або піддані залишаються *satisfatti e stupidi*.

Ці люди є “задоволеними”, вони не є щасливими; вони не приходять до добра, вони звільняються від зла: від першого зла насильства та страху – звільняються іншим злом – жорстокими репресіями; від другого зла, озлобленості, мішанини ненависті та страху, що походив від цих репресій, люди виліковуються третім злом, цього разу “гомеопатичним”, яке очищує їх від ненависті, полишаючи їх перебувати в розумінні справедливості того, що так потрібно, завжди потрібен страх. Політичний порядок – це алхімія зла, ліквідація, яка ніколи не стає повною, одного зла іншим.

У чергуванні вчинків та почуттів, або пристрастей, описаних Макіавеллі як драматичний та повчальний епізод, Гобс побачить саму логіку людського порядку. Абсолютна монархія, “Левіафан”, описаний Гобсом, стане інституціоналізацією пам'ятного спектаклю, поставленого Цезарем Борджіа в Чезені.

<sup>1</sup> Дата написання його твору *De monarchia* точно невідома, але вважається, що він з'явився на світ приблизно у 1312 році.

<sup>2</sup> Його твір *Defensor Pacis* датується 1324 роком.

<sup>3</sup> Ця концепція святого Томи викликала занепокоєння певної частини представників Церкви: чи не надто він поєднується з природою? Чи не надто щільно пов'язує він догми зі звичайною людською філософією? Чи не надто покладається на розум?

<sup>4</sup> Укладено у 1513 році.

<sup>5</sup> Ця остання максима стала особливо дорогою для Лео Штрауса. Наступні сторінки багато в чому завдячують його роботі

*Thoughts on Machiavelli* (1958 рік). [Французький переклад *Pensees sur Machiavel* – “Думки про Макіавеллі” – Payot, 1982].

<sup>6</sup> Бенжамен Констан, чернетка передмови до другого видання “Адольфа”, процитована Цветаном Тодоровим у роботі *Benjamin Constant, politique et amour* (“Бенжамен Констан, політика і любов”), Poétique, 56, novembre, 1983, Seuil.

<sup>7</sup> Клод Лефор, маючи на меті зовсім інші висновки, присвячує цим темам широкі дослідження, розвиваючи їх у своїй книзі “Робота над доробком. Макіавеллі” (*le Travail de l'oeuvre. Machiavel*), Gallimard, 1972. Див., зокрема, п'яту частину.

<sup>8</sup> “Князь”, розд. XV.

### РОЗДІЛ 3

## ГОБС ТА НОВЕ ПОЛІТИЧНЕ МИСТЕЦТВО

Із учення Макіавеллі неможливо вивести легітимність, зручність або необхідність тієї чи тієї інституції. Можна навіть поставити перед собою питання, а чи є місце для якихось інституційних норм у світі, який він описує, світі, основаному на плідності насильницьких заходів, на вчинках, що розумно втілюють у життя страх. Будь-яка інституція базується на позитивності, на добрій міцності, якщо так можна сказати, держави, що, як видається, є чужою баченню Макіавеллі. Втім, існує чи не єдиний елемент його міста, що має щось від цього “доброто”: народ, який не хоче бути пригнобленим. Ясна річ, і ми це добре побачили, такий народ не мав у собі того, з чого можна було б заснувати новий політичний устрій; але, якщо, залишаючись вірним принципам Макіавеллі, воліти побудувати позитивну інституцію, то шукати слід саме в народі, і лише в ньому. І у вченні Гобса, справді, саме народ, що виявляє себе не як партія держави, відмінна од вельмож, а як більшість людей, які не бажають жити серед страху, – якоюсь мірою візьме політичну ініціативу у свої руки: потреби всіх і кожного – безпека, мир – стануть основами легітимної політичної інституції, яку буде Гобс. Люди, яких вчинки герцога Борджіа залишали у стані “задоволеності та остовпіння”, *бажатимуть* бути задоволеними, вони знатимуть яким чином досягається така задоволеність. Аби бути задоволеними, вони ставатимуть розумними.

Але перш ніж просуватися далі, потрібно хоча б у загальних рисах торкнутися контексту та обставин,

за яких з'являлися твори Гобса. Гобс народився в тяжкий час: він був свідком того, як готується, а потім розпочинається громадянська війна в Англії, кульмінаційним моментом якої стає страта Карла I у 1649 році. Ця війна – водночас політична та релігійна – є найдраматичнішим проявом теолого-політичної проблеми в її “постсередньовічній” формі. Вона не вщухала багато років, аби він врешті міг відповісти на два запитання, поставлених нею: в чому полягає суть монархічного правління? А також: яким є місце релігії у визначенні держави?

Генріх VIII відділив англійську монархію від релігійної влади Риму. Цей розрив відбувається в момент лютеранської Реформації, проте Генріх VIII не є протестантом: він переслідує і протестантів, і католиків. І тут йдеться про суто політичне відділення: англійська держава оголошує себе монархією, незалежною від Риму. Бути незалежним від римської релігії зовсім не означає бути вільним від релігії: король, або королева, Англії стає на чолі (*Head*) релігії королівства. Але на чолі якої саме релігії? Монарх, що уник опіки римських священників та богословів, сам має бути теологом, якщо не священиком. Саме в період царювання Єлизавети, після католицької реакції Марії Тюдор, визначається протестантський характер англійської монархії та закріплюється політична доля Англії.

Право, присвоєне собі монархом, визначати релігійну належність своїх підданих, приводить його до своєрідної та незвичайної ситуації. Обираючи протестантизм, або одну з його гілок, релігією держави, король закріплює владу цього тлумачення християнства й таким чином озброює “пуритан”, адептів найсуворішої та найрадикальнішої його версії, які виступають проти релігії держави і проти самої держави. Водночас, навіть при бажанні, монарх не може повернутися до католицизму, яке розглядається віднині як чужинна та ворожа релігія. Із цим

пов'язуються марні зусилля нащадків Єлизавети покласти саме на короля обов'язок тлумачення християнства, що не могло задовольнити ані протестантів, ані тих, хто залишився католиком. Король, у релігійному розумінні, став чужинцем для власного народу.

Однак під час своєї ризикованої спроби відокремити народ від римської опіки, король повинен був опиратися саме на "представників" народу; була ця підтримка добровільною чи ні – значення не має – результат залишився тим самим: Палата Громад, первинне призначення якої було представляти англійців довкола королівського трону, побачила в цьому легітимність власної консолідації, викристалізувалася її "національна" легітимність. Релігійне розшарування надало представникам народу нагоду, можливість та засіб визначати державу таким чином, що вона не залежить від влади короля й направлена проти нього. Водночас визначення держави, що залежало від точки зору релігії, в котрій не було нічого сталого, і звільнення з-під королівської влади найприроднішим чином призвели до того, що держава розпалася на відповідні релігійні групи, ворожі одна одній. Гобс ясно побачив, що єдиною умовою громадянського миру було врятувати владу короля й цілком відокремити її від релігії, тобто зробити її абсолютно вищою за неї.

А тепер спробуємо відтворити хід його міркувань<sup>1</sup>.

Якими ж є на думку Гобса причини громадянської війни в Англії? Він вирізняє дві: перша – мирська, друга – релігійна. Мирська причина полягає у впливі університетів, які заклали вельможі, релігійна причина полягає у впливі пресвітеріанців, або пуритан, які становили більшість народу. Вплив університетів є впливом класичної освіти, впливом грецьких та римських моделей прославлення "свободи". Вплив пуритан є впливом релігійної концепції, яка визнає за кожним, хто її поділяє, право та обов'язок дослу-

хатись особистого "натхнення", право та обов'язок "догматизувати". Ці обидва впливи формують дух непокірності.

Таким чином, Гобс констатує, і це ми відзначаємо в першу чергу, що дві великі доктрини протесту проти політичної влади Церкви, – а саме – класичне республіканство Арістотеля та Цицерона, з одного боку, і протестантизм – з другого, – ведуть до політичної та соціальної катастрофи. Зазначимо, однак, що ці два рухи полягають у тому, щоб закликати людей від продажного сьогодення до чудового та чистого минулого (античності та первинного християнства). Адже католицька плутанина між природою та благодаттю, яка спотворює як природу, так і благодать, спираючись на схоластичне вчення Арістотеля, природним чином ведуть до заклику повернутися до чистої природи, як це робили в епоху Античності, або тільки до благодаті, в якій протестантизм бажає віднайти істину та силу. То чому ж ці два заклики – як кажуть "судові позови" – призвели до нечуваних безпорядків?

Хоч би там як, а заслуги або недоліки, притаманні класичній Античності та ранньому християнству, відтепер існують в Англії лише як *точки зору*, точки зору, що є в розпорядженні кожної людини, надаючи їй аргумент або привід для того, аби власне самолюбство схилило її до непокори. Те, що було досвідом, стало точкою зору, причому така точка зору виявляється руйнівною відносно громадського життя. Відтепер – і в цьому полягає суть гобсівського бачення – роль та політичні наслідки цих точок зору спростовують владу досвіду, від якого вони самі воляють походити.

Торкнемося тепер класичного республіканізму: його основна теза полягає в тому, що місто є природним, або, що природа єднає людей і підштовхує їх, так би мовити, до самоуправління у стані свободи. Але наслідок чарівності цієї ідеї на реальне пово-

дження людей є таким, що сьогодні вони радше готові йти одні проти одних в ім'я "свободи". Деструктивний наслідок цієї ідеї, або, якщо хочете, точки зору є значно більшим, ніж вигадана людська "політична природа".

Тепер візьмемо протестантизм: його основна теза полягає в тому, що Бог щедро осипає своєю милістю того, хто приходиться до Нього в чистоті та покірності серця і з любов'ю до ближнього, що саме така людина, укріплена Божою допомогою, маючи в собі Боже тепло та світло, бажає лише одного – вершити добро. Але теперішній досвід демонструє, що вимога та бажання "отримувати милість", бути "святим" у принципі походять від нестерпної політичної пихи, від презирства до свого ближнього, від пригнічення інших людей.

Отже, з рішучого досвіду громадянської війни в Англії напрошується такий висновок: ані природа, ані благодать не можуть об'єднати людей. То що ж тоді може їх об'єднати? Очевидною стає одна-єдина відповідь: *мистецтво*.

Традиційна концепція визначає мистецтво як наслідування природи. А якщо природи більше не існує, якщо на неї неможливо більше посперитися, що ж тоді слугуватиме моделлю для того нового мистецтва, яке має виробити Гобс? Будь-яка "модель" є "точкою зору" на "природу", і будь-яка точка зору, є основою безпорядку. Треба виробити мистецтво, яке не потребує моделі, треба знайти для цього політичного мистецтва фундамент, який був би міцнішим за будь-яку точку зору. Інакше кажучи, основою політичного вчинку, і ширше, людського вчинку, досі була ідея добра, природного або надприродного; подібне сприйняття вчинку в місті зазнало трагічної поразки, оскільки в різних людей різними є поняття добра, подібна несумісність є невичерпним джерелом конфліктів і воен. Але, якщо добро залишається невизначеним і сумнівним, зло, або принаймні деякі

прояви зла, мають досить виразний вигляд. Зокрема існує таке зло, що розглядається кожною людиною, або навіть більшістю людей, як найбільше зло, і воно не є наслідком якогось міркування, яке завжди можна спростувати, а сподіямим під впливом почуття, яке ніщо не може заспокоїти: це зло – смерть. Основою нового політичного мистецтва, міцнішою за будь-яку точку зору, буде саме це почуття, яке називається *страхом смерті*.

І тут ми пригадуємо Макіавеллі та описаний ним епізод у Чезені<sup>2</sup>. Флорентієць та англієць незалежно один від одного розраховують на острах, аби збудувати нове місто. Але Макіавеллі приводить нас до думки, що острах, як політично ефективний і рятівний засіб, був винаходом герцога, наділеного *virtu*: такий ефективний острах справді є мистецтвом. Саме в Італії часів Макіавеллі людська громада не руйнується, вона є пасивною або приреченою на безсилу збудливість: такий сором'язливий компроміс між містами та Церквою, між природою та благодаттю, і це зберігає містам до певної міри стабільне положення. Отже, все походить від того, що життя міста поживляється від застосування розумних заходів остраху. В Англії часів Гобса – навпаки – дисоціативна влада різних точок зору зруйнувала людську спільноту як таку. Конфлікт різних точок зору щодо добра налаштував усіх проти всіх, заважав усім проявам соціального, інтелектуального та економічного життя. Кожен живе під страхом смерті. Несумісність точок зору щодо добра продукує абсолютне зло. Саме із цього часу визріває необхідність лікування суспільства, і починати слід із побудови нової політичної організації, яка була б невразливою для конфлікту точок зору. Треба перетворити батіг остраху на атрибут рятівного мистецтва. Принцип цього нового порядку не стане сподіваним добром, він стане засобом уникнення зла.



Однак, можуть закинути нам, громадянська війна є винятковою обставиною: виходячи з її уроків, неможливо зрозуміти звичайні цілі та засоби політичного життя. Жах, відповідає Гобс, громадянська війна, або війна всіх проти всіх є природним станом людства (*the natural condition of mankind*). У його очах політична та релігійна розірваність рідної країни є лише одним окремим проявом жорстокості звичайних природних умов, коли люди живуть без шанованих та безперечних господарів. Навіть у період громадянського миру, тобто за “нормальних” умов, він спостерігає перманентну наявність остраху, підозри, агресивності: хіба люди не замикають двері своїх будинків темної пори, хіба вони не замикають навіть дверей кімнат, хіба вони не замикають свої скрині, показуючи тим самим, що бояться не тільки своїх співвітчизників, а й членів власної родини і навіть власних батьків<sup>3?</sup> І ось що є ще важливішим: придивившись трохи уважніше до життя людини в суспільстві, діходиш висновку, що нею керують самолюбство, суєта, марнославство, бажання взяти гору над сусідом, довести свою вищість. У період громадянського миру, тобто, коли легітимний суверен є шанованим, коли йому коряться піддані, прояви самолюбства сприймаються лише як поранене самолюбство. Але як тільки володар стає невпевненим та малошанованим, як тільки розпочинається громадянська війна, відразу прояви загостреного самолюбства, що доти трималися страхом перед силою суспільства, стають деструктивними та смертоносними, зазіхаючи на майно й навіть на життя своїх супротивників. Суперництво кожного з кожним перетворюється з неявного на явне, тобто на війну всіх проти всіх. Таким є природний стан людства. Грецька ідея доброї природи, утверджена сукупністю ієрархізованих благ, які б мали ділити між собою мешканці міста, руйнується остаточно.

Та дехто міг би спитати, а чим же подібна критика природи відрізняється від християнської критики людства, що перебуває в лабетах першородного гріха? І справді, таке зображення стану людства робить Гобса одним із найпохмуріших християнських моралістів. У ту ж саму епоху Паскаль писав: "Усі люди природним чином ненавидять одне одного". Йому ж належить така сентенція: "Кожне я є ворогом і бажало б бути тираном для всіх інших". Однак, саме в той момент, коли Гобс здається найближчим до суттєвого аспекту християнського бачення, він сам спростовує його. У такій війні всіх проти всіх, в якій людство перебуває в нижній точці падіння і яка водночас не вступає у протиріччя із *the natural condition of mankind*, найстрашніші вчинки не можуть розглядатися як помилки та гріхи: в ситуації, коли життя кожного перебуває у постійній небезпеці, всі дії прикриваються легітимним захистом, і навіть напад, який, на перший погляд, нічим не був спровокований, завжди може розглядатися як превентивна акція. Так само, як і макіавеллівський герцог, перебуваючи у непевному стані серед проявів насильства політичного життя, кожна людина у природному стані є суддею, єдиним суддею щодо необхідної поведінки, скерованої на самозбереження. Якщо таким є природний стан людства, тоді доволі ясно, що бажання та пристрасті людей не можуть розглядатися у відриві від інших бажань і пристрастей і, природно, не можуть бути гріховними. Якщо найжахливіші вбивства (хіба жорстокість часом не буває необхідною для того, аби "настрахати" ворога?) можуть виправдовуватися, стає зрозумілим, що моральність, добро та зло, гріх не мають сенсу у природному стані. Добра та зла за своєю природою не існують. Добро і зло матимуть сенс лише тоді, коли природний стан буде вищим, коли закони, що дають дефініцію поняття добра та зла, будуть утверджені народною владою.

Гобсівський опис природного стану дозволяє одним махом знищити вимоги класичного республіканізму або вимоги природи, так само як вимоги християнської релігії або милосердя: по-перше, показуючи, що природа не є доброю, або, що життя “згідно із природою” за своєю суттю є примноженням всіх видів зла; по-друге, демонструючи, що ці види зла мають своє джерело не у гріховності, а в необхідності, і, таким чином, закликають не до зцілення милосердям, а до зцілення мистецтвом. Від цього абсолютного зла, яке не є моральним злом, завдяки новому мистецтву, народиться й нове добро, нове визначення політичного добра.

Річ у тім, що необхідність змушує людей, які перебувають у природному стані, до того, аби всі вони усвідомлювали, що, називаючи зло, вони непрямо мають на увазі добро. Природний стан є нестерпним для людини: у війні всіх проти всіх, життя кожної особи стає “самотнім, жебрацьким, жорстоким (*nasty*), тваринним і коротким<sup>4\*</sup>”. Перш за все – коротким. Загроза насильницької смерті чекає на людину всюди, і людина хоче тільки одного – врятуватися. Отже, найважливішим джерелом такої війни стає загальне бажання самозбереження. Страх смерті підштовхує людей до такого злочинного поводження, яке і ставить їх перед смертельною небезпекою. Подібна ситуація абсурдна. Можна сказати інакше: зло, що володіє людьми у природному стані, найкращим чином визначається як логічне протиріччя. Аби розв’язати логічне протиріччя, не потрібно бути добрим або благородним, або сміливим, або побожним, достатньо мати трішечки кмітливості, цієї якості досить, сучасники цінують її над усе. Будь розумним, умій розв’язувати проблеми. Та і як же людям не бути кмітливими, коли до розуму та кмітливості їх підштовхує почуття, більше над усі інші: страх смерті? Людський розум, констатуючи безглуздість цієї війни, шукатиме засобів для віднайдення миру.

Точніше, саме через цю необхідність, викликану почуттям, відроджується розум: він є умінням знаходити засоби або робити висновки. Нове політичне мистецтво стане добрим досвідом, продиктованим цим умінням. Гобс одного дня навчив людей: якщо вони хочуть бути задоволеними, то так чи так, вони мають бути кмітливими.

Через страх смерті, через причини, породжені страхом смерті, самі терміни даної проблеми вказують шлях до її розв'язання.

Говорити, що у природному стані кожен може робити все, що він вважає корисним для самозбереження, означає говорити, що кожен має право на все – *jus in omnia*, – і навіть на тіло інших<sup>5</sup>. Подібне *безмежне* право кожного впливає як необхідність із війни всіх проти всіх; водночас воно є самим джерелом цієї війни. Лише відмовляючись від такого свого права, кожен може нарешті виснажити джерело війни. Подібна відмова була б безглуздою, якби вона не спиралася на чітке усвідомлення того, що кожний із його сусідів та супротивників зробить те ж саме. Кожен таким чином повинен буде домовитися з кожним про відмову від цього безмежного права. Але домовленості, які не гарантуються мечем, є тільки димом<sup>6</sup>. Єдина можлива гарантія домовленості полягає в загрозі покарання, що стане наслідком будь-якого її порушення. Тоді хто ж буде визначати це покарання? Той або ті, кого оберуть сторони, що домовляються. Кожен відмовляється від свого права чинити все, що завгодно, і передає його тому або тим, кому він довіряє верховну владу, покладаючи на нього або на них зобов'язання утверджувати закони, необхідні для громадянського миру, й гарантувати, якщо це потрібно, за допомогою сили їх дотримання.

Право верховного володаря, індивідуального або колективного, є необхідним чином безмежним, його влада абсолютна, оскільки і право, передане йому

кожним було безмежним. Верховний правитель успадковує *jus in omnia*, що належало кожній людині у природному стані; або, інакше кажучи, тільки верховний володар зберігає за собою право, втрачене всіма. Отже, таким чином утверджується Суверен, Верховний володар, Левіафан, ця “штучна людина” або “смертний Бог”, який забезпечуватиме громадянський мир.

Ми коротко торкнулися того, як Гобс розглядає необхідність, якщо люди хочуть жити в мирі. Йдеться про абсолютну владу, про необхідність абсолютизму. Відразу необхідно зазначити: не слід надто хвилюватися з приводу “величності” цього верховного володаря. У чому полягає основа його абсолютної влади? Вона базується на *праві індивідууму*. А яким же є джерело цього права? Це звичайна необхідність самозбереження, необхідність уникнути смерті. Люди більше не повинні орієнтуватися на блага або добро, вони повинні орієнтуватися на право, що породжується необхідністю уникнення зла. У словнику моральності та політики, який виробляє Гобс, і яким ще й сьогодні користуємося ми, *право* займає місце *добра*. Позитивний наголос, акцент морального схвалення, який представники язичницького античного світу та перші християни ставили на слові “добро”, сучасники – слідом за Гобсом – переносять на право, право індивідуума. Це мова і “ціна” лібералізму.

Що означає передати своє природне безмежне право верховному володарю? Це означає визнавати моїми всі дії цього верховного володаря, хоч би якими вони були. Я *Автор* усіх вчинків, зроблених моїм володарем; він є моїм *Представником*. Саме в цьому полягає єдність держави, всі члени цієї держави мають одного й того ж представника, суверена.

Після прав індивідуума іншою фундаментальною категорією ліберальної думки є *представництво*. Звідки походить необхідність представництва для того, щоб створити державу?

У природному стані немає влади, або радше, і це майже те ж саме, повноваження кожного є приблизно рівними по відношенню до інших: люди є рівними. Яким чином Гобс діходить цього важливого висновку? Використовуючи доказ, який можна сприйняти за жарт: у природному стані найслабший завжди може вбити найсильнішого. Цей аргумент, можуть заперечити мені, є радше слабким, ніж сильним. Але насправді це аргумент надзвичайної сили. Якщо основний людський досвід є досвідом власного зла у природному стані, якщо *найприроднішим* є цей природний стан, тоді що є найважливішим у стосунках між людьми в подібній ситуації. Не викликає сумніву, що в такій ситуації вразливість одного не може аж надто відрізнятись від вразливості будь-кого іншого. “Ти красивіший, розумніший, сміливіший за мене, але я можу вбити тебе, застосувавши силу або хитрість: ось що важить у нас над усе.”

Якщо люди по суті є рівними, якщо нейтралізуються їхні рівні можливості, тоді політична влада – те, що надає міцності політичному фундаменту – не є природною. Сказати, що вона не є природною, означає сказати, що вона є штучною: тобто якимось треба її зробити. Але ж артефакт, предмет, повністю виготовлений майстром: у конечний витвір – крім матеріалу, яким у даному випадку є людська природа, – він втілюється тільки бажанням, волею майстра, *виробника*<sup>7</sup> (цим словом, що означає “ремісник, майстер”, Гобс називає людину, що – як творець – має здатність створити державу). Політична влада передбачає і представляє бажання й волю майстрів, тобто людей природного стану, що прагнуть миру. Абсолютна влада є лише інструментом безвладдя. Показне перебільшення влади в гобсівській доктрині не повинне маскувати докорінного знесилення своєї сутності або свого значення. А суттєвим або природним явищем є рівність тих, кому влада не належить.

Як не помітити в цьому матриці відмінності між громадянським суспільством і державою, громадянським суспільством, де втілюється рівність прав, і державою, що є інструментом цього громадянського суспільства, завдяки якому утверджуються порядок і мир? Водночас, держава – і в цьому полягає провокуючий парадокс гобсівської доктрини – єдиним своїм джерелом має те ж саме громадянське суспільство, над яким вона здійснює свою абсолютну владу. Цей парадокс дозволяє нам у загальних рисах побачити вузьке місце цієї відмінності, так само як складність ідеї представництва, які є нерозривними. Якщо громадянське суспільство є природним, і якщо держава є лише його інструментом, тоді чому воно так різко відділяється від неї, чому воно не присвоїть її собі, чому не покладе край цій “відчуженості”? І навпаки, якщо держава існує лише як Представник, тоді вона є більш ніж звичайний представник, адже саме вона забезпечує існування й наявний стан громадянського суспільства, саме вона є джерелом суспільного існування. Відмінність між громадянським суспільством і державою, їхнє об’єднання ідеєю представництва залучають до справи природне коливання між двома крайнощами: “занепадом” держави та її поглинання громадянським суспільством – з одного боку – і поглинання громадянського суспільства державою – з іншого. Саме ця відмінність певною мірою викликає своє заперечення, заперечення, що може бути на користь як одній, так і другій із цих крайніх точок коливання<sup>8</sup>.

Можна сформулювати відношення між індивідуумами та абсолютною владою іншим чином. Якщо люди є рівними, як це вочевидь буває у природному стані, оскільки тоді найслабший завжди може вбити найсильнішого, тоді немає сенсу в тому, щоб та чи та людина управляла або корилася. Якщо покірність не може базуватися на природі та якщо раптом вона стає необхідною у стані цивільного миру, тоді вона

може мати своїм джерелом лише *конвенцію*. Легітимною вона може бути, лише тоді, коли базується на згоді того, хто кориться. Таким чином, якщо у природному стані кожен робить усе, що хоче, тобто сам судить про те, що необхідно для його самозбереження, то у громадянському стані він також робить усе, що хоче, але кориться при цьому абсолютній владі, суверену, оскільки людина в принципі погодилася на те, щоб абсолютний володар йому наказував, і оскільки вона є Автором дій та вчинків свого Представника. Я щойно використав вираз: підданий “робить усе, що хоче, але кориться при цьому суверену”. У принципі цим виразом я завдячую тому, про що писав Гобс: підданий не може ані звинуватити, ані приректи на смерть свого абсолютного володаря, суверена, оскільки це практично означитиме звинуватити себе самого, або завдати смерті собі самому; існує певна тотожність між підданим та сувереном. Утім, хоч би який привабливий вигляд мала ця формула, вона помилкова. Гобс виключає будь-яку передачу волі, будь-яке представництво волі іншою волею: воля належить індивідууму. Звичайно, підданий визнає своїми всі *вчинки* суверена, але це аж ніяк не означає, що він визнає *волю* суверена своєю власною волею – волею підданого.

Ми бачимо важливість цього питання для проблеми демократії. Демократія, пряма або представницька, передбачає, що дії держави у своїй основі спираються на волю кожного, або на волю, яка представляє волю кожного, що є певною мірою одним і тим же. Гобс “ототожнює” силу “кожного” та суверена, але виключає з цього ототожнення волю: “кожним” *воліється*, аби була абсолютна влада, або точніше, щоб був мир, чиїм необхідним інструментом є абсолютна влада; щодо проявів волі суверена, вони є його власними. Інакше кажучи, Гобс рішуче готує демократичну ідею, але сам, однак, рішуче залишається поза нею.



Демократична ідея, до якої ми звикли з дитинства, змушує нас розглядати концепцію Гобса як досить безглузду: що означає визнавати своїми ті дії, яких ти не бажав і які можуть бути навіть абсолютно протилежними всьому, що ти хотів? У абсолютизмі Гобса те, що стосується підданих та суверена, відмінності більше схожі на тотожності, а тотожності на відмінності. Проте ми відчуваємо, що тотожність є, або мусить бути, найсильнішою, що вона має “природним чином” перемогти в демократичній ідеї, згідно з якою воля представника має на меті лише те, аби відповідати волі народу. Хоча можна сказати інакше: можливо, складні моменти в позиції Гобса походять від складності демократичної ідеї.

Сила позиції Гобса полягає в тому, що вона уводить поняття цілісності індивідуума. Індивідуум бажав того, що він бажав, ніхто інший не може бажати за нього. Отже, якщо індивідуум та його воля є єдиною основою політичної легітимності, стає очевидним, що політичний порядок, який робить єдність із більшості індивідуумів, може прийти тільки *ззовні*. Будь-яка “спільність волі”, чи то у поєднанні з іншими індивідуумами в рамках природного стану або “суспільства, чи то у поєднанні волі індивідуума та суверена, робила б замах на волю індивідуума, кривдила б його цілісність, і він не міг би більше бути тим, чим міг би бути тільки він: джерелом та основою політичної легітимності. Неможливо втриматися від того, щоб не сказати: Гобс є абсолютистом усупереч – або на противагу – своєму індивідуалізму; і навпаки, слід сказати, що Гобс є абсолютистом, *тому що* він є надто суворим індивідуалістом.

Якщо ми щойно про це заговорили, то зробили так через те, що всупереч усім розмовам щодо індивідуалізму, у нас є тільки надто бліде поняття про індивідуума, надто розпливчато розуміємо ми, а що ж це означає: серйозно сприймати індивідуума й робити індивідуума, і тільки його, основою будь-якої

політичної легітимності. Індивідуум, про якого йдеться, уже є “належним до чужої культури”, “соціалізованим”, визначеним своїми “ролями”, коротше кажучи, він уже є закабаленим. Ми чітко не відчуваємо того образу людини, яка, як ми щойно зазначили, є джерелом будь-якої легітимності, й чії потреби та “вимоги” все ще продовжують рішучим чином здійснювати соціальний, політичний та духовний поступ наших країн. Гобс дає нам відчуття: якщо вже йдеться про індивідуума, тобто про істоту, чия воля фактично й по праву належить тільки йому, така воля може знайти закон тільки поза нею самою, в *іншій волі*, абсолютно зовнішній та чужій, яка має силу та право привести людину у стан покірності. Як у випадку, якого ми не торкалися: потрібно знати, чого ми хочемо.

Красномовний доказ того, що індивідуалізм Гобса впливає з його абсолютизму, що їх неможливо відділити один від одного, знаходимо в такому протилежному, і водночас такому схожому, досвіді Руссо. Руссо був одним із тих, хто найкращим чином розумів Гобса, і хто найгостріше його критикував. Він дуже добре зрозумів: якщо серйозно відштовхуватися від поняття індивідуума, тоді дуже важко, ба навіть неможливо, уникнути абсолютизму. Але, оскільки він хотів уникнути абсолютизму, виходячи з поняття індивідуума, то мав докорінним чином перетлумачити не лише політичну легітимність, а й саму людську природу, яка – не треба навіть нагадувати про це – має такий колосальний вплив на наші думки, наші почуття та наші звичаї. Оскільки я говоритиму про Руссо в місці, призначеному йому хронологією<sup>9</sup>, обмежуся тут лише коротким зауваженням.

Руссо поділяє перше переконання Гобса: воля є справою індивідуума, вона не може бути представленою. З іншого боку, він заперечує абсолютизм: порядок, єдність, що встановлюється між індивідуальними проявами волі, не повинні приходити до

них іззовні. Отже, слід *ототожнити* волю кожного із волею держави, або привести волю держави до волі кожного, не застосовуючи посередництва представників і виключивши із цього будь-яку дію індивідуальної волі на іншу індивідуальну волю. Звідси – “загальна воля”. Інакше кажучи, оскільки індивідуум не повинен коритися волі, що є результатом компромісу або обговорення між ним самим та іншими майбутніми членами держави, треба, щоб він корився лише самому собі. Щоб розв’язати політичну проблему, викликану необхідністю побудувати політичну єдність, виходячи із докорінно незалежних індивідуумів, Руссо прийшов до винайдення нового визначення людини та її розуму: людина є істотою, яка має здатність коритися закону, утвердженому нею самою, а розум є властивістю керувати самим собою, розум є по суті автономією або сукупністю законів управління себе самого самим собою. Ми підходимо до того, аби, використовуючи термінологію Гобса, сказати, що, базуючись на вченні Руссо, людина стає “автором” та “виробником” або “*maker-ом*” свого власного людства, а не лише держави. Дана робота не має на меті вивчати зміст та наслідки подібного висновку. Розгубленість, яку ми відчуваємо після подібного висновку, розгубленість, яка була й залишається рушієм поступу сучасної філософії з часів Руссо, принаймні примушує нас із більшою симпатією і без зайвої зверхності дивитися на гобсівський абсолютизм.

Але чи не може подібний абсолютизм привести до створення політичної єдності, виходячи із індивідуумів, радикальним чином розділених та незалежних? Ясна річ, ми добре уявляємо, якщо індивідууми коряться суверену, то через те, що вони задоволені миром, що його цей верховний володар гарантує, то через те, що суверен загрожує їм покараннями; звичайно, ми розуміємо, можна було б сказати, що зовнішні відносно інших індивідууми стають *одним*

цілим, оскільки мають одного представника. Та чи не стає така єдність через одного Представника, на якому так наполягає Гобс, надто абстрактною? Основана тільки на конвенції, чи не стає така єдність звичайною конвенцією і, таким чином, ірреальною?

І правда, людські атоми, як ми розглядаємо індивідуумів, можуть створити реальну єдність, хай навіть інструмент цієї єдності, тільки тоді, коли вони є подібними та однорідними. Політична проблема Гобса полягає в тому, щоб змусити триматися разом і чужі, і подібні один до одного атоми. Саме те, що вони мають спільні риси, і визначає їх як ворогів, і ті ж спільні риси надають їм здатності жити разом. Як це? Згадаймо про їх основне почуття. Основним почуттям усіх людей є бажання влади, дедалі більшої влади, бажання, що вмирає тільки разом із людиною; вони розрізняють це бажання лише за більшою або меншою силою. І саме через те, що люди приводяться в рух цим бажанням, вони перебувають у стані постійної війни, неявної або оголошеної. Водночас те, що ускладнює їхню єдність, робить її можливою, і можливою завдяки вельми простій речі. Якщо індивідууми є частинами влади, для того, аби об'єднатися, потрібно їй достатньо, щоб вони звели над собою частину влади незрівнянно вищої, ніж влада кожного; точніше, потрібно їй достатньо, аби вони звели над собою *найбільшу із влад, які тільки можна собі уявити, або таку владу, над якою неможливо уявити ніякої більшої влади*. Це і є визначення *безмежної або абсолютної* влади.

Я говорив, що Гобс виводить політичну інституцію, виходячи із прав індивідуума, і лише з них. Ми констатуємо, що це неправильно: індивідуум має не лише *права*, він також має *природу*. Левіафан може гарантувати свої права, створюючи єдність держави, оскільки як влада він є однорідним за своєю природою: існує однорідність між державою та суспільством саме під виглядом влади. Незважаючи ні на що,

справа представництва захищалася та підтримувалася ідеєю природи людини, що не може бути знищеною, і не залежить від ідеї права. “Творець” абсолютного права, яким стає людина громадянського суспільства або природного стану, здатен створити владу, тому що, за своєю суттю, він і є владою, радше бажанням влади. У цьому розумінні гобсівський індивідуум має якісь спільні риси із політичною твариною.

Подібний, жадібний до влади індивідуум, є безсилим у природному стані; то що він приносить в жертву, аби мати змогу щось зробити? Ні, зовсім не свою владу, неіснуючу або неефективну, він жертвуватиме своїм правом робити те, що він хоче. Для того, щоб зі свого безсилля зробити якусь силу, він створює над собою абсолютну владу. Зупинимось трохи на понятті абсолютної влади. У традиційному релігійному тлумаченні королівської влади, це означає, що король безпосередньо пов'язаний із Богом, що він звітується тільки перед Ним, що він є Його намісником, або, ще краще, Його “представником” і, отже, він – “аналогічним чином” – має відношення до всемогутності та до всевладдя Бога. Але у випадку гобсівської абсолютної влади все складається інакше. Уже не якась всемогутня істота дарує існування й передає сенс свого існування абсолютній владі, яка її представляє, а навпаки, безсилі творіння створюють владу, аби якнайкраще вилікуватися, запобігти своєму безсиллю. Абсолютна влада тепер є не “представником” Бога, а “представником” людей; її “трансцендентність” тепер має своє коріння не в силі Бога, а у слабкості людини.

Отже, влада Левіафана є такою владою, більшої за яку люди не можуть собі уявити. Таке визначення дуже нагадує дефініцію, яку святий Ансельм пропонує для визначення Бога: *ens quo majus cogitari nequit* (така істота, більшої за яку не можна уявити). Відштовхуючись від цієї номінальної дефініції та спи-

раючись на доказ, названий "онтологічним"<sup>10</sup>, Ансєльм робить висновок про існування Бога. Однак, у представленні Гобса, ця істота "існує" явним чином, вона справді керує світом людей, але створена вона людьми. Що ж це за політична інституція? Це людський винахід, який дозволяє людям зробити реальною та дієвою подібну "ідею найбільшої влади", яку вони у своєму безсиллі повинні уявити. Неможливо тонше передати, що зведення Левіафана репродукує чи, радше, пояснює генезис ідеї Бога: стежачи за побудовою гобсівської держави, ми стаємо свідками розробки ідеї Бога. Гобс демонструє нам водночас, яким чином природна ситуація людей приводить їх до сприйняття ідеї Бога і яким чином людське мистецтво може присвоїти собі зміст цієї ідеї, дати їй можливість реалізуватися, виявляючи через неї навіть своє марносластво. Політичне мистецтво виявляє, що релігія є водночас і "природною", і "фальшивою", воно також показує, чому релігія може бути "природною" і "фальшивою" без протиріччя.

Гобс виводить політичний порядок із людського безсилля; Арістотель виводив його із проявів людської здібності або сили. Гобсівська держава, на відміну від міста Арістотеля, що складає та поєднує сили (доброчинність, багатство, свободу), полегшує прояви слабкості. Левіафан лікує, принаймні частково, прояви зла того, що називає *the natural condition of mankind*. Під рукою Левіафана підданий перебуває, як віруючий під рукою Церкви, чие благословіння лікує прояви зла його гріховної природи. Держава, яку, приймаючи ідею абсолютної влади, будують безсилі люди, не є містом, обмеженим у своєму розумінні самими межами природного порядку і таким чином вразливим для вторгнення релігії; його генезис повторює й робить дієвим рух, за яким людство приймає Бога та стає під Його охорону. Сутність гобсівської держави полягає в тому, щоб вона була штучним Провидінням<sup>11</sup>.

Так само, як природний стан нейтралізує гріх, натуралізуючи його, абсолютна влада Левіафана нейтралізує благодать, роблячи її штучною.

Політична проблема є такою складною (за своєю природою люди сваряться, б'ються, а скоріше – не люблять і не допомагають одне одному), а її вирішення таким простим, воно настільки безпосередньо доводиться, виходячи з термінів проблеми, що політична дискусія знаходить йому тільки одну чітку альтернативу: або держава існує (громадяни живуть у стані громадянського миру), або вона не існує (громадяни кривдять одне одного); або верховний володар, суверен, хоч би яким він був – один, кілька або всі – має необхідну владу для здійснення своїх повноважень чи він її *захоплює*, й тоді люди користуються всіма проявами відносного щастя й живуть так, як дозволяє їм їхній стан, або він цієї влади не має, і тоді люди зазнають лиха безпорядків та всіх можливих проявів зла громадянської війни. Це свідчить про те, що будь-яке порівняння переваг різноманітних політичних режимів здавалося Гобсу марним. Звичайно, можна знайти різницю між демократією, аристократією та монархією, але чи буде верховний володар однією особою, кількома чи всіма – не має значення – важливо, що він є верховним володарем, сувереном, і що він має право вимагати будь-якої покірності. Один (кілька чи всі) суверен призначає, проголошує та примушує поважати закони, які він вважає добрими або корисними, закони, які стають законами тільки тому, що вони стали виголошенням його волі. Ти не є більше вільним виявляти непокору до законів у Венеції або місті Лукка, ніж у володіннях султана. Безумовно, монархія має певну кількість технічних переваг, які базуються на тому факті, що при монархічному режимі саме природний індивідуум є душею штучного індивідуума, тобто душею держави, – але існує золоте правило: нехай кожен

вважає кращим той режим, при якому він живе; або ще краще так: нехай він навіть не ставить перед собою безглузкого запитання щодо переваг того чи того режиму і нехай кориться з усією чистотою серця та свідомості всьому, що наказує суверен.

Утім, не має значення про який устрій ідеться – про монархію, аристократію чи демократію – легітимність цих режимів, яка відрізняється тільки типом їхнього зародження, їхнього утвердження, є за своєю суттю демократичною. Їхньою основою є згода кожного. Влада верховного володаря, суверена, не належить йому за природою або благодаттю, вона завжди надається або залишається йому його підданими. Знецінюючи дискусію щодо кращого режиму, зокрема критику античних демократій (можливо, менше для того, аби не показувати чим вони були, ніж для того, аби виявити до них повагу, як це робили європейці, зневажаючи монархію, в якій вони живуть), Гобс найактивнішим чином сприяє появи сучасної демократичної точки зору. Сучасна демократія не є для її послідовників, тобто для всіх нас, *одним* із багатьох інших режимів, навіть будучи найкращим устроєм, вона є *єдиною* легітимною організацією спільного життя людей. Перш за все тому, що вона базується на згоді, її легітимність – що є її благом – не підлягає будь-яким дискусіям. Всякому, хто це заперечує або опирається цьому, завжди можна відповісти так: про що ти шкодуєш, адже ти сам цього хотів, і навіть якщо ти голосував проти, це все одно, що ти голосував за, оскільки ти зобов'язався коритися закону про більшість.

Саме через те, що Левіафан, витвір покірності, є зовнішнім по відношенню до індивідуумів, і через те, що ці індивідууми є частиною влади, абсолютна влада суверена не вступає у протиріччя зі свободою підданих. Те, що є поза покірністю законові, є вільним: якщо на щось немає відповідного закону, піддані в цьому випадку можуть робити все, що вважають



добрим. Частина влади робить усе, що вона може; вона не може перестати бути цією владою, роблячи те, що вона робить. У тому випадку, коли володар, суверен, виступає проти власного закону, що загрожує йому покаранням, він мусить коритися; але тоді, коли не існує закону, він може чинити вільно все, що хоче, оскільки нічого йому не заважає це робити. Закон, проголошений сувереном, є тільки витвором, який заважає людям-атомам стикатися, він не заважає їм рухатись; він подібний до огорожі, що не дозволяє заблукати й зайти на поле сусіда, але він не заважає йти по дорозі. Гобса можна назвати засновником лібералізму, тому що він виробив ліберальне тлумачення закону: це чистий людський витвір, що є найчіткішим чином зовнішнім щодо кожного, він не змінюється, не стежить за індивідуальними атомами, він обмежує їх у своєму русі, щоб гарантувати їм мирне співіснування.

Думка Гобса є таким чином спільною матрицею сучасної демократії та лібералізму. Вона засновує демократичну ідею, оскільки виробляє поняття суверенітету, що спирається на згоду кожного; вона засновує ліберальну ідею, оскільки виробляє поняття закону як витвору, що є зовнішнім щодо індивідуумів. Він не переконаний, що демократична ідея суверенітету й ліберальна ідея закону будуть легко суміщатися, оскільки, через парадокс, про який ми вже говорили, саме абсолютизм доктрини Левіафана дозволяє цим двом поняттям поєднуватися без протиріччя. Саме через те, що безмежна верховна влада, суверенітет, є зовнішньою щодо індивідуумів, вона залишає для них вільний простір, простір білих плям законів. Якщо скасовується "абсолютизм", тобто зовнішність суверенітету, тоді закон стає, як зазначає Руссо, "реестром наших волінь". Він більше не є зовнішньою умовою мого вільного вчинку, він стає принципом цього вчинку: ліберальне поняття закону стає реальним. Якщо заманеться скасувати

абсолютизм, застосовуючи ліберальне тлумачення закону, тоді слід відкинути саму ідею безмежної верховної влади, суверенітету. Це саме те, що зробить Монтеск'є.

Залишається, щоб наші країни могли водночас називатися і "демократичними", і "ліберальними". Чи зможуть вони подолати протиріччя, про яке я щойно говорив? Я не переконаний в цьому, але це не є необхідним: демократична ідея суверенітету та ліберальна ідея закону заходять у протиріччя в тому, що кожна з них несе в собі щось таке позитивне, що найкращим чином співвідноситься із тим, що вони несуть у собі негативного. Вони мають одну спільну "негативну матрицю": людина не має мети або намірів, які були б закарбовані в її природу, принцип людського вчинку не є добром чи благом. Обидва визначення – демократичне та ліберальне – по черзі братимуть гору, наголошуючи то на суверенітеті колективної волі, то на законній свободі індивідуумів. Подібна "суперечлива відповідність" двох визначень дозволяє пояснити, що наші демократичні та ліберальні режими водночас втілюють у собі і стабільність, і невпинну та швидку суспільну зміну.

Такими є головні риси гобсівської доктрини. Я зробив наголос на темах та складних моментах, які визначатимуть подальший розвиток політичної думки. Я навмисне залишив поза увагою (навмисним і парадоксальним чином) основну ідею даного есе, а саме – його пряму критику християнства, точніше політичних вимог різних Церков, які у своїх політичних зазіханнях посилаються на апостолів. Таким чином я хотів навести на думку, що фундаментальнішою, порівняно з прямою критикою релігії, була позитивна логіка гобсівських планів побудови держави, невразливої для християнства, оскільки така держава сама репродукує та робить дієвим його зміст. Утім, щоб мої сентенції не мали неповного вигляду, потрібно додати слово прямої критики, тому

що вона є радикальною, а згодом стане дуже впливовою.

Питання полягає ось у чому: чим стає обов'язок покори верховному володарю, суверену, коли цей суверен наказує зробити вчинок, що підданий вважає його несумісним із Божим законом чи Божою волею? Чим стає влада суверена перед лицем релігії, яка вимагає скоріш покори Богові, аніж покори людям? Те, що ми сказали, уже неявним чином містить відповідь: усе людське є під владою Левіафана, отже, і релігія теж, оскільки, хоч би як вона наполягала на своєму початку в Богові, звертається до людей і проповідується людьми.

Практично Гобс, ніколи не виступаючи проти принципу, за яким важливіше коритися Богові, ніж людям, настільки лімітує його використання, що цей принцип стане політично безпечним, нездатним похитнути людські маси; інакше кажучи, в радикальнішому сенсі, він перетлумачить християнське Одкровення таким чином, що покора Богові завжди повинна буде змішуватись із покірністю суверену.

По першому пункту, доказ Гобса є простим, але спустошливим: вірити, що Бог говорив до таких-то людей, означає вірити, що ці люди кажуть правду, означає вірити цим людям. Необхідність людського посередництва змушує думати, що вірити в Бога, яким його подають в одкровеннях, означає те ж саме, що вірити людям. Але досвід навчає нас, що люди охоче кажуть неправду, або точніше, що висока ідея, яку люди породжують своєю мудрістю, часто приводить їх до думки, що ця ідея нав'яна Богом. Врешті, ті, хто вважає себе натхненними, збирають довкола себе прибічників, які називають себе учнями: вони таким чином мають більшу або меншу владу над своїми прибічниками. Нам відомо також, що бажання влади є домінуючим первинним бажанням людей. То ж не слід дивуватися, коли деякі індивідууми, відчуваючи бажання влади, оголошують себе людьми,

яких надихає Бог. Хіба саме Святе Письмо – як Старий, так і Новий Заповіти – не говорить про те, що є лжепророки, ба навіть так, що на одного істинного пророка існує сто або чотириста лжепророків? Урок людського мирського досвіду, яким подає його Святе Письмо, є вельми прозорим: щоразу, коли один або група індивідуумів говорить про себе, що їх надихає Бог, ті, хто їх слухає, повинні бути вкрай обережними, спостережливими та скептичними: дуже можливо, що вони мають справу із самозванцями. Найбезпечніше вважати пророками лише тих, кого визнає такими суверен. Якщо людей переконують аргументи Гобса, тоді малоімовірно, що пророки, справжні чи фальшиві, матимуть багато учнів.

Втім, є ще випадки, коли люди замість того, аби йти слідом за пророками, вважають пророками самих себе, вірять в те, що вони самі є натхненними. Щирі або брехливі, вони залишаються недоступними для здорового глузду. Таким чином, їх треба віддавати на суд суверена, аби той сам виносив рішення відносно того, існує чи не існує з боку подібних осіб загроза для громадянського миру. Якщо його відповідь є позитивною, суверен повинен буде застосувати громадську силу, аби знешкодити їх, операція буде легкою, оскільки, дякуючи застереженням Гобса, вони зовсім не матимуть учнів. Претензії “пророків” або “святих”, які відіграли таку велику роль у громадянській війні в Англії, перестануть бути основною політичною загрозою, відтепер вони стануть тільки проблемою громадського порядку, проблемою поліції.

Тут слід поставити перед собою питання, чи не має перемога Гобса в цьому пункті надто беззастережний вигляд, і навіть досить необережний: якщо будь-яка претензія на Боже натхнення має підозрілий вигляд, то чи не ставить це під загрозу саме коріння християнства? Чи не слід тоді підозрювати і святих апосто-

лів, і самого Ісуса Христа? Гобс стверджує, що нічого подібного він не має на увазі, а лише змушує нагадати про пильність, яку заповідає Біблія. В такому разі залишається сказати, що є, або принаймні були істинні пророки, на свідчення яких спирається Католицька Церква і протестантські конфесії. Подаючи таке пояснення, – а Гобсові слід було його подати, якщо він хотів уникнути тієї ж долі, яку він готував для фальшивих пророків, – він зайнявся новою, ще більшою роботою. Він мав продемонструвати, що й сама Біблія, якщо її тлумачити правильно, передає вчення Гобса: громадянський верховний володар, суверен, його влада є абсолютними і у справах релігії. Ми не прослідкуємо цього в його екзегезі. У його поясненні ми знайдемо висновок, що говорити “Церква” і говорити “держава, що складається із християн”, – означає говорити одне й те ж, і що в людському світі немає місця іншому представникові, тобто немає місця для іншої влади, крім влади громадянської.

Фундаментальним питанням гобсівської доктрини є питання *покірності*: кому я зобов'язаний сумлінно коритися? Це питання є фундаментальним, оскільки, якщо відповідь на нього є розпливчастою, сумнівною, тоді неминуче почнеться громадянська війна з усіма можливими проявами лиха. Хоча подібне питання є новим, або принаймні новою є сила, з якою Гобс та його послідовники це питання ставили. Безумовно, в якомусь сенсі, таке питання завжди постає у практиці реального політичного життя; проте воно ніколи не відіграло центральної теоретичної ролі у класичному, грецькому визначенні політичної проблеми. В основі всього лежало питання: який політичний режим є кращим? Або інакше: хто має більше права *управляти*? Народ? Багатії? Мудреці? Людина виключної чесності? Такі питання ставить Арістотель у своїй “Політиці”.

Можуть сказати, що обидва питання зводяться до одного: якщо я знаю, хто має володарювати, я знаю, кому коритися, і навпаки. Втім, це не так. За Арістотелем, правити повинен той, хто є носієм найважливішого людського добра, найзначущішого політично, той, хто є носієм "найкращого" блага. Претенденти, чії претензії на владу відкидаються – в реальності ж, в основному, просто скориговані та змінені – також захищають значущі або важливі блага, хоча менш важливі. Для Арістотеля відповіді на питання: хто має володарювати? – означає вирішити питання про те, що перебуває на вершині ієрархії благ, і блага, які не були обрані, продовжують існувати у своєму значенні і навіть мають якусь частину влади, відразу після того, як робиться рішучий вибір. Для Гобса – навпаки – той, хто має право вимагати покори, має всі права, ті ж, хто не має цього права, не мають жодних прав, або радше мають лише ті права, що дарував їм перший. Де існує градація, порівняльна та надмірна, існує й виняток, полярність між абсолютним утвердженням та абсолютним запереченням. Звідки ж походить підміна логіки винятку логікою градації та інтеграції, що видається незрівнянно правдоподібнішою, адекватнішою у складності людського світу?

Якщо у людському світі, утвердження першості, а отже, і права володарювати, якогось добра, природним чином не приводить до тотального виключення інших благ і проявів добра, а – навпаки – припускає, що їх слід визнавати як нижчі блага, в цьому і є порівняння, тим більше, коли йдеться про "порівняння" людського світу, просто людського, але всього людського, і світу релігійного, людського світу ще в одному розумінні, що посилається на прояви досвіду та закони, які є зовнішніми та вищими щодо природи. Більше не існує питання: який *елемент* людського світу повинен володарювати? Питання тепер ставиться так: який *світ* – людський чи Божий

– має володарювати? Як “порівняти” ці два непорівнянні світи? Їх неможливо порівняти, тому що кожен із них, по-різному, але є самодостатнім. У людському місті, вимоги багатства не можуть відкидати вимог свободи, тим більше вимог мудрості, й навпаки. Але що спільного має священик, котрий відкриває Божу істину та лікує гріх за допомогою таїнства, який спільний світ може мати він із громадянином, що захищає свої права на багатство, або право на свободи, або на право мудрості?

Отже, неможливо порівняти ці два світи. А проте, потрібно вирішувати щодо вибору між їхніми взаємними претензіями. Треба було б, аби врешті запанував мир, побудувати *третій світ*, де конфлікт втратив би нагальність, оскільки він втратив би всілякий сенс. Але побудувати новий світ, здається, не у владі людини. Що ж робити?

Якщо два світи перебувають у конфлікті, це означає, що вони перебувають у контакті. І в такому розумінні у них є дещо спільне. Що ж це за спільне поле, яке можна назвати місцем конфлікту? Відповідь є очевидною: це людина. І це не мешканець людського міста, оскільки Церква зазіхає на нього, тим більше це не вірна Церкві особа, оскільки на неї зазіхає людське місто, це така людина, яка не належить, ще не належить, до жодного із цих двох таборів. Ми знаємо що це за людина. Її ім'я – *індивідуум*.

Звичайно, такої людини не існує: кожний “індивідуум” уже є членом людського міста і також вірним Церкви. Але оскільки її намагаються привернути на свій бік обидва табори, намагаючись вирвати її в іншого, ця людина не належить жодному з них, вона “існує” як “індивідуум”. Можна сказати таким чином: індивідуум “існує” тією мірою, коли він сумнівається у своїй покірності, коли він існує у стані “попередньому” щодо вибору своєї покори. Однак усі люди є мішенню для обох зазіхань, про які я веду мову: отже, всі можуть *розглядатися як* індивідууми.

Але, сказали б мені, така точка зору є чисто абстрактною, вона не стосується реальних речей, вона не стосується конфлікту. Та ні, виходячи з подібної ідеї індивідуума, я діходжу розуміння життєвої або здійсненої політичної інституції, тоді цей неіснуючий індивідуум постане як мешканець – громадянин або підданий – цієї інституції. Якщо це можливо, ми створимо цей третій світ, який видавався неможливим.

Така нова політична інституція, аби виконувати свою функцію, повинна самою своєю конституцією протидіяти тому, щоб індивідуум не ставав громадянином старого міста й вірним старої Церкви. Таким чином потрібно, щоб покора, до якої долучається цей індивідуум, була невразливою для проявів критики та зазіхань давніх кандидатів на владу, кандидатів від людського міста – благочинності, багатства, свободи – як і кандидатів Божого табору – закону або благодаті, що йдуть від Бога, Його вчення, і людей, які посилаються на цей закон, на цю благодать або на це вчення. Особливість нової покори в тому, що вона є незаперечною щодо права. Ясна річ, ще чутимуться старі вимоги багатих, бідних, мудрих, священників, але їхня гострота поступово притупиться, наражаючись на абсолютний характер покірності, що буде засновувати нове місто. Ці вимоги будуть *нейтралізовані*. Нова політична інституція поглине й підніметься над давнім конфліктом, який, здавалося, неможливо вирішити: безумовно, він ще існуватиме, але у прирученому вигляді, замкненим на субполітичному рівні, на рівні “суспільства”.

*Уявімо собі*, що всі люди стали індивідуумами, тобто людьми, які ще перебувають у стані невизначеності щодо своєї покори, спробуємо уявити *природний стан*. У цьому стані люди не підпорядковуються ані авторитетові мудреців, ані спокусам багатих, ані залякуванням сильних, ані проповідям священників: будучи у стані, що передує будь-якому



мирському або релігійному суспільству, вони є рівними та вільними. Держава, яку вони сформували б, виходячи із такого стану, *обов'язково* була б невразливою для претензій багатих, так само, як до вимог бідних, сильних, священників. Ні ті, ні ті не змогли б інспірувати заснування інституції. Ні одні, ні інші не увійшли б таким чином до суттєвої структури цієї інституції.

Я хотів показати цим розумну основу появи *природного стану* у вченні Гобса як ключового поняття політичного міркування, яке понад сто років і залишатиметься таким, у період формування сучасних ліберальних режимів: природний стан, це стан людей до будь-якого прояву покірності місту чи Церкві, стан, виходячи з якого, можна буде побудувати державу, невразливу для конфлікту між мирським і релігійним. Звичайно, у доктрині Гобса це поняття з'являється не у вигляді гіпотези, до якої веде мета піднятися над конфліктом між політикою та релігією, а як реальність, що існує через існуючий конфлікт: через війну всіх проти всіх. Саме через це врешті-решт Гобс віддає перевагу виразу *natural condition of mankind*, що з'являється замість природного стану. Але у своєму основному значенні, природний стан *не є* станом війни. Ми констатуватимемо це, вивчаючи Лока та Руссо. Вихідним моментом учення Гобса є той факт, що для нього гіпотетичний та реальний аспекти природного стану, так би мовити, не відрізняються один від одного. Так має бути, щоб гіпотеза стала припустимою, правдоподібною, щоб майбутнє політичне мистецтво мало на що спиратися у природі. Водночас Гобс дозволяє своїм прибічникам розрізняти ці два аспекти: й ось правдоподібність і плідність проголошеної гіпотези дають змогу кожному змінювати терміни для того, аби якнайкраще втілити в життя мету, задля якої цю гіпотезу і було висунуто.

Від Гобса до Лока та Руссо ідея держави поступово набуває такого вигляду: абсолютна верховна влада, що розглядається по-різному, має своєю основою по-різному витлумачений природний стан і виводиться з нього. Я спробував показати “теолого-політичні” витоки цього останнього поняття, що нині стало для нас таким чужим. Якщо воно продовжувало превалювати аж до кінця XVIII століття, то лише тому, що причина, яка породила його, все ще залишалася важливою та дієвою. Водночас, можна сказати: навіть якщо Лок та Руссо, так само, як Гобс, скасовують владу релігії, навіть якщо Руссо завершує свою роботу “Про суспільний договір”, прославляючи Гобса, аби зменшити до єдності суверена дуальний характер політичної та релігійної влади, аби “поєднати дві голови орла”, все ж таки головним ворогом Лока та Руссо, проти якого перш за все вони і створюють свою політичну доктрину, є тепер не політична влада релігії, а феномен, що видається суто політичним, а саме – абсолютизм, і навіть, у випадку Руссо, крім абсолютизму, реалія водночас суспільна, політична та моральна: нерівність. Здається, що Лок та Руссо виступають проти Гобса. Потрібно добре зрозуміти сутність їхнього протистояння.

Якщо вони критикують Гобса, аби дати аргументи абсолютизму, це не означає, що вони не поділяють наміру, який привів Гобса до зведення його Левіафана. Просто вони, замість того, щоб здійснити намір Гобса, констатують, що реальний, дієвий абсолютизм стає для нього рішучою перепоною, оскільки саме через абсолютизм, через вплив Гобса на абсолютизм і через підтримку, яку він мав від абсолютизму, релігія зберігає якусь політичну владу. Отже, вони критикують Гобса лише для того, аби найкращим чином здійснити свій власний намір.

Водночас, початок реалізації гобсівської програми – того, що називають “сходженням абсолютизму” – справді призводить до ситуацій і труднощів, які

стали чужими початковій проблематиці Гобса. “Третій світ” або “третє місто” починають жити своїм власним життям. Відтоді, якщо подібне життя стає незадовільним, то для Лока, і особливо для Руссо, це є доказом того, що не тільки програма Гобса залишилася нездійсненою, але ще й доказом того, що його не зовсім правильно зрозуміли. Проте вони – і Лок, і Руссо – залишаються вірними фундаментальному знаряддю Гобса, природному стану, тому що вважають: Гобс не зміг видобути з нього всього можливого й витлумачив його не досить радикально. Лок і Руссо вважають, що інтерпретуючи його радикальнішим чином, вони зможуть водночас остаточно втілити в життя програму самого Гобса й підготуватися до небажаних наслідків, що спричинив гобсівський початок здійснення цієї програми.

---

<sup>1</sup> Політична доктрина Гобса в основному міститься в його “Левіафані” (1651 рік). Гарне французьке видання з’явилося у видавництвах Sirey (1971 рік, переклад Франсуа Тріко). Я наведу тут кілька уривків з моїх нотаток про Гобса зі “Словника політичних творів” (*Dictionnaire des oeuvres politiques*), PUF, 1986 р.

<sup>2</sup> Див. розд. II.

<sup>3</sup> “Левіафан”, розд. XIII.

<sup>4</sup> Там само.

<sup>5</sup> У такий дивний спосіб Гобс формулює “право убивати”, що належить кожній людині у природному стані.

<sup>6</sup> *Covenants without the Sword are but Words* (*Leviathan*, ch.XVII).

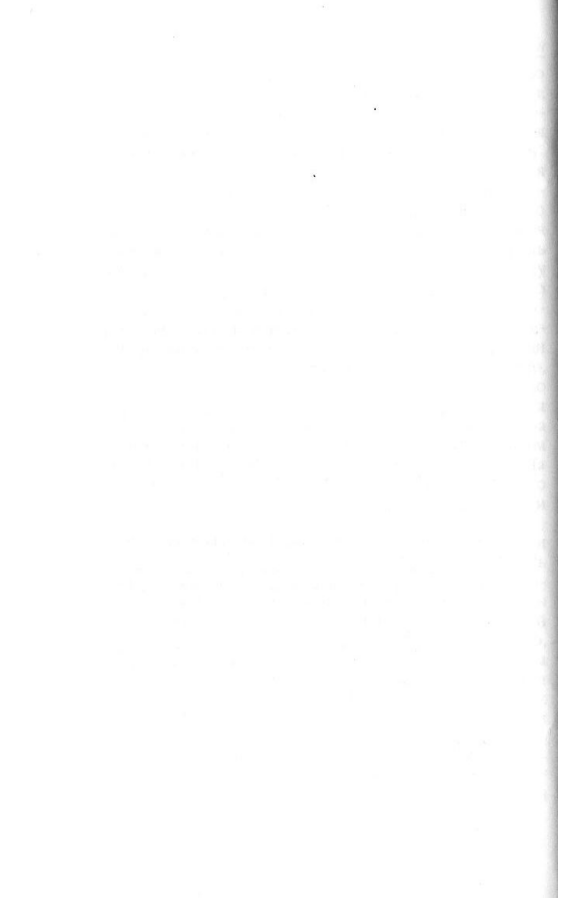
<sup>7</sup> Див. “Вступ”. Гобс застосовує також слово *maker* (розд. XXIX).

<sup>8</sup> Я розвинув цю тезу у своїй роботі “Тоталітаризм і проблема політичного представництва” (*Commentaire*, vol. 7 (1984), №26).

<sup>9</sup> Див. далі, розд. VI.

<sup>10</sup> Цей доказ резюмується таким чином: коли, віруючий ти чи невіруючий, ми думаємо про Бога, ми думаємо про Нього як про таку істоту, більшої за яку неможливо уявити; але ж така істота, котра може існувати в уяві, не може існувати тільки в розумі; оскільки тоді ця річ не була б найбільшою, тому що вона була б більшою за неї, яка б справді існувала; подібна істота, нічого більшого за яку неможливо собі уявити, не може таким чином не існувати: це Бог.

<sup>11</sup> У XXX розділі “Про функцію суверенного представника” Гобс говорить про “головного Ангела-охоронця”, зробленого цим представником.



## РОЗДІЛ 4

### ЛОК, ПРАЦЯ ТА ВЛАСНІСТЬ

Як ми щойно побачили, поява природного стану, як ключового поняття політичної рефлексії, ставить нас перед необхідністю незаперечного підпорядкування, призводить до обов'язку незаперечно коритися. Врешті, найадекватніше визначити владу Левіафана – це говорити про його незаперечність: його “абсолютний” або “безмежний” характер передовсім означає, що йому в принципі неможливо протиставити жодного заперечення, що будь-яке заперечення в принципі буде марним. Центральну складність доктрини Гобса можна було б визначити таким чином: а чи можна розробити та побудувати *людську* владу, яка була б – по праву і фактично – невразливою для будь-якого заперечення та всякої критики? Він вважав, що зможе подолати це ускладнення, базуючи своє міркування на реальності: страх насильницької смерті є сильнішим за будь-яке міркування. Але при цьому він не зважав на дві важливі проблеми.

Основа відправної точки його міркування залишається так само основою кінцевої точки його рефлексій: страх смерті, який є мотивом створення Левіафана, залишається принципом його ефективності, щойно його було засновано. Кінець кінцем піддані поведуться спокійно, оскільки вони *бояться* суверена. Безумовно, у гобсівській перспективі, подібний страх є незрівнянно обмеженішим, ніж первинний страх: не вступаючи у протиріччя з елементарними умовами пристойного людського життя, він сам по собі стає такою ж елементарною умовою життя. Можна, слідом за Майклом Окшоттом, говорити з

цього приводу про “гомеопатичний” страх. Врешті, якщо прагнення до самозбереження є джерелом будь-якої легітимності, тоді, так само, як страх смерті у природному стані є джерелом легітимності Левіафана, “гомеопатичний” або реманентний (як можна вважати) страх, що його викликає Левіафан, може призвести до основ нової легітимності. Все це є настільки правильним, що, на думку самого Гобса, я маю право шукати собі порятунку навіть усупереч волі Левіафана, коли його накази наражають мое життя на небезпеку. Інакше кажучи, пошук *безпеки*, що засновує *безмежність* влади Левіафана, зможе в подальшому призвести до її *обмеження*.

Проте, приймаючи твердження, що для того, аби вибудувати легітимну політичну інституцію, слід виходити із природного стану, запитуєш себе: чи правильно сам Гобс описав цей стан? Чи справді природний стан є *виключно* станом війни? Безумовно, громадянська війна дуже наближається до того, аби показати наочно війну всіх проти всіх. Та чи правдиво зображує громадянська війна соціальне та політичне життя? Чи, може, вона є лише винятковою обставиною, з якої абсолютно неможливо зрозуміти, а яким же чином можна організувати “звичайне” соціальне та політичне життя? І ще одне: чи можна обмежувати людську природу лише бажанням владарювати? Власне, ось ті питання, які обов'язковим чином викликають дискусію та боротьбу точок зору, що мають на меті їх вирішення. Всі ці питання можна звести до одного: що ж справді є *natural condition of mankind*, що ж у людині є *найприроднішим*? На це запитання, як ми побачимо, Лок та Руссо дадуть відповідь, що значно відрізнятиметься од відповіді Гобса. Але спершу слід згадати, яким чином гобсівське тлумачення природного стану, так би мовити, заперечував та критикував сам Гобс.

Що означає *jus in omnia*, тобто, право на будь-яку річ, на будь-що, притаманне індивідууму в природ-

ному стані? Воно означає, що кожний індивідуум сам і на власний розсуд визначає правила своєї поведінки для самозбереження. Але чому необхідність самозбереження визнає право на будь-які дії? Тому що індивідууму постійно загрожують, реально або потенційно, інші індивідууми, тому що проявом стосунків, які пов'язують його з усіма іншими, є ворожість. *Jus in omnia* народжується від перетину двох суттєво відмінних ідей: абсолютної моральної незалежності індивідуума та ворожого ставлення до всіх інших індивідуумів. Яка ж із цих двох ідей є важливішою? Друга, оскільки ворожість є універсальною, оскільки самозбереження є єдиною основою всіх учинків кожної людини. А вороже ставлення до інших є універсальним навіть тому, що кожна людина є індивідуумом, тобто цілком закритою на собі самій, морально самодостатньою істотою, що думає тільки про самозбереження. Тож *найприроднішим у natural condition of mankind* є не незалежний індивідуум, а війна всіх проти всіх, яка й породжує *natural condition of mankind*.

Інакше кажучи, індивідуум існує лише через спотворену здатність життя в суспільстві, тобто через війну. Безмежне право, що він отримує, походить від цієї війни. А до того часу він насправді цього права не має. Це право аж ніяк не пов'язується з індивідуумом як таке, воно з'являється тільки тоді, коли індивідууму загрожує смерть: цим правом безперервно володіють у природному стані, оскільки і смертельна загроза є безперервною, і воно знову з'являється у громадянському стані, направлене навіть проти Левіафана, як тільки вона виникає – ця смертельна загроза.

Таким чином ми бачимо, як Гобс напрочуд переконливо навіює нам нову ідею держави – влада є мистецтвом, що його створили індивідууми, які не мають влади, аби захистити свої права, – проте, не даючи цій ідеї остаточного наповнення: індивідууми

природного стану справді не є індивідуумами, наділеними правами, які були б із ними нерозривно пов'язані, а отже, запроваджена влада насправді не є захисником їхніх прав, оскільки вона не може захищати, вона може лише наражати їх на небезпеку. Тоді виходить, що програму майбутнього лібералізму окреслено; йтиметься про те, аби розповсюдити її на гобсівську ідею політичної влади, модифікувавши її початок та кінець: індивідуума у природному стані треба буде тлумачити так, що права йому належать нерозривно, а владу слід буде розглядати таким чином, щоб вона могла тільки охороняти індивідуальні права, не нападаючи на них. Так робитиме Лок.

Лок починає так само як Гобс: першим прагненням, а отже, основним правом людини є право самозбереження. Але що ж загрожує цьому самозбереженню? Лок відповідає: йому загрожують не інші індивідууми, йому загрожує звичайний голод. Ось у чому полягає початкова відмінність між Локом та Гобсом: для одного загрозу смерті перш за все становить інша ворожа людина, для другого – загроза криється у проявах голоду.

Гобс виявляється напрочуд стриманим щодо місця та ролі голоду у природному стані, навіть якщо він зазначає, як звичайнісіньку річ, що люди у природному стані є “бідними”. Війна та її наслідки залишають в тіні причини цієї війни, серед яких, ясна річ, є й голод. Починаючи з того моменту, коли страх породжує страх, коли війна живиться нею самою, питання про “витоки” війни справді видається другорядним. Втім, на нього слід відповісти, і Гобс згадує про два витоки: по-перше суперництво заради того, аби заволодіти “благами” (суперництво, засноване на тому, що чогось “бракує”, “економічне” суперництво), по-друге, чисте суперництво, засноване, якщо так можна висловитись, на бажанні влади, престижу, слави (що має “моральне”, або “політичне”, або “духовне” походження). У природному стані ці



два типи суперництва є неподільними, тому що й наслідки вони мають однакові: якщо я, скажімо, забираю худобу у свого сусіда, то це може бути через те, що я хочу прохарчуватися, а, можливо, і через те, що я просто хочу володіти більшою кількістю худоби. Яка ж із цих двох версій суперництва є для Гобса важливішою? Очевидно, що друга: Гобс недвозначно й навіть емпатично, визначає прагнення до влади, прагнення бути першим, як основну людську пристрасть, до якої можуть зводитися всі інші. А насправді, якщо судити за результатами, важливішою є перша версія: якщо люди погоджуються з існуванням Левіафана, то роблять вони це для того, аби гарантувати свою безпеку, умову, як зазначає Гобс, будь-якої "індустрії"; приймаючи "захист" Левіафана, вони уникають ризику імплікованого новим і новим пошуком більшої влади. Ось такою є моральна амбівалентність гобсівського бачення, що робить його таким привабливим: люди, чітко визначені як "аристократи" (у своїй боротьбі за владу, честь або славу) в рішучий момент поводяться як "буржуа" (вони хочуть перш за все закріпити свою безпеку).

Спадкочемці Гобса намагаються уникнути цієї двозначності. Лок елегантним спрощенням, просто закреслить суперництво, або принаймні первинний характер суперництва: спершу між людьми не існує жодних стосунків, навіть ворожнечі. Руссо, зі свого боку, приймає точку зору Лока, він навіть іде далі, роблячи з первинної людини самотню та щасливу тварину; але водночас, він серйозно сприймає гобсівську "психологію" і в другому "Міркуванні" описує, як індивідуум, самотня тварина, перетворюється на людину, жадібну до багатства, до влади й до слави. Аби зруйнувати двозначність гобсівської "психології", він першим звертається до історії. Для Гегеля він залишив можливість виробити найпереконливіше вирішення: саме в первинній ситуації, описаній Гобсом, міститься рушійна сила історич-

ного розвитку. Дві "моралі" загарбання у природному стані людини ведуть до відмінності та розподілу на два типи людей: тих, хто віддає перевагу славі порівняно із безпекою, і тих, хто віддає перевагу безпеці, порівняно із проявами ризику, на які особа може наразитися, прагнучи слави – господарів та рабів. У гобсівському природному стані міститься "діалектика господаря та раба"<sup>1</sup>, у цій діалектиці – вся історія людства.

Та повернімося до Лока. Локівська "редукція" і справді є зменшенням: людина, про яку йдеться в Лока в його політичних "Трактатах", є простішою, біднішою за гобсівську людину. Водночас, як ми тільки що побачили, таке зменшення певною мірою було дозволене та підготовлене самим Гобсом: людина, яка укладає домовленість, віддає перевагу безпеці, а не владі. Можна було б сказати навіть про те, що локівська людина є більш гобсівською, ніж людина Гобса: той, хто приводиться в рух бажанням влади, приводиться в рух суто людським бажанням, навіть якщо пошуки цього "блага" мають катастрофічні наслідки; а той, кого приводить в рух голод, приводиться в рух звичайним бажанням уникнути зла<sup>2</sup>. Спрощуючи Гобса, Лок робить його послідовнішим.

Звичайно, зробити Гобса послідовнішим Лок не мав наміру, він бажав перш за все безпосередньо надати права самотньому індивідууму в природному стані. Якщо, так би мовити, основна людина є голодною істотою, тоді вона радикальним чином відділена від собі подібних: вона має стосунки тільки зі своїм власним тілом та природою. Якщо Лок намагається надати індивідууму права, виходячи з одного тільки почуття голоду, з одного відношення самотнього індивідуума до природи, він повинен буде показати, а яким чином "права людини" можуть бути належністю лише індивідуума.

Нехай же індивідуум природного стану мандрує в пошуках їжі<sup>3</sup>. Він зриває з дерева сливи й поїдає їх.

Говорити, що він їх їсть, означає говорити, що він їх привласнює. Він має право їх з'їсти, оскільки, якщо він цього не зробить, то неодмінно помре. Таким чином це право є незалежним від будь-якої згоди інших індивідуумів. Лок зазначає: якщо кожен повинен буде чекати згоди інших, аби привласнити собі земні плоди, людство через деякий час зникне. Якщо наша людина привласнює собі плоди законним чином, він законним чином стає власником. Звідси ми маємо вирішити питання: з якого часу вона (людина) є легітимним власником? Відповідь: із того самого часу, коли вона відокремлює сливи від спільного володіння, аби використати їх для задоволення власних потреб, інакше кажучи, тоді, коли людина їх зриває. А чим же відрізняються зірвані сливи від тих, що залишилися на дереві? Перші зазнали перетворення завдяки *праці* індивідуума, він додав до них роботу своїх рук. Людина, природним чином будучи власником своєї особи (а отже, і своєї праці), додала свою власну працю до речей до того часу спільних, і зробила їх власними, звідси вона й стала законним власником. Власність виникає через працю, і кожний індивідуум має в собі самому велике джерело власності, оскільки він є трудівником і власником себе самого, а отже, і власником своєї праці.

Завдяки цьому простому аналізу Лок увів в ужиток два визначні судження. Право власності по суті передре становленню суспільства, воно не залежить від згоди іншого або від політичного закону; або ще так: право власності є правом, закріпленим за одним індивідуумом, воно тісно пов'язується з необхідністю годуватися, яка переслідує індивідуума, це право в жодному разі не є "соціальним" правом; або ще так: власність природна за своєю основою, вона в жодному разі не є конвенційною. Друге судження таке: відношення людини до природи визначається як *праця*. Людина, природно, не є політичною твари-

ною: ця тварина дефінується як *власник* і *трудівник*, власник, тому що трудівник, трудівник для того, аби бути власником.

Таким чином Лок утверджує право власності. Він пориває із традицією, запровадивши суто індивідуальне право: традиція також розглядала це право як безумовно природне, але "соціальне", тобто в основному відрегульоване і при необхідності обмежене законом або, якщо хочете, суспільними та політичними обов'язками власника. Щоправда в цьому пункті Лок спершу, здається, припускає природне обмеження природного права власності. Та розглянемо його аналіз уважніше.

Право власності на цій першій стадії природного стану обмежується за Локом двома обов'язками. З одного боку, я не маю права привласнювати більше, ніж можу спожити; це було б нерозумно; якщо я зірву слив більше, ніж можу спожити, тоді їх надлишок зіпсується. З другого боку, я маю залишити їх іншим, так, аби вони у свою чергу також могли привласнити якісні земні плоди в достатній кількості.

Вся поведінка Лока полягає якраз у тому, що він знищує обидві межі, які щойно запровадив сам.

Щодо першого пункту, то тут власне і не можна говорити про обов'язок, про моральне або політичне обмеження. Зривати сливи, аби лишити їх гнити, ірраціонально та безглуздо. Обмеження, що спершу видається моральним, фактично є обмеженням фізичним. Я не маю права привласнити більше, ніж можу спожити, просто тому, що я не можу, у мене немає засобів, аби це зробити: те, що буде "привласнене" таким чином, тобто у надлишок, насправді буде не привласненим, а скоріше нерозумно витраченим, а отже, зіпсованим. Тепер припустімо, що я знайшов засіб уникнути такого марнотратства, уклавши домовленість із собі подібними обміняти блага, що псуються, на еквівалент, що не псується, наприклад, срібло або золото, тоді накопичення

зможе бути безмежним, оскільки воно не призведе тепер до нерозумної витрати.

Щодо другого пункту, то тут, здається, ми маємо справу з більшим ускладненням. І справді, де гарантія, що одного разу, коли я обнесу цю сливу або вб'ю цього зайця, інша слива або інший заєць буде власністю мого сусіда? Гобс вбачав у подібному суперництві за матеріальні блага одне із джерел війни всіх проти всіх, де кожен має право на все й на всіх. Якою ж є відповідь Лока? Здається, він передовсім підказує, що у первинному природному стані земних плодів є вдосталь для малої кількості людей, кожен міг їх привласнювати для власного споживання, не скривджуючи при цьому інших. Але це лише "історична", досить спірна гіпотеза. І Лок не наполягав на ній (на відміну від Руссо, для якого ця гіпотеза стане суттєвим елементом його інтерпретації людської передумови). Лок вводить судження, яке змінює терміни проблеми: сливи, чи то зайці, є лише малесенькою часткою власності, головною власністю є власність землі. Землевласність, як будь-яка власність, породжується працею: я природним чином є власником землі, яку обробляю, в яку вкладаю свою працю. Однак, обробляти землю, отже, примушувати її давати більше, значно більше, ніж вона давала б необроблена. Таким чином, привласнюючи частину землі своєю працею, я не віднімаю від спільних матеріальних благ людства, я *додаю* до них: додаю до них всі земні плоди, і вони завдячують своїм існуванням моїй праці. І стає очевидним, що ніхто інший не має права на ці блага, які не були надані природою, а були вироблені моєю працею. Лок наполягає на цьому пункті: саме людська праця, а не природа, дає речам їхню *ціну*. Природа, так би мовити, у своєму природному стані, це не надлишок, а, навпаки, нестача.

Резюмуючи аналіз Лока, можна сказати так: індивідум має природне право на власність, для якої не

існує природних обмежень. Вона не має природних обмежень, оскільки винайдення грошей дозволяє зробити невразливою для зіпсування всю кількість благ, що можуть псуватися, і оскільки ціна речей походить від людської праці, а не від милості природи. Звідси випливає парадоксальний висновок: право власності природним чином пов'язується із працею, яка й лежить в його основі. Починаючи з часу, коли гроші дозволяють представляти та зберігати кількість праці, законний власник не є більше обов'язковим чином трудівником: достатньо, щоб обмін був вільним, аби власність зберігала свою цінність і, отже, продовжувала представляти кількість праці, яку вона додає. Наприклад, той, хто не "виробляє", а живе з купівлі та продажу благ, є законним власником: він ні в кого не краде, не віднімає нічого від тієї кількості цінностей, що належать суспільству, а, навпаки, він зберігає їх, пускає в оборот або вкладає у справу, і таким чином примножує. Відтоді, як власність, яка увійшла до людського світу через працю, стала цінністю, представленою грошима, право власності легітимно відділяється від права трудівника.

Ці два висновки Лока очевидним чином мають величезне значення для вироблення ліберальної доктрини. Тут потрібно зупинитися на певний момент. Спочатку розглянемо процес виникнення грошей. Це, уже за визначенням, є угодою. Першоджерело цієї угоди перебуває в природному бажанні індивідуума: бажанні зробити вироблені ним блага такими, що не псуються, незалежно від людської здатності їх спожити, обміняти їх на інші блага споживання, яких цьому індивідууму бракує. Гроші пов'язуються із бажанням збереження, вони є винаходом, аби задовольнити подібне бажання якомога повніше. Водночас, гроші припускають спілкування та зв'язок між індивідуумами, які цю угоду уклали: отже, гроші є різновидом *контракту*. Таким чином ми бачимо, як із природного стану народжується *суспільство*, сукупність

регульованих стосунків між індивідуумами. У тлумаченні Лока, “суспільство”, або принаймні основні елементи суспільства, зароджуються *раніше* від політичної інституції. Я сказав, що Гобс уже виробив ідею відмінності між громадянським суспільством та Державою, або між громадянським суспільством та суспільством політичним. Проте його “громадянське суспільство”, первинно засноване на спотвореній або негативній здатності жити в суспільстві, у стані війни: воно ще до політичної інституції є абсолютно “нестерпним”. У Лока воно набирає позитивного виміру, воно стає “придатним до життя”: це сукупність проявів економічного обміну, до яких вдаються люди, трудівники та власники. Локівський природний стан є водночас більш “індивідуалістським” та більш “соціальним”, ніж природний стан Гобса: права (у вигляді основного права на власність) пов’язані із самотнім індивідуумом, і цей індивідуум зав’язує з іншими позитивні стосунки.

Друге зауваження стосується делікатної проблеми відношення між індивідуумом, працею та власністю. Спочатку праця та власність найтіснішим чином поєднуються у спільному джерелі, індивідуумі: моя праця належить мені, оскільки я є власником своєї особи, а моя власність належить мені, оскільки вона має свої витoki у моїй праці. Праця та власність рухаються по колу одна до одної; центром цього кола є індивідуум. Проте Лок робить уточнення: праця – це лише *початок* власності. Нарешті праця відокремлюється від власності. Точніше, право власності відокремлюється від права трудівника на плоди своєї праці.

Тоді виходить, що трудівник обмежується у своєму праві? Зовсім ні, відповідає Лок. Особливістю праці не є вироблення права власності, праця виробляє ціну. Особливістю власності є те, що вона зберігає цю ціну, не дає їй загинути та запобігає марнотратству. Подібна цінність найкраще зберігається тоді, коли її

збереження є продовженням бажання збереження індивідуума. Інакше кажучи, коли більше не йдеться про витоки власності, Лок розглядає працю як "деіндивідуалізовану", як працю або кількість сукупної суспільної праці, і тоді, якщо власність відокремлюється від трудівника, то виходить, що трудівника не пограбовано, але зберігається ціна праці.

Або ще: спочатку право власника та право трудівника є одним і тим самим; але відразу ж після того, як були винайдені гроші й розвиток обміну дозволив праці бути продуктивною (тобто виробляти більше, ніж потрібно для споживання виробника), власник і трудівник почали відрізнятись один від одного. Право власності залишається індивідуальним правом, право трудівника стає правом праці на збереження свого продукту, що може відбутись тільки завдяки індивідуальному праву власності. Але трудівник не скривджується, оскільки в суспільстві, що визначається та поживається продуктивністю праці та індивідуальним правом власності, умови життя виробника сільськогосподарської продукції (згідно із прикладом Лока) є кращими, ніж умови життя індіанського вождя в Америці.

Лок починає із суто морального та індивідуалістського виправдання права власності, а закінчує ось таким "колективним" та "утилітаристським" виправданням: у підсумку виправдання існування права власності полягає в його економічній доцільності.

Саме Лок дозволив нам побачити повноцінний розвиток економічного суспільства, починаючи із такого напрочуд простого поняття: індивідуум відчуває голод. Усе економічне життя – разом із обміном, продуктивністю праці, правом власності – набуває, в якомусь розумінні, "природності", а право індивідуума, що має вгамувати свій голод, набуває незаперечного характеру. У цьому голодному індивідуумі коріниться суттєва, природна, первинна основа людського життя. Таким чином зрозуміло,



чому відразу ж після того, як ліберальну програму було цілком розроблено, виходячи із права власності, ця програма намагається головним чином зробити економіку основою соціального та політичного життя: якщо правила, які організують соціальне життя, мають найчіткіше породжуватися із права самотнього індивідуума, вони повинні базуватися тільки на взаєминах цього індивідуума із природою. Водночас відношення праці індивідуума до природи спричиняє виникнення такого світу, що суттєвим чином відрізняється від світу прав індивідуума: це світ цін, продуктивності праці, світ доцільності. Із цієї другої точки зору право власності більше не розглядається як основне природне право людини, воно є засобом для збереження цінностей, які є результатом продуктивності праці, засобом вироблення та обміну цінностями.

Історично, коли, після епохи Лока і головним чином завдяки Локу, право власності буде визнане основним природним правом, коли воно більше не матиме потреби утверджуватись у цій ролі, увага зосередиться на другому аспекті: світ економіки дедалі менше видаватиметься розквітом самотнього індивідуума, що утверджує своє право, і дедалі більше матиме вигляд "системи" вироблення та обміну цінностей, "системою політичної економії". І детермінуючим поняттям системи політичної економії відтак буде не абсолютне право індивідуума, а суто відносне поняття, зацікавленість або корисність. Лок втілює в життя той момент, коли лібералізм входить у свідомість, базуючись на індивідуальному праві власності, і водночас він дає змогу зрозуміти, чому і як ліберальна філософія природного права намагається безпосередньо і – в якомусь розумінні – невідворотно перетворитися на зовсім інший тип філософії – політекономію.

Вище я уже зупинявся на величезній відмінності між Арістотелем та Гобсом. Арістотель приходить до

своїх висновків після тривалої політичної дискусії, яка сама по собі є стихійним проявом естетизму в давньогрецькому місті. Гобс діходить свого висновку, що вважається не тільки істинним, а й незаперечним, оскільки базується на чомусь такому, що вважається переконливішим за будь-яке міркування: на страхові смерті. Необхідно зазначити, що підхід Лока є таким же “абсолютистським”, як і підхід Гобса. Первинне право кожного перебуває поза всякими міркуваннями та запереченнями, воно базується на самотній та мовчазній діяльності: праці заради споживання. Для Лока сенс “справедливості” полягає тільки в тому, щоб гарантувати власність: безглуздо ставити перед собою питання про справедливість права власності, оскільки сама ідея справедливості передбачає власність. Ті, хто виступає проти права власності або вимагає згоди держави щодо цього права, аби воно було справжнім правом, зверхньо називаються “схильними до чвар та суперечок”: вони просто прагнуть відігнати інших від плодів власної праці. Лок приписує цю рису не всім, а лише “розумним та кмітливим”.

Гобс говорив, що громадянська війна часто виникає через непевність та суперечки про те, що є “благом”, або що є “законним”, або що є “справедливим”; абсолютна суверенність Левіафана робить подібні суперечки безглуздими та “нейтралізує” їх, зазначаючи, що “справедливим” є те, що виголошується сувереном. Лок “нейтралізує” ті ж суперечки в “економічніший” спосіб, надаючи одному слову подвійного сенсу: якщо індивідуальна власність є основою всього, що є справедливим, оскільки така власність від самого початку не передбачає жодних стосунків, а отже, жодних дискусій між людьми, справедливість не може бути предметом вірогідної непевності, а відтак, не може виступати предметом розумної дискусії. Справедливість “уже здійснюється”, якщо власність гарантується та захищається.

Або так: єдина можлива дискусія щодо справедливості може відбуватися лише тоді, коли відбувається торг про ціну обміну предметами власності на ринку, наслідок такого торгу завжди є “справедливим”, оскільки він базується на погодженості обох сторін. Слід зауважити, такий автор як Гайек залишається сьогодні вірним цій первинно-ліберальній точці зору, вважаючи, що поняття “соціальної справедливості” позбавлене сенсу.

Останні зауваження допомагають зрозуміти, чому економічна діяльність стала домінуючою діяльністю ліберальних країн, точніше, чому підвищенню “суверенної” держави над “громадянським суспільством” відповідало – в самому такому суспільстві – “звільнення”, а згодом – і “панівне становище” економічної діяльності. Як ми побачили, суверенна держава, володіючи засобами та правом у принципі вимагати всілякої покірності, намагається нейтралізувати, як світські, так і релігійні передумови, заради яких люди боролися проти інших людей, аби досягти влади та впливовості. Проте подібний суверенітет є лише зовнішнім обрамленням людських учинків: відчуваючи себе підлеглими та покірними, що ж інше мають робити люди, що ж їм іще робити у громадянському суспільстві? Як же люди мають ставитися одні до одних? Суверенна держава, забороняючи людям здійснювати їхнє особисте право, спонукає їх до того, аби вони дедалі більше відверталися від інших людей, аби вони уникали зближення, оскільки через такі зближення люди можуть наражатися на смертельну небезпеку. І люди шукатимуть для своїх вчинків якогось нейтрального ґрунту, де б вони не зустрічалися із собі подібними, і де б вони не могли чинити замахів на суверенітет. До того часу людина була для кожного першим об'єктом його вчинків. Відтепер це буде *природа*. Люди відвертаються від людей, аби повернутися обличчям до природи, для того, аби збагнути та підкорити її собі. Наука є нейтральною:

її висновки необхідні для всіх, вона стоїть над особистими людськими інтересами та політичними пристрастями, у принципі так само, як і суверен. Економіка, найтіснішим чином пов'язана з наукою, намагається стати найважливішим місцем людської діяльності, оскільки економічна діяльність є зрештою такою діяльністю, що спрямована до природи, а не до інших людей. Розвиток абсолютного суверенітету в рамках держави, а також розвиток науки та економіки в рамках суспільства мають ту ж причину.

Я показав яким чином філософська точка зору Лока готувала "наукову" точку зору для політекономії. Врешті Лок рішуче дотримується саме цієї точки зору: в його вченні світ економіки не є самодостатнім; щоб гарантувати своє існування, цей економічний світ має потребу політичної інституції. У цьому фундаментальному пункті Лок залишається вірним гобсівській схемі.

Як ми уже зазначали, локівський природний стан – це не стан війни. Але, якщо Лок хотів уникнути деспотичних чи абсолютистських наслідків гобсівської доктрини, якщо він бажав прив'язати права до справді самотнього індивідуума, треба було, аби сам Лок відокремив один природний стан від іншого. Проте тут відразу ж виникло одне ускладнення: якщо природний стан не є станом війни, якщо люди, будучи в ньому, можуть стати власниками, розвивати вироблення продукції та прояви обміну, навіщо ж їм із нього виходити? Тоді якій же потребі відповідає політична інституція? Це чи не найголовніше ускладнення в понятті природного стану: чим більше цей стан є "задовільним", "щасливим" і чим більше він дає уявлення про природні права, тим більше його має гарантувати та захищати політична інституція; але водночас, чим менше він є зрозумілим, тим скоріше люди його полишають, аби увійти до держави. Чим краще він (природний стан) виконує політичну

функцію, для якої його вигадали, тим більше він передає її непотрібній політичній інституції.

Лок вирішує цю складність, стверджуючи: якщо природний стан не є винятково станом війни, він природним чином намагається ним стати. Справді, у природному стані люди не мають суддів, які могли б розв'язати їхні суперечки: кожен є суддею у своїй власній справі. Як наслідок, права кожного перебувають у постійній небезпеці. Природний стан є *фактичним*, або, радше, природний стан завжди закінчується тим, що стає фактично станом війни. Ось такий "гобсівський момент" локівського вчення. І будь-яка доктрина природного стану та соціального договору неодмінно містить у собі гобсівський момент – із Руссо буде так само – оскільки лише стан нестерпної війни, стан нестерпного зла може пояснити, що люди поєднуються для того, аби полишити той стан, де в основному процвітали їхні права. Але подібний "гобсівський момент" не знаходить виходу у вирішенні Гобса. Навпаки, локівське розв'язання проблеми може розглядатися як таке, що безпосередньо виступає проти вирішення Гобса<sup>4</sup>.

Заперечення Лока відоме: передати всі права абсолютному володарю, тобто суверену, не означає вийти зі стану війни, це означає лише ускладнення цього стану. Під виглядом винайдення захисника чи покровителя, відбувається озброєння ворога. Аби захиститися від лисів-хитрунів (своїх сусідів), треба показати кігті лева. Що ж тоді поробиш?

У природному стані кожен є єдиним суддею щодо порушень закону природи: аби вийти із цього стану, потрібно домовитися про спільне визначення подібних порушень, потрібно домовитися щодо законів, які їх визначають, які зокрема ясно вказують на те, що *твое*, а що – *моє*. Для того, аби ці закони були ефективними, треба щоб їх дотримувалися всі, щоб ніхто не був винятком (і в першу чергу "суверен"); аби ці закони не стали гнітючими, треба, щоб кожен міг

сприяти їх виробленню та ратифікації сам або через своїх представників. Вийти із природного стану або увійти до “громадянського суспільства”<sup>5</sup> – по суті означає створити *законодавчу асамблею*<sup>6</sup>.

Мотивацією створення політичної інституції стає захист власності, яка наражається на небезпеку через неминучі безпорядки природного стану. Аби вийти із цього стану, потрібно створити “верховну владу”, яка б мала право вимагати покірності; водночас, для того, щоб подібна влада не змогла на свій розсуд віднімати у членів суспільства їхню власність або їхню свободу, треба, щоб вона сама підпорядковувалася виданим нею законам. Лише представницький та суверенний законодавчий орган відповідає цій подвійній умові, тільки в тому випадку, якщо будуть прийняті деякі засоби застереження, наприклад, щоб один склад асамблеї не діяв постійно, оскільки тоді її інтереси ризикують стати відмінними від інтересів спільних. Але, якщо припустити, що законодавчий орган не буде постійною асамблеєю, треба, щоб закони діяли постійно: звідси випливає необхідність іншої влади, яка б підпорядковувалася першій, *влади виконавчої*. А оскільки всі обставини урядової діяльності не можуть бути передбачені або охоплені законами, потрібно буде залишити для цієї останньої влади достатню свободу дій, аби протистояти ледь помітним фактам і щоб пристосувати самі закони до того, чого вимагає народне благо: потрібно буде надавати виконавцеві виняткове право, *прерогативу*.

Виконавча влада, у своєму основному визначенні, запроваджує виконання законів; сферою її діяльності є внутрішні справи держави. І тут уже виникає потреба у третій владі, яка не може регулюватися законами: ця влада має своїм обов'язком здійснювати зовнішні відносини, має відповідати за мир та війну, таку владу Лок називає *федеративною*, додаючи при цьому, що для зручності найчастіше ця влада перебуває в тих самих руках, що й виконавча<sup>7</sup>.

Всупереч враженню прозорості, що, безумовно, виголошує подібне резюме, локівська теорія влад не є легкою для розуміння. Проте вкрай необхідно зробити велике зусилля, аби її збагнути, оскільки інтелектуальні закиди щодо дій наших політичних режимів орієнтовані й насамкінець визначені цією нерозривністю – законодавча влада-виконавча влада, – і тим, що це видається таким прозорим і зрозумілим. Відразу ж намагаються збагнути цю відмінність у світлі подальшої доктрини “розділу влад”. Насправді ж, локівську теорію з великими труднощами можна підпорядкувати для такого визначення; або принаймні, оскільки ніхто не заперечуватиме того, що він великою мірою сприяв розробці цієї доктрини, слід сказати, що Лок, більше ніж будь-хто інший, дає нам відчуття її труднощі. Згідно з його думкою в будь-якій державі, що здійснює свої повноваження, є *одна* суверенна влада – Лок віддає перевагу слову “верховна”, – якій ніяка політична воля, жодна створена влада не має права протистояти: це законодавча влада. Як така, ця влада є настільки ж “абсолютною”, як гобсівський Левіафан. Виконавча влада є *похідною* від неї і в основному їй же *підпорядкованою*: вона є лише її інструментом. Ці дві влади суттєвим чином відрізняються одна від одної політичною гідністю, моральною міцністю. Щоправда виконавча влада має свою “прерогативу”, але її існування менше стосується переваг, притаманних законодавчій владі, а більше – проявів *необхідності* суспільного та політичного життя. Лок визнає за виконавчою владою *фактичну* силу та важливість, яким не відповідає в його доктрині рівна гідність *права*. Подібна нерівність між правом і ділом у випадку виконавчої влади резюмує проблему локівської виконавчої влади, зокрема проблему сучасної виконавчої влади. Зміст та легітимність її ненадійні, оскільки сучасна політична легітимність базується на представництві й оскільки “природним” місцем

“національного представництва” є законодавчий корпус. Тоді що ж таке сучасна виконавча влада?

Спершу ми маємо зазначити, що, на відміну від законодавчої влади, це поняття є радикально новим в історії політичної думки<sup>8</sup>. Розгляньмо, наприклад, четверту книгу “Політики” Арістотеля, де сподівалися знайти начерк “розділу” або “розподілу” влад. Арістотель розрізняє дорадчий орган, магістрати й судову владу: часом щось у нього нагадує законодавчу владу, щось – виконавчу, щось – судову. Але ось що впадає в око: те, що ми намагаємося розглядати як ескіз “виконавчої влади”, є *плюралізмом*; однак сучасна виконавча влада є по суті *однією* владою: нами править *один* уряд, тоді як греками та римлянами управляли магістрати. Таємниця сучасної виконавчої влади, це таємниця її *єдності*.

Якщо ця таємниця найчастіше залишається непомітною, то відбувається це через досить просту причину, яку можна назвати історичною: сучасна виконавча влада видається “продовженням” монархічної влади. Класичні тлумачення, перш за все інтерпретації Лока та Монтеск'є, відношення між виконавчою та законодавчою владами, здається, народилися відразу після споглядання конфлікту між королем Англії та Палатою громад. Але чому всі сучасні демократичні республіки зберегли або навіть створили виконавчу владу “монархічного” типу? Зокрема, чому американська республіка, яка принаймні не наслідувала американську монархію, свідомо забезпечила те, що американські Засновники назвали “енергійною” виконавчою владою, а супротивники Конституції сприйняли її, як небезпечно “монархічну”?

Погляньмо, яким чином Лок визначає походження та функцію двох влад. Обидві влади мають своє джерело у природному стані, це дві влади, які утримуються індивідуумом, що живе в такому стані.

Законодавча влада є владою, яка зобов'язує кожного робити те, що вона вважає добрим для його



збереження та для збереження інших, це влада, що, увійшовши до "громадянського суспільства", має частково піти на поступки, оскільки вона регулюється законами.

Виконавча влада є владою, яка зобов'язує кожного у природному стані нести покарання за порушення щодо закону природи. Увійшовши до "громадянського суспільства", ця влада повністю підкоряє себе суспільству: природна сила, яку індивідуум у природному стані міг застосувати згідно зі своєю волею, аби покарати порушників, відтепер може застосовуватися лише згідно із директивами всього суспільства, тобто, згідно із настановами законодавчої влади<sup>10</sup>. Виконавча сила суспільства виробляється із поєднання виконавчих сил індивідуумів.

Отже, "політична" законодавча влада є прямим продовженням "природної" законодавчої влади: вона сама є обмеженою, оскільки уточнюється законом. Індивідуум, замість того, щоб просто чинити те, що він вважає добрим для самозбереження, робить тепер те, що вважає добрим у межах, фіксованих законом, у формулюванні та утвердженні якого він брав участь через своїх представників. Законодавча влада є прямим продовженням індивідуального бажання збереження. А оскільки вона безпосередньо виявляє бажання збереження власності, розумну підставу політичної інституції, то і є суверенною або "верховною".

Щодо виконавчої влади, тут усе має інакший вигляд. Як і законодавча влада, вона наявна у природному стані, але, на відміну від неї, вона в принципі *тотально* підкоряється індивідуумом політичній інституції. Виконавча влада *тотально* може коритися без шкоди для прав індивідуума, тому що, на відміну від законодавчої влади, вона прямим чином не передає бажання збереження індивідуума, оскільки її достоїнство цілком підпорядковане першій. Проте подібна *тотальна* підпорядкованість фактично виявляється неможливою: індивідуум<sup>11</sup>, як і суспіль-

ство<sup>12</sup>, утримують природну виконавчу владу в тому разі, коли закон ніяк не може бути цілком ефективним. Таким чином, тоді як громадянська законодавча влада з деякими модифікаціями наслідують природну законодавчу владу, тобто представляє її, природна виконавча влада, яка не може бути представницькою, може – в основному – тільки коритися, або, в деяких випадках, зменшуватись, залишаючись у тому ж вигляді. Громадянська виконавча влада свідчить про стійкість або про незменшуваність природи у представницькому договорі. У цьому сенсі, вона представляє у вченні Лока тотожність між природним та громадянським станами. Проте, водночас, вона свідчить, що збереження держави перебуває в непримиренності зі збереженням своїх членів суспільства, як представляє подібне збереження законодавча влада, прописуючи його в законах. У цьому розумінні, і всупереч міркуванню Лока про встановлення верховності законодавчої влади, вона (виконавча влада) – значно більшою мірою, ніж влада законодавча – показує відмінність між природним та політичним станами людини: оскільки, якщо закон трактує або представляє бажання збереження природної людини, громадянська виконавча влада, виявляючи незмінність або недостатність законів, демонструє розрив між природним і громадянським станами, вона, більшою мірою, ніж влада законодавча, виступає втіленням особливості політичного стану людини.

Таким чином, Лок мимоволі виступає свідком – мимоволі, тому що його наміром є суттєве підпорядкування виконавчої влади владі законодавчій – амбівалентності, що характеризуватиме відношення між двома гілками влади в сучасну епоху. Законодавча влада, будучи більш або менш прямішим виразом індивідуумів громадянського суспільства – історично дедалі прямішим – є владою верховною: наші політичні інституції, базуючись на ідеї представниць-

тва, цілком природно визнають верховну владу представницького органу, тобто верховність законодавчої влади. Водночас, виконавча влада, демонструючи *відмінність* між державою та громадянським суспільством, або між політичним та “природним” станом людини, віднайде в самій власній підлеглисті “праву” основу свого існування та діяльності. Саме *через те, що* вона не представляє індивідуумів у їх “природному” та “громадянському” станах (у сучасному розумінні слова), вона зможе заявляти свої права “представляти” індивідуумів у їхньому політичному стані. Виконавча влада, наприклад, зможе сказати: якщо законодавчий орган “представляє інтереси суспільства”, вона у свою чергу “представляє” “велич нації”.

Зрозуміло, чому “енергійна” виконавча влада не є винятково монархічною “спадщиною”, а природним чином зароджується від діалектики між ідеєю представництва як джерела будь-якої легітимності, пружини законодавчої влади, та політичним станом людини. Висловлюючись образно, хоча й патетично, можна сказати, що виконавча влада втілює в собі “трансцендентність” політичної влади відносно суспільства.

Звідси й настійлива необхідність її єдності. Законодавчий орган саме через свій представницький характер і всупереч домовленості про те, що воля більшості повинна вважатися волею всього органу, не може бути достатнім для того, щоб втілювати в собі політичну єдність членів суспільства: а хіба сенсом його існування не є правильне відображення розмаїття інтересів і точок зору? Безумовно, можна заперечити, – якщо у дебатах законодавчого органу виявляються прояви різноманітності думок суспільства, вони також удосконалюються, кристалізуються в кілька великих орієнтацій, де спільний інтерес найчастіше враховується: тоді рішення більшості зможе природно, а не тільки за домовленістю, бути

рішенням усіх. Щоправда, законодавчий орган, будучи далеким від того, аби виступати пасивним відображенням соціального розмаїття, часто ставав гідною інстанцією для обговорення, а відтак, він може, так само, якщо не більшою мірою, ніж виконавча влада, вважати себе втіленням політичної єдності членів суспільства. Однак слід остерігатися, щоб представницький характер сучасного законодавчого органу серйозним чином не спотворював різнобічності обговорень: на відміну від афінської асамблеї або римського сенату його обговорення можуть призвести тільки до прийняття законів, а не до дій. Однак голосування за закон, яке іноді може наблизитися своїми наслідками до дій (наприклад, голосування за військові кредити), зрештою мало відрізняється від того, що було у греків та римлян. Та оскільки сучасний представницький орган дотримується в цьому питанні закону, залишаючи дії для виконавчої влади, його обговорення завжди є недостатнім. Миттєвий зв'язок – із приводу одного й того ж питання – між обговоренням і дією, постаючи необхідною умовою політичної дії, і в ширшому сенсі, необхідною умовою всякого людського вчинку, оскільки єдність обговорення та дії не може корінітись в законодавчому органі, остаточно виявлятиме себе у виконавчій владі. Не можна обговорювати те, що неможливо вирішити; можна вирішити тільки те, що обговорювали.

Ці кілька приміток щодо “питання виконавчої влади” не мали на меті приниження Лока. Я лише хотів показати, наскільки ідея “політичного представництва”, вперше сформульована Локом за допомогою термінів, які в основному залишилися у нашому вжитку, була сумнівною й навіть заплутаною, незважаючи на її удавану прозорість. Я хотів сказати, що “політика” була нездоланною для “представництва” і що сучасний розвиток виконавчої влади, протилежний бажанням Лока і водночас прописа-

ний та дозволений його вченням, свідчив про цю нездоланність. А оскільки політичний лібералізм історично й суттєво базується на ідеї представництва, незабаром, безсумнівно, буде визнано, що напруженість між “політикою” та “представництвом”, про яку я зазначав, обов’язково виявлятиме себе в будь-якій спробі визначення “ліберальної політики”.

<sup>1</sup> Див. “Феноменологія духу”, IV, А.

<sup>2</sup> Звичайно, втамування голоду також є “благом”, але це не є суто людським благом, як, скажімо, влада. Гобс надавав людському життю вигляду іманентної конечності, яке Лок у нього забирає.

<sup>3</sup> Див. другий “Трактат про управління” (розд.V).

<sup>4</sup> Я маю на увазі лише логіку аргументів: коли Лок називає супротивника абсолютистом, цим супротивником аж ніяк не виступає Гобс. Назвати Гобса його власним іменем, означає закликати до порівняння їхніх доктрин. Однак, з огляду на політичні причини, Лок не бажає привертати увагу ні до того, чим ці доктрини протиставляються одна одній, ні до того, що вони мають спільного.

<sup>5</sup> Під “громадянським суспільством” Лок розуміє “політичне” суспільство; “громадянське суспільство” протиставляється в нього “природному стану”, а не “державі”, “політичній” інституції.

<sup>6</sup> Див. другий “Трактат”, розд.VII, пар. 94.

<sup>7</sup> Щодо всіх цих пунктів, див. другий “Трактат”, розділи XI–XIV.

<sup>8</sup> На цьому пункті, і взагалі на проблемі виконавчої влади, найвдалішим чином висвітлюючи їх, зосереджують увагу праці Гарвея К. Менсфілда. Наприклад: *Gouvernement representatif et pouvoir executif (Commentaire, 36, hiver 1986)*; *The Absent Executive in Aristotle's Politics*, in P.Schramm et T.Silver, *Natural Right and Political Right* (Carolina Academic Press, 1984, pp.169–196).

<sup>9</sup> Саме тому, що вони її не “успадкували”, а, навпаки, свідомо створили, американці були значно чутливішими за європейців щодо дивного характеру подібного “монархічного” магістрату на вершині їхньої республіки.

<sup>10</sup> Подібна природна виконавча влада, яка підкоряється (*wholly*, par.130) суспільству, однак – уточнює Лок – зберігається навіть і за індивідумом у суспільстві, коли обставини не дозволяють йому апелювати до суддів та до законів: наприклад тоді, коли на нього нападає злодій (розд.III, пар.19).

<sup>11</sup> Див. попередню зноску.

<sup>12</sup> Застосовуючи прерогативу.

1911  
1912  
1913  
1914  
1915  
1916  
1917  
1918  
1919  
1920  
1921  
1922  
1923  
1924  
1925  
1926  
1927  
1928  
1929  
1930  
1931  
1932  
1933  
1934  
1935  
1936  
1937  
1938  
1939  
1940  
1941  
1942  
1943  
1944  
1945  
1946  
1947  
1948  
1949  
1950  
1951  
1952  
1953  
1954  
1955  
1956  
1957  
1958  
1959  
1960  
1961  
1962  
1963  
1964  
1965  
1966  
1967  
1968  
1969  
1970  
1971  
1972  
1973  
1974  
1975  
1976  
1977  
1978  
1979  
1980  
1981  
1982  
1983  
1984  
1985  
1986  
1987  
1988  
1989  
1990  
1991  
1992  
1993  
1994  
1995  
1996  
1997  
1998  
1999  
2000  
2001  
2002  
2003  
2004  
2005  
2006  
2007  
2008  
2009  
2010  
2011  
2012  
2013  
2014  
2015  
2016  
2017  
2018  
2019  
2020  
2021  
2022  
2023  
2024  
2025

## РОЗДІЛ 5

### МОНТЕСК'Є ТА РОЗДІЛЕННЯ ВЛАДИ

Переходячи від Гобса до Монтеस्क'є, ми, так би мовити, потрапляємо в інший світ. Політичні інтенції залишаються здебільшого ті самі, але засоби, що застосовуються для їх реалізації, і мова, якою описуються ці засоби, докорінно відрізняються.

Політична інтенція залишається незмінною: політична інституція має на меті гарантувати *безпеку* громадян і забезпечити збереження їхнього майна. Чим надійніше захищає певна інституція громадян та їх майно, тим вона бажаніша. Утім потреба в безпеці, у збереженні індивіда вже не може бути основою абсолютної й незаперечної політичної законності: Гобс і Лок говорили мовою абсолютних прав – наприклад, абсолютного та необмеженого права індивіда за природного стану, абсолютного, необмеженого та вищого права на політичну суверенність. Монтеस्क'є відмовляється від цієї мови й відновлює, на нових засадах, гнучкість старої політики, він удається до порівняльної мови переваг та недоліків (плюсів та мінусів). Скажімо, тоді як Лок уважав, що абсолютна монархія була не тільки поганим і незаконним політичним режимом, а взагалі не була політичним режимом, що вона полишала людей у природному стані, який був гірший за первісний природний стан, Монтеस्क'є зважено розглядає недоліки та здобутки французької монархії: принцип законності у французькій монархії він вважає абсолютно неліберальним, але ефективність його функціонування забезпечує задовільний рівень свобод. Коротше кажучи, лібералізм Монтеस्क'є не такий агресивний та неприми-

ренний, як лібералізм Лока: Монтеस्क'є – ліберал не тільки у своїх принципах, а й за своїм настроєм і тоном. Він зміг відмовитися від “абсолютистської” мови Лока, саме тому, що зміг заснувати свободу на інших засадах, ніж ті, що виводять з поняття природного стану та з поняття суверенності, яке невіддільне від першого.

Доктрина про суверенність була водночас спасінням і лихом для перших представників модерної політичної думки. Вона була спасінням, оскільки дозволила створити нейтральну владу, вищу за всі інтереси та пристрасті, чи то політичні, чи то релігійні, які розділяють людей і змушують воювати між собою. Вона була особливим інструментом для створення людського світу, абсолютно недоступного для влади релігії. Водночас доктрина ставала лихом, якщо було справді збудовано владу, здатну встановити мир, то чи не станеться, що ця влада почне вести страшну війну проти своїх підданих? Звичайно, Лок прагнув, аби абсолютна суверенність не могла повернутися проти громадян, і тому носієм її зробив законодавче зібрання, яке б утілювало їх прагнення до самозбереження. Але що, коли це зібрання зрадить своєму призначенню, стане гнобителем? У такому разі, зазначав Лок, залишається тільки “прикликати на допомогу Небеса”, тобто повстати, цей шлях завжди відкритий, бо народ є останнім джерелом усякої законності<sup>1</sup>. Монтеस्क'є покаже як ліберальний проект може уникнути, з одного боку, того небезпечного засобу, яким виявляється абсолютна суверенність, і другого – страшного шляху, яким є бунт, і водночас не впасти в анархію.

Чому Лок, який, на відміну від Гобса, розрізняв законодавчу та виконавчу влади, не дійшов думки про розділення влад, як це ми бачимо в Монтеस्क'є, а навпаки, наполягав на принциповому підпорядкуванні однієї гілки влади іншій? Бо рівний поділ повноважень між законодавчою та виконавчою



владами не міг бути адекватно сприйнятий, поки носієм суверенності вважався король, а саме так і було в той момент, коли Лок писав (хоча ситуація дещо змінилася на час публікації його творів): якщо король є сувереном, то в його розпорядженні обидві ці влади, чи, принаймні володіючи виконавчою владою, він має прямий вплив на законодавчу. Отже, ліберальний проект вимагає відмови від суверенності королівської влади. Та абсолютній суверенності можна протиставити тільки абсолютну суверенність, суверенності короля – суверенність народу. Суверенність народу, якщо вона є абсолютною, зрештою не сприятливіша для розділення влад, аніж суверенність короля, та оскільки суверенний народ не може керувати країною безпосередньо, і зібрання його представників також навряд чи здатне взяти на себе це завдання<sup>2</sup>, устрій, що заснований на суверенності народу, має *практичну* потребу, окрім суверенної, в іншій владі. Принаймні саме так уважали англійці, що були сучасниками Лока. Твердження Лока про суверенність народу практично втілювалося, під час Революції 1688 – 1689 років у компромісі між представницькими палатами й реформованою монархією. Як тільки було досягнуто цього компромісу і він почав досить успішно діяти, стало можливим говорити про англійську політику, як таку, що заснована на взаємодії двох приблизно рівних влад, при цьому проблема абсолютної суверенності – чи то народу, чи його представників – відійшла на другий план, хоча саме вона уможливила цю взаємодію, не торкаючись питання про законність цього процесу.

Отже, доктрина Монтеस्क'є заснована не на аналізі первинного стану людини чи засад політичної законності, вона залежить від інтерпретації політичного досвіду, наявного досвіду англійців, і наслідки якого може спостерігати Монтеस्क'є. І якщо доктрина про розділення влад набуває в Монтеस्क'є свого класичного виразу тільки за рахунок і за умови

“забуття” принципу легітимності, який її уможливив, то це “забуття” в Монтеस्क'є лише відтворює “забуття” самих англійських діячів або авторів цього компромісу, а це означає, що в майбутньому принцип легітимності – суверенність народу, – який уможливив розділення влади, може повернутися проти цього розділення, оскільки обидві доктрини не мають внутрішньої спорідненості: демократична законність, яка є умовою існування ліберальних інституцій в умовах англійської монархії, за інших обставин може стати їх ворогом. Отже, ідеї Монтеस्क'є є особливим і неповторним моментом в історії лібералізму, коли питання законності могло бути забуте, це особливий момент в історії свободи, між активною суверенністю королів, яка завершується Англійською революцією й активною суверенністю народу, яка починається Французькою революцією.

Вважаючи центральною політичною проблемою опозицію між *владою* та *свободою*, Монтеस्क'є закріплює те, що можна назвати “остаточною” мовою лібералізму. Роблячи це, він “перевертає” думку Лока, щоб краще здійснити свої наміри: замість того, щоб виходити із права, яке засновує свободу, він виходить із влади, яка їй загрожує; замість того, щоб ставити питання про походження влади, він ставить питання про її наслідки. Він, безумовно, перший з авторів, хто говорив про владу, як про *річ*, яку справді й по праву можна розглядати окремо від її походження та її мети, окремо від людини, у чийх руках вона перебуває, або її прагне. Він завершує процес, який привів сучасний розум до думки зібрати всі здібності, завдяки яким людина може впливати на поведінку інших людей, і об'єднати їх у понятті та під єдиним словом – “влада”. Це спрощення людського світу видасться вражаючим, якщо ми згадаємо, що, наприклад, римляни розрізняли три форми політичної “влади”: *auctoritas*, *potestas*, *imperium*. Можливо, вирішальним кроком у цьому процесі спрощення стало

зведення Гобсом усіх пристрастей, усіх мотивів людської поведінки до жадання влади: "Пристрасті, які викликають найсильніший розлад духу, є, головним чином, тією чи іншою мірою, бажанням влади, багатств, знання та пошани: та усі ці бажання можна звести до першого, тобто до бажання влади. Оскільки багатства, знання та пошана є тільки різними формами влади<sup>3</sup>"; і далі: "Отже, на перше місце, як загальну схильність усього людського роду, я ставлю вічне й невинне бажання дедалі більшої й більшої влади, бажання, що його уриває тільки смерть<sup>4</sup>". Перетворення, яке здійснює Монтеск'є із ученням Гобса, відображене в наступному уривку: "Гобс неправий, коли наділяє первісних людей бажанням мати владу над іншими. Ідея влади та панування така складна й залежить від стількох інших ідей, що вона не може бути першою за часом ідеєю людини<sup>5</sup>"; і далі: "... так було завжди – будь-яка людина, *що має владу*, схильна до того, щоб зловживати нею<sup>6</sup>". Простіше кажучи, бажання влади не закладене від початку у природі людини, воно, так би мовити, не народжується саме по собі, воно може набути тієї екстремальної та загрозливої форми, тільки в тому разі якщо індивід займає соціальну чи політичну позицію, яка надає йому певну владу, отже, воно народжується за участі певної інституції. У такому разі зважений підхід до організації інституцій дозволить уникнути зловживання владою. Яким чином? Тут Монтеск'є дає свою знамениту відповідь: "Щоб не було можливості зловживати владою, (стан *речей* має бути таким), щоб різні влади могли взаємно стримувати одна одну<sup>7</sup>". Людська природа досить гнучка й пластична, й поведінка людини значною мірою визначається інституцією, в межах якої вона існує. Отже, немає жодної потреби в абсолютній владі, щоб стримувати під загрозою смерті людську волю, котра, як вважав Гобс, є вроджено владолюбною та бунтівною. Ця нейтралізуюча влада, може сама бути нейтралізована,

якщо буде розумно поділена таким чином, щоб одна влада протистояла іншій.

Гобс, хоч би як він того хотів, не був ліберальним мислителем, оскільки бачив у людині силу, яка за своєю природою опирається об'єднанню та взаємодії; Руссо, незважаючи на його ненависть до абсолютизму, був не ліберальнішим, аніж Гобс, бо він бачив невідповідність між природою людини та суспільним життям навіть за ліберального режиму. Не забуваючи про абсолютизм та обстоюючи ліберальний устрій, Монтеस्क'є переконаний прикладом англійців, що все ж таки можливо узгодити бажання людини та потреби політичного утворення, шляхом розумного узгодження влади та свободи: шляхом "розділення влади".

Виклад доктрини про розділення або розподіл влади знаходимо в розділі VI книги XI, що має назву "Про конституцію Англії". Далі я маю намір коротко розглянути його.

Слід зауважити, що в даному випадку Монтеस्क'є розглядає власне лише дві влади, законодавчу та виконавчу. Звичайно, він у цілому розрізняє три влади; дві вищезгадані та юридичну. Та юридична не має реального політичного значення, за винятком тих політичних режимів, в яких спостерігається змішання цих двох влад: "У більшості європейських держав установлений помірний спосіб урядування, оскільки королі, що володіють двома згаданими владами, залишають підданам здійснення третьої. А в турків, де ці три влади належать султану, панує жахливий деспотизм". У політичному устрої Англії, як його тлумачить Монтеस्क'є, не існує юридичної влади як такої: "влада чинити суд" тут належить особам, "обраним із народу"<sup>8</sup>. Він зауважує: "Таким чином, судова влада, така страшна для людей, не пов'язана ані з певним становищем, ані з певною професією, вона є, так би мовити, невидимою, неіснуючою. Люди не мають суддів постійно перед

очима та бояться вже не їх самих, а суду". Монтеस्क'є, який у своїх працях ніколи не повторюється, надає цьому моменту такого великого значення, що все-таки повертається до нього через дві сторінки: "З трьох влад, про які ми говорили вище, судова влада певною мірою нівелюється. І залишається лише дві".

Як Монтеस्क'є сприймає ці дві сили та їх стосунки? Він починає з викладу доктрини Лока про підпорядкування виконавчої влади законодавчій: остання є носієм "загальної волі Держави", перша передбачає "виконання цієї загальної волі". Щодо значення законодавчої влади, він дає такий коментар: "Оскільки у вільній державі передбачається, що будь-яка людина, яка вважається вільною, має керувати собою сама, то законодавча влада має належати там усьому народу. Та оскільки це неможливо у великих державах і спричиняє багато складнощів у малих, необхідно, щоб народ робив через своїх представників те, що він не може зробити сам".

Незважаючи на зовнішню подібність, на цю формальну близькість, Монтеस्क'є, на відміну від Лока, суттєво змінює акценти. Останній наполягав на існуванні безпосереднього зв'язку між народною масою та її представниками, на тому, що вони мають дотримуватися своїх зобов'язань, щоб не зрадити *довіри* виборців; Монтеस्क'є не заперечує йому, але підкреслює скоріше те, що *відрізняє* представників від народної маси. Вірність представників їх виборцям має цінність тільки тоді, коли вони здатні іноді зраджувати їх. Здається головним здобутком представництва є перешкодити народові вжити "активних заходів", "до яких він абсолютно нездатний". На думку Монтеस्क'є народ цілком здатний добре обирати своїх представників, але абсолютно нездатний добре розмірковувати: і тому має передати це право своїм представникам. Ми бачимо як від Лока до Монтеस्क'є, зацікавленість переходить від походження влади до її використання та функціонування.

Що стосується виконавчої влади, то вона "має бути в руках монарха", оскільки ця гілка влади функціонально краще пристосована для того, щоб нею керувала одна особа, аніж декілька: причому принцип законності такої монархії, її походження Монтеस्क'є полишає без уваги. Річ у тім, що його цікавить щось зовсім інше.

Найважливіше – це стосунки між двома владами. У цьому пункті Монтеस्क'є, на відміну від Лока, робить наголос на тому, що свободі загрожує скоріше законодавча влада: "Якщо виконавча влада не матиме права блокувати дії законодавчого зібрання, останнє стане деспотичним, оскільки в такому разі воно зможе надати собі всю владу, якої тільки забажає, і знищить усі інші влади. Але не потрібно, щоб законодавча влада так само мала право обмежувати виконавчу владу. Оскільки виконавча влада є обмеженою за своєю природою, немає потреби обмежувати її штучно, адже її дія поширюється переважно на сьогоденні справи". І якщо законодавча влада й матиме право перевіряти як запроваджуються створені нею закони, вона не повинна судити відповідальну особу, чи засуджувати її вчинки: ця особа має бути "священною". Нарешті, у законодавчій сфері монарх повинен мати право, якщо не приймати рішення (це звичайно виключається), то принаймні "блокувати" його.

Для Монтеस्क'є цілком очевидним є той факт, що в умовах представницького устрою саме законодавчий орган як носій представницької законності відкритий спокусі та можливості надмірного розширення власних повноважень, і тому треба вживати заходів, щоб з огляду на це забезпечити достатню міцність виконавчої влади. Одне слово, усі конституційні положення мають на меті зробити обидві влади приблизно рівними за силою або за можливостями, тоді як з точки зору законності такого устрою, і цей принцип Монтеस्क'є згадує на початку зазначеного

розділу, виконавча влада має бути строго підпорядкована законодавчій.

Тоді звичайно постає таке питання: чи не паралізують одна одну ці дві рівні сили, навіть за умови посередництва Палати Лордів, яка є частиною законодавчої гілки влади? Гобс неодмінно сказав би, що залишати віч-на-віч дві рівні влади – це вірний шлях до постійної війни між ними, поки одна не підкориться іншій, або поки цей конфлікт не призведе до руйнації політичної системи. Монтеск'є дотримується іншої думки: “Під дією цих трьох сил (одна з яких – Палата Лордів) має встановитися спокій та суцільна бездіяльність. Та, внаслідок постійного необхідного руху речей, вони будуть змушені рухатися, будуть змушені рухатися разом”.

Отже, на класичне заперечення абсолютистів про необхідність остаточного рішення, якого здатна дійти тільки абсолютна суверенність, Монтеск'є відповідає, що справді, хтось має схвалювати рішення, але це зовсім не означає, що ці рішення повинна затверджувати одна влада. Одне рішення може бути ухвалене двома владами, що дійшли згоди; і вони домовляться – *volens nolens* – саме тому, що рішення необхідно санкціонувати. Справжнім сувереном за такого устрою, не є ані законодавча, ані виконавча влади, справжнім сувереном є необхідність: більшість схвалених рішень не будуть цілком бажаними для жодної влади. У рукописах Монтеск'є знаходимо згадку про “дивовижний білля”, який було затверджено всупереч волі общин, перів та короля.

Зрозуміло, що рішення мають бути схвалені й що обидві влади змушені дійти згоди, та чи не можуть вони домовитися на шкоду громадянам? Чи не можуть вони змовитися проти них, заради пригноблення, щоб розділити між собою їхні здобутки? Монтеск'є показує, підводить до думки, що компроміс між двома владами обов'язково чи принаймні, як правило, іде на користь свободі громадян. Пояснення

такого позитивного результату знаходимо в розділі його роботи "Дух законів", який не менш важливий, ніж той, що ми розглянули вище, але досить часто коментатори не звертають на нього належної уваги. У розділі VI книги XI описується анатомія розподілу влади, його статика, а в розділі XXVII книги XIX знаходимо його фізіологію, динаміку. Тут Монтеस्क'є вводить поняття, яке є принциповим для розуміння дійсного функціонування устрою, побудованого на засадах свободи – поняття *партій*<sup>9</sup>:

"Оскільки у цій Державі повинні бути дві видимі влади: законодавча та виконавча, і кожен громадянин має свою власну волю, і може на власний розсуд користуватися своєю незалежністю, то більшість людей віддаватиме перевагу одній із цих влад, тому що значна частина громадян просто не здатна підійти до їх оцінки настільки справедливо та зважено, щоб рівно оцінити обидві ці влади.

І оскільки виконавча влада, в руках якої зосереджені всі посади, може викликати в народі більше сподівань, не викликаючи страху, то всі ті, хто отримує від неї такі переваги, будуть скоріше схильні підтримувати її, а ті що нічого не чекають від неї, будуть виступати проти.

Усі пристрасті – ненависть, заздрість, ревності, жадання багатства, прагнення виділитися, через те що вони вільні, виявляються в усій своїй силі. Якби цього не сталося, держава була б як та людина, знесилена недугою, в якій немає пристрастей, тому що в неї взагалі немає сил.

Взаємна ненависть між двома партіями ніколи не згасне, бо вона завжди залишатиметься *безсилою*.

Оскільки ці дві ворогуючі партії складаються з вільних людей, то якби одна з них надто піднеслася над іншою, то спрацював би *ефект свобод*, й вона була б принижена, а громадяни, ніби руки, що допомагають тілу, намагалися б піднести вище іншу.



Через те, що кожна окрема людина завжди незалежна у своїх вчинках і здебільшого керується своїми примхами та фантазіями, то люди часто змінюватимуть свою позицію, переходячи з одного табору до іншого, покидаючи той, в якому залишилися всі їхні друзі, щоб приєднатися до протилежного, до якого належать усі їхні вороги, і в такій країні часто нехтуватимуть як законами дружби, так і законами ненависти<sup>10</sup>.

Я спробую коротко проаналізувати цей цікавий фрагмент, який, безумовно, спонукає до роздумів. Це опис Англії часів Уолпола та Болінброка, що є надзвичайно точним викладом способу функціонування представницького устрою в наступні два століття.

Обидві влади, саме тому, що кожна з них мала в особі іншої приблизно рівного супротивника, потребувала прихильників. І кожна з них, будучи владою, звичайно, мала своїх прихильників. Так само як влада розділена на дві гілки, так і суспільство буде розділене на прихильників тієї чи тієї влад. Громадяни вважатимуть чи бажатимуть, щоб їх представляла та чи та влада: і в такому разі виконавча влада стане певною мірою представницькою. Вони намагатимуться досягти своєї мети за допомогою влади, якій вони віддають перевагу й від якої сподіваються отримати певні переваги. Але їхня воля не може мати безпосередніх прямих наслідків, оскільки вона може бути реалізована тільки за допомогою влади, яка перебуває в руках іншої гілки влади. Через те що суспільство буде *представлене* владою *розділеною*, громадяни будуть нездатні завдати великої шкоди одне одному.

Але, скажете ви, чи не може трапитися, що одна із влад матиме таку підтримку більшості, що придушить іншу владу разом із меншістю, яка її підтримує? Ні, відповідає Монтеск'є, завдяки тому, що він називає "наслідком свободи". "Якщо одна із влад, – говорить

він, – стане надто агресивною, громадяни стануть на захист іншої”. Чому він так переконаний, що цей механізм спрацює? Чому він вважає, що двом владам відповідатиме розділення громадян на дві приблизно рівні групи?

Звичайно, громадяни є прихильниками або однієї, або іншої влади, якій вони віддають перевагу, від якої чекають переваг для себе, та водночас вони залишаються в першу чергу членами суспільства, тією мірою, якою воно відрізняється від обох влад, як від тієї, яка їм подобається, так і від тієї, яка їм не подобається. Отже, якщо одна із влад стає надто сильною, певна кількість її ж прихильників (ті, що налаштовані досить помірно) відчують, що їм, звісно не як прихильникам цієї влади, а як членам суспільства, загрожує небезпека. Насправді громадяни зазвичай мають двоїстий інтерес: щоб влада слугувала їх інтересам *та* щоб вона не чинила надто великого тиску на суспільство; і двоїсте почуття: що влада, яка дає їм переваги і яку вони підтримують, їх “представляє”, що вона є “їхньою” владою, і *водночас*, що вона відрізняється від них, є чимось відстороненим, що вона їх не розуміє, що вона може зрадити їх. Саме гра цих двох невіддільних інтересів і почуттів, є гарантією того, що громадяни інстинктивно прийдуть на допомогу владі, яка стане надто слабкою. “Подвійна гра” громадян із владою закарбована в логіці представництва: якщо передбачається, що влада представляє громадянина, то в нього почуття відчуження зростає разом із бажанням ототожнення з нею.

Тобто такий устрій породжує подвійне безсилля: розділення влади робить громадян нездатними серйозно впливати одне на одного, і навпаки, громадяни, які добровільно переходять з однієї партії до іншої<sup>11</sup>, роблять безсилою владу. Безсилля громадян і безсилля влади зумовлюють одне одне. І нарешті, саме це Монтеस्क'є і називає *свободою*.

Якщо влада, оскільки вона й розділена, мало що може зробити ані *проти* громадянина – звідси почуття “безпеки”, яке переживає останній, почуття, яке набагато цінніше самого устрою свободи, – ані для нього – за винятком невеликої кількості “посад” (places), які може надати виконавча влада та які зазвичай не дають справжньої влади, – громадянинові залишається тільки “цінувати свою незалежність”, тобто спрямувати свої бажання і свою активність у царини, не пов’язані з політикою та владою, у сфери, де, власне, немає місця владі над іншими людьми. Громадянинові залишається тільки заробляти гроші чи писати книжки: дві великі царини, які справді звільнюють громадянина від подвійного безсилля влади над ним, і громадянина над владою – це економіка та “культура”.

Свобода стає можливою через нейтралізацію політики, але не треба думати, що вона є аполітичною: це свобода, яка тісно пов’язана з політичним устроєм, саме політичний устрій нейтралізує владу влади.

Таким чином, за устрою, побудованого на засадах свободи, громадяни “самі вирішують – наскільки цінною є для них свобода”. Здається, що свобода й незалежність – це одне й те саме. Однак у главі третій книги одинадцятої, що має назву “Що таке свобода”, Монтеск’є попереджає нас: “...політична свобода полягає зовсім не в тому, щоб робити те, що хочеться... Треба з’ясувати для себе, що таке незалежність і що таке свобода. Свобода – це право робити все, що дозволяють закони...” Щоб зрозуміти думку Монтеск’є із цього принципового питання, ми маємо примирити два твердження цього автора, які просто суперечать одне одному (здаються абсолютно суперечливими): з одного боку, за устрою, побудованого на принципі свободи, громадяни є незалежними, з іншого боку, політична свобода полягає не в тому, щоб бути незалежним, а в тому, щоб мати змогу

робити те, що дозволяють *закони*, – а що як закон забороняє все, або майже все? Вирішення цього протиріччя полягає в тому як Монтеस्क'є розуміє закон: за вільного устрою, тобто такого, що ґрунтується на розділенні влади, закони будуть спрямовані на те, аби “дозволити” громадянинові багато речей, і щоб це коло постійно розширювалося, водночас розширювалася і сфера його “незалежності”. Та чи означає це, що незалежність і слухняність щодо закону будуть примирені. Давайте поміркуємо.

Кожен громадянин бажає, щоб влада, яку він підтримує, давала йому якнайбільше узаконених переваг, хай навіть ціною утисків інших громадян. Але ця влада має рахуватися з існуванням влади, яка представляє інтереси іншої частини, яка, власне, складає половину, чи майже половину, населення країни. То ж яким буде закон? Він буде явним чи неявним компромісом між двома владами та двома партіями: він даватиме максимальні переваги одним і другим, за рахунок того, звичайно, що кожна сторона отримує менше, ніж вона бажала. Однак таких максимальних переваг для обох сторін можна так легко досягти, якщо свободу розуміти як незалежність. Візьмемо інший приклад, невідомий Монтеस्क'є. Скажімо, існує суспільство, в якому певне могутнє об'єднання прагне, щоб освітою керувала Церква, а інше об'єднання, яке має приблизно рівну з першим силу, хоче, щоб освіта була абсолютно вільна від впливу Церкви. Якщо це суспільство побудоване за принципом представницького устрою з розділеною владою, то жодне об'єднання не зможе нав'язати суспільству закон, який відповідав би його інтересам. Єдиним можливим компромісом у такому випадку було б, аби кожна група мала такий тип освіти, якого вона вимагає: частина навчальних закладів залежала б від Церкви, решта залишалася б абсолютно незалежною.

За такої системи закон забороняє будь-якому індивіду нав'язувати свою волю другому, й водночас він

забороняє другому індивіду нав'язувати першому свою волю; забороняючи індивіду робити те, що він хоче, якщо він хоче нав'язати свою волю іншому, закон обмежує його незалежність, але гарантує йому свободу робити те, що він хоче, якщо це не пов'язане з володарюванням над іншими, захищає його незалежність. Закон має владу тільки обмежувати панування одного громадянина над іншим. Отже, за устрою свободи, як він уявляється Монтеск'є, формулювання "користуватися незалежністю на власний розсуд" і "право робити те, що дозволено законом", поступово стають синонімічними.

Громадяни, не маючи влади одне над одним, прагнуть віддалитися одне від одного, жити відокремлено. У тому ж розділі Монтеск'є пише: "...люди, що належать до цієї нації, будуть скоріше союзниками, ніж співгромадянами". Несподівана прикмета, яка наближає стосунки, що існують між громадянами за умов вільного устрою, до тих, які встановлюються між незалежними політичними організаціями, об'єднаними в союз. Не можна сказати, що ці громадяни живуть в умовах природного стану, та все ж таки "жоден громадянин не боїться жодного іншого громадянина", отже, можна сказати, що це природний стан, вільний від страху. Вільне суспільство, засноване на принципі розділення влад, є вдосконалим зразком природного стану: громадяни мають змогу користуватися всіма перевагами, які має природний устрій – вони можуть "користуватися своєю незалежністю на власний розсуд", – не страждаючи від його недоліків, – вони вільні від воєн і навіть від страху.

Найважливішим у доктрині про розділення влад є не стільки статичне визначення кожного, скільки динамічний опис стосунків між громадянським суспільством і двома владами, які є представницькими, оскільки представлені в суспільстві двома партіями, які зазвичай ворогують одна з одною, але

водночас змушені досягати компромісу. Ця гра між суспільством і розділеною владою може відбуватися за схемою Монтеस्क'є, навіть якщо розділення виконавчої та законодавчої влад відійде в далеке минуле, якщо гору візьме змішана форма "правління кабінету", за якої голова уряду – виконавчої влади – є водночас головою парламентської більшості – законодавчої влади. Тоді також ітиметься про "дві влади" – але не виконавчу й законодавчу, а про "більшість" та "опозицію". Це не означає, що опозиція за конституцією ділить владу з більшістю, і в цьому пункті вільний устрій, описаний Монтеस्क'є, суттєво відрізняється від устрою сучасних держав. Опозиція передбачає загрозу відставки уряду або скоріше поразки більшості на наступних виборах, і тому сама її присутність, як правило, змушує партію більшості (мажоритарну партію) обережніше користуватися даною їй владою.

Аби описати коротко, що є рушійною силою ліберальної системи Монтеस्क'є, треба сказати, що йдеться про відокремлення волі від того, чого вона воліє, інакше кажучи, треба позбавити людину можливості робити те, від чого вона не може втриматися: народ не може робити те, що хоче, він може тільки обирати представників, сподіваючись, та не вірячи, що вони робитимуть те, що він хоче; представники не можуть робити те, що хочуть, – вони повинні рахуватися з тим, чого хоче виконавча влада; а виконавча влада повинна рахуватися з тим, чого хоче законодавча влада. Місце абсолютної суверенності, що вирішує все й остаточно, яку ми бачимо у "Левіафані" Гобса та, зрештою, і в законодавчому організмі Лока, заступає механізм схвалення рішень, який робить суверенність непотрібною.

Важливо зауважити, що коли механізм ухвалення рішень замінюється на абсолютний суверенітет, то він також суттєво відрізняється й від обговорення або суверенності обговорення, яке було узаконене в

грецьких республіках і про який розповідає Арістотель у книзі IV “Політики”. Звичайно у грецькому полісі група, що затверджувала рішення, саме тому, що ця справа вимагає зваженості, усвідомлювала необхідність компромісу при схваленні рішень. Але в такому разі, пункт компромісу диктувало саме обговорення, залежно від цілей, які мало таке обговорення, та від обставин, за яких воно відбувалося. “Йдучи на поступки необхідності” або “зручності” компромісу, обговорення все ж таки залишалося суверенним. У ліберальній системі Монтеस्क'є ситуація зовсім інша: компроміс, який аж ніяк не визначається суверенністю обговорення, є сам по собі сувереном рішення, оскільки рішення є рівнодіючою, скомпонованою з того, що є бажаним для однієї із влад, і бажаним для іншої. Ми бачили, що навіть тоді, коли бажане для однієї влади дуже відрізняється від того, що бажане для іншої, можна все ж таки отримати певну рівнодіючу. Її дуже важко виробити позитивно. Набагато легше отримати її негативним шляхом: якщо неможливо здійснити те, чого хочу я, і те, чого хочеш ти, то чому б мені не погодитися з тим, чого я не хочу і чого не хочеш ти? Обидві влади заявляють одна одній: я не хочу, щоб керувала ти, а ти не хочеш, щоб керувала я, гаразд – тоді нехай громадяни будуть незалежними від нас обох, звільнимо їх від нас, і цей важливий результат буде досягнутий! Якщо суспільство представлене розділеною владою, громадяни дедалі менше відчують, що ними керують, тобто, вони стають дедалі вільнішими, у тому значенні, яке Монтеस्क'є надає слову “свобода”: бути вільним – означає не стільки робити те, що я хочу, скільки можливість не робити того, що ти від мене вимагаєш; інакше кажучи, робити те, що я хочу за умови, що ця дія не обмежуватиме твою свободу.

Лібералізм у своєму остаточно сформованому вигляді, а він сформувався доктринально тільки в

Монтеск'є, ґрунтується на двох ідеях: ідеї представництва та ідеї розділення влади. Ідея представництва постулює, що єдиною законною владою є представницька влада, тобто, яка основана на згоді тих, ким вона керуватиме. За такого устрою всі різновиди влади, що існують усередині громадянського суспільства та які народилися стихійно у вирі економічного та соціального життя, традицій, знань, уже від початку імпліцитно слабкими – адже вони не є представницькими, а отже, вони незаконні, – ці різновиди влади повільно, але неминуче руйнуються. Уся законна влада зосереджується на вищих щаблях, у межах політичної інституції, у державі, яка є єдиним справжнім представником її громадян. Сучасна ідея представництва призводить до постійного зростання влади держави над суспільством, оскільки вона постійно підриває ті різновиди влади, що існують усередині суспільства та забезпечують незалежність і міцність цього суспільства. Таким є парадокс представництва: представницька влада схильна до монополістичного домінування у громадянському суспільстві, яке вона власне має лише “представляти”. У цьому сенсі мають рацію ті, що висловлюють занепокоєння із приводу зростаючої залежності суспільства від держави.

Та водночас, оскільки ця представницька держава поділена між більшістю та опозицією, чому передувало розділення влади на виконавчу й законодавчу, її дії, тобто в першу чергу її закони, виявляються однак сприятливими для свободи індивідів. Я намагався показати, що компромісу між двома владами легше досягти негативним, аніж позитивним шляхом: кожна влада схильна діяти, перешкоджаючи іншій отримати те, чого вона прагне. Таким чином, ідеться про розширення “простору свободи” громадянина. У цьому сенсі мають рацію ті, хто вітає розширення особистісної свободи та зростаючу емансипацію індивідів.



Тобто рух усередині наших суспільств є амбівалентним, тому одні описують їх як прихований тоталітаризм, інші вважають, що сучасне суспільство, як жодне інше за всю історію людства, є задовільним, де кожен може вільно та суверенно застосовувати свої здібності й задовольняти смаки, дані йому від природи. Аби показати, що ті й ті водночас і помиляються, і мають рацію, можна напевне стверджувати таке – державна влада дедалі більше витісняє всі інші форми влади, але керує нами дедалі менше.

Оскільки держава керує нами дедалі менше, і в нас з'являється дедалі більше можливостей робити те, що ми вважаємо за потрібне, наш спосіб життя дедалі більше наближається до природного стану. І тому, завдяки існуючій формі правління, що є єдиною силою, яка ще хоч трохи керує нами, цей природний стан не є станом війни, а навпаки, дає нам безпеку та добробут такою мірою, що це навіть перевищує наші основні потреби, у нас немає причин виходити із цього стану. Отже, ми виконали основну програму лібералізму, установивши обернений порядок його факторів: представницький устрій був засобом виходу із природного стану, який по суті і за будь-яких обставин<sup>12</sup> був нестерпним, а став засобом, що дозволяє зберегти природний стан, який задовольняє всіх громадян. Це твердження не можуть заперечувати навіть ті, хто звинувачує ліберальні суспільства в “поміркованому тоталітаризмі”. У наших суспільствах їх найбільше обурює саме цей стан удоволення: сварки та бунти, “зловживання” й “заколоти”, усі ці проблеми вбирає в себе й вирішує система – і це всіх задовольняє.

Та все ж таки виникає певний сумнів, який може порушити цю повноту вдоволення: адже природний устрій, створений штучно або інституційований, природний устрій, який є водночас політичним устроєм, являє собою термінологічне протиріччя. Монтеск'є наявно вказував на цю складність, коли

говорив про англійців, як ми вже згадували, що вони "скоріше союзники, ніж співгромадяни". Ця альтернатива може бути і в майбутньому представлена в різних формулюваннях: хто ми – незалежні члени суспільства, чи піддані "Держави", буржуа чи громадяни, *homo oeconomicus* чи *homo politicus*, чи належить ми в першу чергу до транснаціонального світового простору „ринку”, чи то скоріше до території „нації”? І те, й те, скажете ви. Безумовно, але тоді це означає, що, незважаючи на примирення між природним і громадянським устроями, яке відбулося за допомогою устрою за принципом свободи, ми залишаємося принципово *розділеними*: лінія розмежування природної людини та громадянина проходить усередині кожного з нас. Описати це розділення, викрити лихо й руйнування, які воно спричиняє, знайти засоби подолати його – такою була головна мета критики Монтеск'є, найглибшого критика лібералізму, Жана-Жака Руссо.

<sup>1</sup> Див. останній розділ другого *Трактату*.

<sup>2</sup> Наприкінці попереднього розділу я окреслив основну причину, яка робить *представницьке* зібрання малоприслужним для керування країною.

<sup>3</sup> *Leviathan*, ch. VIII.

<sup>4</sup> *Ibid.*, ch. XI.

<sup>5</sup> *Esprit des Lois*, I, 2.

<sup>6</sup> *Ibid.*, XI, 4, курсив автора.

<sup>7</sup> *Ibid.*, курсив автора.

<sup>8</sup> Мається на увазі суд присяжних.

<sup>9</sup> Як це впливає з подальшого викладу, Монтеск'є ототожнює ці дві влади в Англії з двома англійськими партіями: вігами і торі.

<sup>10</sup> Курсив автора.

<sup>11</sup> Чи, принаймні, завжди є достатня кількість громадян, схильних зрадити свою партію.

<sup>12</sup> Лок.

## РОЗДІЛ 6

### КРИТИКА РУССО ЛІБЕРАЛІЗМУ

Здається цілком довільним або відверто анахронічним представляти Руссо як критика лібералізму. Хіба ж не є мішенню його палкого обурення, передусім, суспільний і політичний лад Франції його часу, який не можна назвати ліберальним, а потім, ще істотніше – “суспільство” як таке, те, яким є його політичний устрій? Насправді те, що Руссо “критикує Давній Устрій”, як, зрештою, це робили всі у другій половині вісімнадцятого століття, не повинно вводити нас в оману: на його погляд, річ зрозуміла, абсолютна монархія – відразлива, проте вона внутрішньо мертва<sup>1</sup>, і, як також і Монтеск’є, він упевнений, що “революція” не забариться її скинути. Йому важливо, – що займе її місце та докорінно її видозмінить.

На погляд Руссо, Франція більше не характеризується абсолютною владою короля. Хто править? *Думка*. Чия думка? *Суспільства*. Що таке суспільство? Це *нерівність*.

Авторитет, а отже, становище людей визначають тепер не король, не королівська ласка. Це здійснює думка, тобто влада без визначених ані органу, ані місця – якщо це не “Париж”, який замістив Версаль; вага, якої вона надає, не приписується кимось конкретно, але її визнають і підкоряються їй усі. І цей кредит думки перебуває в тісному співвідношенні із кредитом у фінансовому значенні цього слова: їх надають лише багатим, а ті, хто має кредит та авторитет, немає значення – через яку причину – знову ж таки стають багатими<sup>2</sup>. Відтепер люди поділяються не за владою, чи за народженням, чи за

компетентністю, ба навіть не за багатством у суто економічному значенні слова, а за цим невловним авторитетом; багатство є лише його ознакою, яку можна відчутти чи виміряти. Суспільство, яке споглядає Руссо, характеризується не владою, що надається особам або інституціям, – а нерівністю, яка звернена лише на саму себе, яка не має іншого сенсу, крім себе самої. Люди дивляться одне на одного “згори вниз” або “знизу вгору”, залежно від точки зору, яка є точкою зору також і влади: од відносин влади залишаються передусім “відносини”. Вони співвідносять одних з іншими з точки зору нерівності. Дух суспільства – нерівність.

Яким же чином це стосується, скажімо, лібералізму? Стосується безпосередньо.

Основою лібералізму, повторюся, є розрізнення між громадянським суспільством і державою: остання є представником та інструментом першого. Громадянське суспільство схильне до самодостатності: у його лоні членами суспільства не правлять ані політична влада, ані інші його члени, кожен із них є джерелом своїх дій, вони вільно здійснюють своє призначення, щоб забезпечити своє “самозбереження”, і, навіть, якомога “зручніше” намагаються “покращити своє становище”, а також, щоб “рівні” з ними визнали їхні “переваги”, особливо розумові чи мистецькі. Що ж до держави, яка представляє та служить інстинктові самозбереження індивідів, то вона приймає та застосовує закони, що гарантують кожному безпеку та вільні пошуки щастя відповідно до уявлення про нього кожного. Такі засади. Проте як це функціонує *насправді*?

У такій системі індивід, за гіпотезою – єдине джерело своїх дій, він підкоряється лише собі. Але якими будуть мотиви чи цілі цих його дій, які ми припускаємо? Він неодмінно входить у стосунки з іншими індивідами задля своєї освіти, своїх справ, своїх задоволень – він *залежить* від них, не пануючи

над ними, ані перебуваючи під їхнім пануванням. Як ці індивіди, у принципі незалежні, а фактично залежні, зіставлятимуть себе з іншими? Відповідь ось яка: вони одне одного *порівнюватимуть*.

*Порівнювати* – ось первісне нещастя та гріх людини наших суспільств. Нещастя: людина, що порівнює себе, завжди нещасна – завжди буде хтось багатший, а якщо я найбагатший, то не буду найгарнішим або найрозумнішим. Гріх: людина, що порівнює себе, завжди зіпсована чи має такою стати, не тільки тому, що бажання стати першою поведе її, як рукою, на здійснення всіх звичайних хитрощів, які засуджує мораль, – а ще й тому, що необхідність конкуренції зобов'язує її представляти іншим такий свій образ, який їм подобається, лестити собі та лестити їм: її зовнішнє ніколи не буде у згоді з її внутрішнім, її життя буде постійною брехнею.

По суті, це нещастя та ця зіпсутість пов'язані з тим фактом, що сильна налаштованість на порівнювання криє суперечність: людина, що порівнює себе з іншими – це людина, що у відносинах з іншими думає тільки про себе, а у відносинах із самою собою думає тільки про інших<sup>3</sup>. Це *розколена* людина.

Оскільки таке суспільство ґрунтується на загальному порівнянні, на порівнянні всіх з усіма, то природно, що терміни порівняння, будучи різноманітними – влада, народження, багатство, таланти – надають основного значення слову порівняння, що зводить, так би мовити, це порівняння порівнянь до нерівності, яка “підсумовує” всі інші, в яку всі інші можуть бути “переведені” – нерівність у грошах. Звідси важливість у творі Руссо викриття *багатих* – багатих більше, ніж “сильних”. Але багатій для нього – не економічна категорія: він підсумовує суспільство, засноване на порівнянні, тобто на точці зору нерівності між людьми, що більше не *панують* одні над одними.

А цю нерівність і вчинки, наслідком, так само як і причиною яких вона є, – Руссо бачить не тільки у

французькому суспільстві свого часу. Він виявляє, що це – суспільство, в якому він живе, а отже, яке знає найкраще; можливо, також саме в цьому суспільстві вони найвидиміші, найхарактерніші. Але в основі своїй ці вчинки – вчинки *новочасної* людини в *новочасному* суспільстві: вони ті самі в Парижі та в Лондоні, в Единбурзі й Неаполі. Новочасна людина стала *буржуа*; вона перестала бути *громадянином*. Протилежність між буржуа та громадянином, викриття буржуа як деградованого типу людини – це те в Руссо, що ми виявляємо насамперед та найкраще сформульованим.

Відтепер відмінність між ліберальним устроєм Англії та абсолютистським або, якщо хочете, “деспотичним” режимом Франції стає другорядним явищем. Руссо вживає прихильні слова для англійської свободи, має він також і жорстокі слова. Важливо те, що рушій суспільного життя однаковий в обох суспільствах: схильний переважати той самий тип людини – тип буржуа, людини, яка, замкнена на собі, відокремлює своє власне благо від спільного блага, але, щоб знайти своє власне благо, потребує інших, тих, що від неї залежні, та намагається їх експлуатувати.

У чому полягає незаперечна відмінність, яка не зникає, між Францією й Англією? Гобс і Лок сформулювали засади ліберального та буржуазного індивідуалізму, й англійці заснували політичний устрій, призначений для життя в ньому буржуа, котрий їм якнайкраще підходить; але, щоб успішно завершити цю *політичну* роботу, вони мусли стати, принаймні на певний період, який тепер уже, напевно, закінчився, громадянами: англійці колись поклали на себе тягарі громадян, щоб бути потім – і невимушеніше, й остаточно – буржуа. Звідси певна двозначність їхнього політичного та суспільного характеру й видиме вагання політичного судження Руссо з їхнього приводу. Французи ж, навпаки, стали просто

буржуа під гнітючим проводом абсолютної монархії, яка безперешкодно заборонила їм бути громадянами, якими змогли бути свого часу англійці та якими самі вони, утім, були, у спотвореній і нечіткій формі, у XVI та на початку XVII століть. Тож саме у французькій абсолютній монархії розвинулася та найповніше розкрилася психологія людини нового часу, буржуа, хоч англійці й зберегли кілька рис громадянської мужності, про що свідчить і дуже різне місце жінок у першому і в другому суспільствах.

Те, що дозволяє нам побачити Руссо, – це, зрештою, однорідність європейської історії, однорідність того, що він назвав “новочасними народами”. Автор, який найкраще підсумовує європейську історію, – це Гобс: це він рішуче замінив буржуа на громадянина; тож саме він буде головним новочасним співбесідником Руссо, як у схваленні, так і в критиці.

Французька політична будова розвивалася безперервно, цілісно, згідно зі схемою Гобса, однак англійська політична будова відхилилася від схеми, не перевертаючи її догори дном, відповідно до виправлень, внесених Локом у гобсівське вчення. Абсолютизм створює буржуа, яких передбачає лібералізм.

Час озвучити сам голос Руссо. Ось як, через генеалогію добра та зла “суспільства” в цілому, він характеризує людину суспільства нового часу, буржуа:

“Якби тут було місце вдаватись у деталі, я легко пояснив би як – *навіть без впливу Уряду* – нерівність ваги та влади стає серед *Окремих осіб* неминучою, як тільки, об’єднані в тому самому суспільстві, вони змушені *порівнювати* себе одні з одними та брати до уваги відмінності, що їх вони бачать у невпинному використанні, що здійснюють одні щодо інших. Це відмінності кількох видів, але загалом основними розрізненнями, за якими вимірюють себе в Суспільстві, є багатство, благородність або становище, Влада й особисті заслуги, і я міг би довести, що згода чи

зіткнення між цими різними силами є найпевнішим показником добре чи погано укладеної держави. Я показав би, що серед цих чотирьох видів нерівності особисті якості – це ті, від яких походить решта, а *багатство – останній [вид], до якого вони зводяться рештою*, оскільки всі вони – найбезпосередніше *корисні для добробуту* та найлегше передаються, ними послуговуються, щоб купити все інше. (...) Я відзначив би, наскільки загальне бажання визнання, почесей і переваг, яке пожирає всіх нас, спрямовує та порівнює таланти й сили, наскільки воно збуджує та помножує пристрасті, та наскільки, роблячи всіх людей *конкурентами, суперниками* чи радше *ворогами*, воно постійно спричиняє невдачі, а також успіхи та катастрофи всіх видів, виганяючи на одну й ту саму арену стількох претендентів<sup>4</sup>”.

Я сказав, що основним сучасним співбесідником Руссо був Гобс. Нам слід коротко розглянути їхні стосунки. Вони були згодні в основоположному пункті: усі політичні нещастя європейських народів, тобто християн, походять від християнства, а точніше, від заснування під проводом християнства окремої релігійної влади, яка є до того ж суперником влади політичної: звідси, зазначає Руссо, “наслідок – ...вічне зіткнення повноважень, яке зробило у християнських державах будь-яку “добру політію” неможливою<sup>5</sup>. І він продовжує: “З усіх християнських авторів філософ Гобс – єдиний, хто добре бачив зло та ліки, який посмів запропонувати об'єднати дві голови орла та повністю перейти до політичної єдності, без якої ні держава, ні правління ніколи не будуть запроваджені<sup>6</sup>”. Але на цьому їхня згода закінчується, бо політична єдність, яку будує Гобс – деспотична, що, як одразу по тому зауважує Руссо, “жахливо та хибно”.

Руссо вважає, власне, що можливо забезпечити політичну та суспільну єдність без деспотії і що про цю можливість свідчать або свідчили античні міста, передусім Спарта, а також Рим.



У цих містах громадяни, – а тільки тут були у справжньому значенні слова громадяни – тісно поєднувалися у громаду інтересів – міську громаду – без деспотії. Саме порівняно з такими громадянами, з героями Плутарха, буржуа нового часу виявляє свій нікчемний характер. У своєму патріотизмі античний громадянин поєднував власний інтерес із інтересами міста: він не був роздвоєний, а *єдиний*, а через те, що він був *єдиний*, він був водночас щасливий і чеснотливий.

Гобс вбачає у престижі античних міст другий, після претензій церков, великий рушій безладів, які призвели до англійської громадянської війни<sup>7</sup>; престиж ідеї громадянської свободи розпалює дух непокори, а дух непокори спричиняє громадянську війну. На його погляд, громадянський мир має двох великих ворогів: пристрасного читача Біблії, який вважає, що відчуває у своїй душі приплив милості Бога, та пристрасного читача Плутарха, який вважає, що відчуває у своїх грудях биття серця нового Епамінонда. Руссо визнає безоглядно, що антична свобода, громадянська чеснота знецінювали бажання самозбереження особи: для громадянина важливим було збереження та слава міста, а не його індивідуальне самозбереження; а для своєї власної слави – що є славнішим, аніж померти за батьківщину? Усією спрямованістю (*partie*) своєї думки та найкрасномовнішими засобами Руссо звинувачує гобсівський, новочасний або ж буржуазний ідеал миру: “Колись Греція процвітала посеред найжорстокіших воєн; кров лилася там потоками, й уся країна була вкрита тілами... Певне хвилювання дає енергію душам, а справді процвітати вид змушує не стільки мир, скільки свобода<sup>8</sup>”.

Передусім Руссо критикує в ученні Гобса не державну “надбудову” – її він також, звичайно, критикує, як ми бачили, за її абсолютизм, і в цьому пункті він згоден із лібералами, – а громадянську

індивідуалістичну "підбудову", яка є основою всієї новочасної політики, як абсолютистської, так і ліберальної. Новочасне визначення, а отже, і становище особи, на його погляд, суперечливе: надто незалежна в тому, що є в ній залежним, надто залежна в тому, що є в ній незалежним, вона змушена співпрацювати з іншими, тоді як думає тільки про себе саму. Розкол між політичною та релігійною владами, що Гобс підняв на державний рівень, – ціною деспотії – повертається, перетворений, але не менш руйнівний для людської єдності, у громадянському суспільстві, усередині самої особи. Розкол між християнином і громадянином став розколом між індивідом і членом суспільства, людиною суспільною. Конфлікт між християнином і громадянином став конфліктом між особою та суспільством.

Тепер можливо схарактеризувати, одну щодо одної, три основоположних позиції, які визначають відповідно абсолютизм, лібералізм і думку Руссо. Абсолютизм і лібералізм мають той самий центральний елемент: особу. Для першого – осіб, через їхню гордовиту та бунтівну природу, може утримувати разом лише зовнішня та верховна щодо них влада.

Натомість для другого, для лібералізму, особи, за природою значно менш бунтівні, ніж думають прихильники абсолютизму, природно й невимушено зав'язують мирні стосунки, які породжують суспільство, якщо й не самодостатнє, то принаймні достатньо згуртоване, щоб не потребувати абсолютного правління для того, аби утримувати його разом. Підґрунтя цієї віри лежить у переконанні, що дбання кожного про свій особистий інтерес призводить до піднесення інтересу громадського. Належним місцем цієї згоди між особистим і громадським інтересами є економічне життя: дбання про приватний інтерес спонукає кожного виробника до зростання продуктивності своєї праці, яке збільшує обсяг наявних

цінностей; таким чином, що той, хто найгірше забезпечений у суспільстві, заснованому на прагненні збагачення, живе зручніше, ніж найкраще наділений у суспільстві, в якому інстинкт збагачення, а отже, й виробничі спроможності залишилися без розвитку, як наприклад англійський селянин, за прикладом Лока – зручніше, ніж вождь індіанського племені в Америці. А до прямого економічного ефекту від вивільнення бажання збагачення особи додаються не менш важливі непрямі моральні наслідки; одна з великих тем “Духу законів”, – що розвиток торгівлі сприяє пом'якшанню вдачі, у подвійному значенні: з одного боку, члени громадянського суспільства, різних громадянських суспільств або націй, розвиваючи через торгівлю свої стосунки, пізнають одні одних і, таким чином, дедалі більше втрачають групові чи національні упередження, які так щедро годують агресивність і так часто спричиняють війни. З іншого боку, як тільки економічне й торгове життя виразно набирає сили, грубі втручання політичної влади в інтереси суспільства стають руйнівними для самої влади<sup>9</sup>. За Монтеस्क'є, розширення торгівлі в Європі вже змусило та змушуватиме дедалі більше володарів і держави “відмовлятися від макіавеллізму<sup>10</sup>”. Розвиток науки, мистецтва, торгівлі, та водночас поступ миру, безпеки та свободи – такий діагноз лібералізму щодо сутності новочасного світу, таке підґрунтя його “оптимізму” та його “поступовства”. Саме проти цього “оптимізму”, проти цього “поступовства” Руссо й підносить лезо своєї критики.

Руссо запитує: що твориться *в душі* того, хто живе за максимами такого суспільства, – і чи всі для того, щоб вижити, зобов'язані жити за цими максимами? Усі залежні та конкурують. Оскільки вони залежні, то зобов'язані не чинити зла одне одному. Через те що вони конкурують, то зобов'язані не чинити чи принаймні не бажати одне одному добра. У такому суспільстві не може здійснитися жодна з великих

людських пристрастей: активну любов громадян та активну ненависть ворогів, які розгорталися водночас та невіддільно в душі античного громадянина, замінює *самолюбство* – основоположна і, так би мовити, єдина пристрасть людини нового часу.

Самолюбство – це не любов до себе, вони навіть певним чином протилежні. Самолюбство живе порівнянням, воно – бажання, щоб інші оцінювали тебе так само високо, як ти оцінюєш сам себе, й воно приречене на нещастя, тому що кожен має те саме самолюбство та відчуває те саме бажання. Самолюбство знає, що не може бути задоволене, та ненавидить інших за їхнє самолюбство. Воно плаче в душі нещасне почуття щодо себе та безсилу ненависть щодо інших. Людина такого суспільства живе тільки точкою зору інших, яких вона ненавидить.

Дуже важливо відзначити, що цей опис основи новочасного суспільного життя зовсім не суперечить короткому нарисові, який робить Монтеस्क'є щодо життя англійців і який я вже цитував: “Усі пристрасті тут вільні – ненависть, ревності, заздрість, жага збагачення та винагороди виявлялися в усьому своєму осбязгові, – і якби це було інакше, держава була б, наче людина, вражена хворобою, яка зовсім не має пристрастей, бо вона не має сил. Ненависть, яка була б між двома сторонами, тривала б, бо вона б завжди була безсилою<sup>11</sup>”. Як ми бачимо, Монтеस्क'є визнає навіть, що ці моральні явища є не поверховими чи випадковими, а становлять основу життя англійців.

Тож ось два великі автори, два філософи, майже сучасники, які дуже схоже описують основу новочасного життя, але один робить це дуже коротко та помірковано – це ціна свободи – тоді як другий розгортає навдивовижу витончений і чарівливо красномовний аналіз і викриття в усіх її аспектах, розгалуженнях і наслідках, – гри самолюбства, яка робить нас такими злими та в глибині душі такими нещасними. І про яку свободу хочемо ми говорити,

додає він, коли жодна воля, добра чи погана, не може досягти того, чого хоче, коли ті, хто, здавалося б, керує, є фактично рабами [суспільної] думки, коли, одне слово, свобода є не що інше як безсилля усіх? Те, що Монтеस्क'є вважає за знайдену нарешті політичну формулу захисту людської природи, Руссо бачить як інституціоналізацію зниження людського характеру.

Був би дуже самовпевненим той, хто, спокушений винахідливістю "системи свободи", а також, можливо, переконаний своїм природним бажанням безпеки, або той, хто, підкорений красномовним описом наших суспільних хвороб, що його здійснює Руссо, а також, можливо, захоплений ідеалом людської "величі", квапливо вибирав би між Монтеस्क'є та Руссо.

Сила Руссо полягає в надзвичайно переконливому характері його опису новочасної людини чи душі. Сила переконання, така як ця, із тих, що були найсильнішими в літературі та в "чутливості" нового часу, виходять, так би мовити, з нього. Сила Монтеस्क'є менш вибухова, проте в глибині не менш переконлива: він стверджує, що немає заміни, тобто бажаної заміни, лібералізму.

Абсолютизм, завершений тип якого представляла французька монархія, більше не міг бути справжньою можливістю; навіть його успіх вів до поразки: саме тому, що король піднявся так високо над суспільством, яким він правив, він був у змозі значною мірою зламати, хоч ніколи й не до кінця, владу груп – сеньйорів, парламентів, Церкви – які становили, а також розділяли суспільство, він був у змозі зробити з нього суспільство, складене з осіб, кожна з яких цілком підкорялася б королю, поза своєю належністю до груп.

Він також надав суспільству можливість *сприймати себе* як таке, що становить, навіть і передусім *без нього – єдність*, а середовищем цієї нової єдності є суспільна думка. Утім, можна вивести необхідність скасування абсолютизму із самих засад, на яких його

грунтував Гобс. Сенсом існування Левіафана було вмиротворення стосунків між членами суспільства. Тією мірою, як ця робота успішно завершується, Левіафан сам по собі стає зайвим.

Коли абсолютизм таким способом виганяє сам себе, що залишається? Оскільки ідею імперії певним чином поглинає кожна абсолютна монархія, залишається місто. Кожного разу, коли в Європі закінчується певний політичний лад і постає питання про наступництво, знову виникає ідея античного міста, престиж якого є незайманим. Так було у випадку Відродження, як я відзначив, намагаючися пояснити, чому монархія, найкраще здатна протистояти теологічно-політичній проблемі, взяла тоді гору. Так буде у XVII столітті, коли виснаження монархічної форми стає дедалі відчутнішим. І одне зі значень твору Монтеск'є полягало в тому, щоб водночас серйозно сприймати цю можливість і рішуче її відкидати. На його погляд, грецькі міста й Рим були великими явищами, значно вищими, ніж новочасні монархії. Проте вони платили за свої переваги таку ж велику ціну: найсуттєвіше – це войовничі політичні устрої, які, безперечно, не пригнічували особу так, як деспотія<sup>12</sup>, але через які щодо неї було запроваджено виснажливу суспільну дисципліну.

Людина нового часу, в якій торгівля забрала інші прагнення, тільки з найбільшим зусиллям витримала б подібний “нелюдський” примус; і для неї було б безглуздом брати на себе таку ношу: англійці знайшли цілковито новий засіб уникати будь-якого ризику деспотії, і то значно задовільніший, оскільки він робить з особи тепер не воїна, а власника – майна чи здібностей – зайнятого “застосуванням на свій розсуд своєї незалежності”.

Яку заміну лібералізму пропонує нам Руссо? У його випадку є велика спокуса відповісти: античне місто. І правда, я це відзначив, що мірило, яке визначає в його очах новочасний занепад – це антична велич. Але чи

пропонує він насправді античне місто, чи радше новий політичний устрій, відповідний до цього зразка, як дієву та бажану можливість? Відповіддю є: ні. Причина – подвійна. По-перше, це неможливо. Монархії створили великі держави, тоді як античне усвідомлення громадянського обов'язку вимагало політичного устрою значно менших вимірів. Є значно глибша причина: навіть якби античне місто знову стало з неможливого можливим, воно б не було бажаним. На погляд самого Руссо, античне місто не є справді позитивним зразком.

Цитата, яку взято із “Суспільної угоди”, зробить відчутною двозначність позиції Руссо:

“Що! Свобода підтримується тільки опорою рабства (*servitude*)? Можливо. Дві крайнощі дотичні. Усе, що не є природним, має свої незручності, й громадянське суспільство – більше ніж будь-що інше. Є такі нещасливі моменти, коли зберегти свою свободу можна тільки за рахунок свободи іншого, і коли громадянин не може бути остаточно вільним, щоб раб не був у край рабом. Таким було становище Спарти. Для вас, новочасних народів, ви зовсім не маєте рабів, але ви є ними; ви платите за їхню свободу з вашої. Ви добре вихваляєте цю перевагу, а я знаходжу в цьому більше боягузтва, ніж людяності.

Я зовсім не кажу цим самим, що слід мати рабів, ані що право на рабство мало б бути легітимним, оскільки я довів протилежне<sup>13</sup>”.

Отож політичний устрій грецького міста є підставою для звинувачення новочасного чи ліберального суспільства; однак він зовсім не є зразком для заміни лібералізму<sup>14</sup>.

Тоді які ж позитивні засади Руссо? Це особливо делікатне запитання. Новочасне суспільство робить людину злою та нещасною; а для людини неприродно бути злою та нещасною. Тому це суспільство протиприродне. Добрим суспільством було б лише таке, яке відповідало б природі людини. Отож слід

відкрити, якою є справжня природа людини – ось велике дослідження Руссо.

Саме через те, що наше суспільство протиприродне, через те, що не тільки людина, яку ми бачимо, а й людина, якою ми є самі – це неприродна людина, – таке дослідження особливо складне, імовірно, неможливе. Чи можемо ми принаймні знайти поводиря серед авторів, які шукали істину цієї природи й хотіли описати природний стан? Найбільшим із новочасних авторів є Гобс. Але хто ж не бачить, що те, що він називає природним станом, коли кожен постійно зайнятий здобуттям більшої влади, щоб застосувати її до інших – є тільки відтворенням нашого суспільного становища? Наше суспільне становище, скажуть – мирне, тоді як природне становище – це війна всіх проти всіх. Несуттєва різниця, оскільки наші пристрасті – це ті ж самі пристрасті стану війни, й те, що вони не насмілюються прорватися, спричинивши війну, що вони приречені на безсилля – тільки робить їх ще шкідливішими. Гобс оголив самісіньку глибину серця цивілізованої людини.

Знову ж таки, що робити? Скидати один за одним покриви, які сховали справжнє обличчя людини людськими домовленостями та хитрощами, виділяти найпростіші порухи людської душі, щоб змогти нарешті сказати: “Ось людина, людина істинно природна!” Таким є шлях, який виводить Руссо в “Міркуванні про походження й основи нерівності”.

Оскільки будь-яке суспільство передбачає домовленості, хитрощі, треба шукати людину, що передує будь-яким домовленостям, будь-яким хитрощам, будь-якому суспільству – первісну усамітнену людину. І тому що людина розвиває свої здатності з розвитком суспільства, ця первісна усамітнена особа буде не людиною, а радше певного виду істотою, наділеною *можливістю вдосконалення*, тобто здатністю стати людиною.



Я спробував зробити припущення щодо того, чому Руссо зайнявся цими дивними пошуками природної людини, чи цими пошуками такої дивної природної "людини": бунт, викликаний, можливо, найбільш товариським, найбільш дружнім і найбільш штучним суспільством, яке знала Європа – природним чином заводиться у протилежні крайнощі. Але є й інша причина, водночас інтелектуальніша та політичніша. Ми бачили: Гобс, для того, щоб протистояти теологічно-політичній проблемі, залучив політичну думку до пошуків гіпотетичної істоти – індивіда, який передує тому, що я назвав двома покарами, щоб, починаючи з нього та за його допомогою, відновити легітимне місто, нарешті позбавлене суперечності між двома владами<sup>15</sup>. А коли ми перебуваємо в пошуку уявної істоти, ніщо не зупиняє логіку цього дослідження, завжди можна піти далі, завжди є переконливі причини піти далі, ніж попередник; чи радше це дослідження не припиняється, а отже, необхідно, що, коли ця початкова людина перестала бути людиною, то вже більше неможливо, навіть абстрактно чи гіпотетично, йти далі. Це думка Руссо.

Політичні наслідки цього нового й остаточного визначення природної "людини" є значними. На цій стадії насправді природна людина більше не має нічого товариського та людського: природна "людина" – це той, хто живе поза чи потойбіч будь-якого суспільства.

Не тільки наше суспільство, а й будь-яке суспільство, навіть найкраще, суперечить природі людини. Що ж тоді означає політичний протест, пошук суспільства, відповідного природі людини, якщо людина за природою своєю не суспільна, якщо суспільство як таке суперечить її природі? Такою є проблема Руссо.

Руссо втілює ту парадоксальну мить, коли природу людини з найбільшою палкістю захищають у політичній суперечці й коли вона фактично припиняє можливість влади бути її регулятором і мірилом. Ця

теоретична суперечність відкриває небачені можливості політичної дії: з одного боку, ідея природи, пригніченої несправедливим суспільним ладом, надає гідності будь-якому суспільному та політичному невдоволенню; з іншого боку, те, що цю природу більше не можна визначити позитивно, відкриває можливість неабиякої кар'єри, необмежене вільне місце для дій, призначених виправити ці лиха. Це мить, коли стає можливою "революція" в новому часному значенні цього слова.

Напевно, заперечать, що я роблю Руссо розгубленішим, ніж він був: зрештою, він написав "Суспільну угоду", яка є досить точним аналізом умов легітимності політичного устрою. Тож він сам запропонував позитивну заміну лібералізму.

У чому сила "Суспільної угоди"? Суспільство зіпсоване й людина нещасна, коли особа розколена: людина природи щаслива та добра, бо вона *єдина*, бо вона самодостатня. "Добра політія" повинна була би зберегти цю єдність, цю цілісність, цю автаркію особи. Очевидно, це неможливо. Що вона може зробити, якщо добре побудована, – це досягти *визначення* кожного індивіда цілком наново, у чому він братиме участь, визначення кожного індивіда в ній самій: у такий спосіб жоден член устрою більше не відрізнятиме своє буття від спільного буття, в якому він бере участь, або у протилежному значенні – більше не відрізнятиме суспільне буття від свого власного буття. Він буде *єдиним*, оскільки робитиме тільки одне з політичним устроєм, за формулою, якої нема в "Суспільній угоді", але яка дивовижно підсумовує її проект: кожен матиме до свого міста виплекане таким чином "це вишукане почуття, яке будь-яка окрема людина має тільки до себе самої"<sup>16</sup>. Звідси – *загальна воля*, основа та місце визначення всіх окремих воль, яка надає існування, водночас із легітимністю, новій штучній особі, з якою ототожнюються всі природні особи. Усі аналітичні розгляди

Руссо, зосереджуючись на правах і волях, мають єдину остаточну мету: показати, як можна встановити цю єдність, цю тотожність.

Про таке місто можна сказати, що воно відповідає природі людини, тією мірою, якою воно є *єдиним*, як природна особа – *єдина*. Але про нього можна сказати, що воно в доброму розумінні штучне, і навіть протиприродне, оскільки воно повинне “змінювати, так би мовити, людську природу..., перетворювати кожну особу, яка сама собою є цілком досконалою й усамітненою, у частині всього найбільшого, від чого якимось чином ця особа отримала своє життя та своє буття..., переінакшувати сутність людини, щоб посилювати її...<sup>17</sup>”.

У чому основні труднощі вчення “Суспільної угоди”? Вони полягають у суперечності між природою міста та його походженням.

За природою, ми щойно бачили, місто здійснює тотожність між особою та групою (*corps*), тотожність між інстинктом самозбереження особи та цим самим інстинктом групи. Але яке походження міста? Воно полягає в *особистому* інстинкті самозбереження. Поглядом із цього приводу, дуже близьким до погляду Лока, Руссо вказує нам, що на певній стадії природного становища особи більше не здатні захищати свої життя та майно тільки власними силами, тож вони об’єднують свої сили під верховним керівництвом загальної волі, щоб захистити своє життя та майно. Майно, ненадійні володіння, які вони мали, тепер стають справжньою власністю, гарантованою громадською силою. Суспільна угода – це угода *власників*. Але тієї самої “миті”, уточнює нам Руссо, вищезгаданий власник, дотепер зайнятий лише самозбереженням, буквально змінює природу, і його *я* ототожнилось із загальним *я* нової публічної особи. Цей індивід, який був таким самим власником, таким самим цілковито буржуа, як локівська людина, стає більш *громадянином*, аніж найзагартованіший спар-

танець. У цьому джерело та причина буття всіх "суперечностей", які помічає читач у "Суспільній угоді".

Відтепер "Суспільна угода" не могла б містити політичної програми. Однією зі своїх граней вона збігається й повторює вчення Лока та підходить під ліберальну рубрику; іншою ж – відкриває вкрай невизначене майбутнє, в якому єдиним поводитирем буде *ідея єдності* суспільства, ототожнення інтересу та волі кожного з інтересом і волею всіх. А єдиний спосіб упевнитися, що цю тотожність здійснено, що громадський інтерес не плутається з жодним приватним інтересом – це поставити громадський інтерес у суперечність з *усіма* приватними інтересами, це вимірювати здійснення громадського інтересу суперечністю відносно всіх приватних інтересів: єдність усіх стане відчутною через пригноблення всіх.

У цьому розумінні не безглуздо, що Робесп'єр уважав, ніби здійснює ідею Руссо. Тоді чи слід казати, що думка Руссо – ліберальна та робесп'єрівська? Звичайно, він не може здаватися й одним, і іншим, тому що він не є ані одним, ані іншим. Нам слід якнайближче розглянути його тлумачення власності.

Я казав, що в "Суспільній угоді" Руссо перебирає локівську генезу політичного устрою, і це правда. Але він зовсім не поділяє думки Лока, про те, що таке власність. Для того, щоб дізнатися, яка думка Руссо із цього приводу, нам слід звернутися до другого "Міркування", котре він уважав за свій "найбільш філософський" твір.

Руссо стверджує в ній заувагу про цілковито поверховий характер локівської концепції права та власності. Безумовно, він визнає разом з англійським філософом, що робота – це джерело *ідеї* власності; проте вона не могла б бути джерелом *права* власності. Вузлом суперечки є ось що: Лок стверджує, що початкове легітимне привласнення відбувається за

згодою, що ті, хто привласнює плоди землі своєю працею – це “працелюбні”, які мають право не слухати криків тих, хто протестує та є тільки “лайливим”. Ні! – відповідає Руссо: у глибині своїй, акт привласнення працею вписується під графу *сили*.

За яким правом ви відгородили від мене це спільне поле, на якому паслася моя корова? Ви працюєте, ви виробляєте, скажете ви, – а яка мені різниця? Я у вас нічого не просив. Праця, за визначенням Лока, є спершу усамітненими й тихими відносинами особи із природою; право, за його-таки визначенням, установлює, а отже, передбачає стосунки між людьми, – дієво чи мовчки. Праця не може обґрунтувати *право* власності.

На фазі, що безпосередньо передує встановленню політичного ладу, каже нам Руссо, природний стан розкривається як “найжахливіший стан війни”, позначений конфліктом між “правом” праці, “правом” найсильнішого, “правом” потреби, “правом” першого, хто займає місце... Для того, щоб розв’язати цей конфлікт, слід установити мову права, *слід говорити*. Хто говоритиме? Ті, хто потерпає найбільше від цього стану, – а саме, хоч як це парадоксально, багаті: оскільки їхня особистість, їхній інстинкт самозбереження простягаються далі за їхнє власне тіло – до їхнього майна й охоплює його, оскільки їхній інстинкт самозбереження через це розвиненіший, ніж інстинкт бідних, які мають лише своє тіло та своє життя – багаті візьмуть ініціативу політичного мовлення, що обґрунтовує політичний устрій. Вони вигадують “проект, який найкраще віддзеркалюватиме те, що увійде колись до людського духу”, вони запропонують усім, і особливо бідним, установити політичний устрій, який захищатиме майно всіх, тобто передусім багатих, силами всіх, тобто передусім бідних. Нерівність засновано, і людське нещастя скріплено.

Власність виражає, ущільнює суперечність людського світу, – яка породжується працею та майновою

нерівністю, саме тому, що вона первісно ґрунтується на різниці у здатності до праці і нерівності сил.

Водночас, той, хто найсильніший, багатий, є також і найслабшим, оскільки він найзалежніший: його істота осяжніша, він своєю уявою живе навіть там, де його нема, або ж де є його майно. Метою встановлення політичного ладу є компенсація цієї первісної слабкості багатих наданням їм сили – фактично, сили бідних, брак якої, природно, у тих з'являється. *Закон* – єдиний засіб, за допомогою якого сили бідних можна ґрунтовно та постійно використовувати<sup>18</sup>.

Звідси надзвичайне хитання судження Руссо про власність: то він визначає її як “священну”, навіть священнішу, ніж свобода, то як таку, що її “важче захищати” – майно слабше, ніж особа, яка ним володіє: воно не має рук, щоб захиститися, – то водночас, він бачить у ньому первісну узурпацію, доказ того, що основа будь-якого громадянського суспільства полягає в силовому акті, який ніколи не зможе стати цілком справедливим, відповідним до права. Відтепер закони, навіть найкращі, мають суперечливу мету: вони повинні прагнути виправити первісну майнову нерівність, яка не має іншої основи, крім сили; і вони повинні освятити цю нерівність, оскільки за самим своїм визначенням вони надають власності того додатку сили, яка тій *за природою* необхідна і яка найпотрібніша найпоширенішій власності – “найнерівнішій”.

Визначення, найперша причина буття політичного закону, а отже, і політичного ладу – виправляти й освячувати майнову нерівність. Як каже про це Руссо в “Емілі”: “Ця незручність неминуча, вона не має винятків”.

Тож можна було б сформулювати вирішальний парадокс думки Руссо: з одного боку, суспільство за суттю своєю суперечить природі; з іншого боку, воно наближається до відповідності природі – до єдиної

відповідності природі, яка для неї відкрита – тільки тією мірою, якою зумовлює для своїх членів найбільшу можливу єдність, якою воно якнайбільше ототожнює кожного з усіма та з усім, та робить людину неприродною. Через те що суспільство суперечить природі людини, воно відповідає їй найбільше саме тією мірою, якою найбільше їй суперечить.

Така формула, звичайно, “суперечлива”, проте вона відразу перестає бути такою, якщо ми додамо, що у природі людини – бути суперечливою, що ця формула тільки відбиває внутрішню суперечливість людини: для людини закономірно ставати неприродною, бо вона, у глибині своїй – не природа, а *свобода*. А свобода – це та сила, якою людина віддає накази своїй власній природі, або ж стає неприродною, або є для себе своїм власним законом. Вибухова “суперечливість” політичного вчення Руссо повертає увагу та вимагає застосування нового визначення людини: природа людини – не мати природу, а бути свободою. Сама собою, антиліберальна думка Руссо надасть вирішального змісту гіпотетичній істоті, виходячи з якої будується лібералізм – індивіду.

Лібералізм сягав своєї основи, індивіда, лише непрямо, через попередню ланку природного стану, і, сформований таким чином, індивід був навіть набагато менш “вільним”, оскільки його поведінку було, так би мовити, механічно визначено необхідністю уникнення зла, необхідністю самозбереження; у Руссо ж свобода визначається в індивіді як почуття, водночас і переживання, і вимога *самостійності*. Індивід лібералізму не був внутрішньо вільним, Руссо – не ліберал, але його індивід – вільний<sup>19</sup>. Тож він створює для ліберальних суспільств глибоке та безпосереднє відчуття, через яке індивід усвідомлює себе, через яке людина відчувається індивідом, чи прагне до нього.

Водночас, це глибоке та безпосереднє відчуття свободи – живлення для ліберальних суспільств – є

для них небезпекою. Якщо людина – це свобода, самостійність, якщо вона – істота, що визначає для себе власні закони, вона б не могла черпати рушія у своїй природі, не деградуючи при цьому. Перед цим новим визначенням свободи ліберальна свобода, яка ґрунтується на природній необхідності самозбереження, здається бідною, блідою, грубою. Детермінована, склеєна природою, ліберальна свобода – уже більше не свобода. А оскільки свобода – давня чи нова – не могла б діяти без рушія, нова свобода шукатиме рушія, адекватного її власній витонченості: Революція буде дією, якою свобода надає собі свого власного рушія, якою людина підіймається над визначеним їй “природою”.

У Руссо новочасна політична думка досягає свого остаточного вираження та своєї остаточної розгубленості.

Вона спрямовується проти лібералізму лише тому, що в ньому вона довела до краю початковий поштовх і логіку: побудувати *єдиний* політичний устрій, виходячи з припущення про докорінно незалежні індивіди. Це означає водночас і те, що вона не замінює на лібералізм інше політичне вчення, засноване на інших засадах, і те, що вона наражається на підступну та грізну загрозу – загрозу “революції”, призначеної (*chargée*) покласти край розсіяності індивідів, яких лібералізм начебто не “об’єднав” достатньо чи належно; “революції”, призначеної здійснити невимовну “свободу”, яку лібералізм, зайнятий “збереженням”, тримає під сукном. Французька революція у своєму розвитку буде адекватна навіть ритмові думки Руссо. Вона вибухне 1789 року з наміром, нарешті, належним чином захистити безпеку та власність індивідів; вона повернеться 1793 року проти цієї безпеки та власності, щоб досягти цілковитої єдності нового політичного устрою (*corps*); Дев’ятого термідора вона відмовиться від цього “протиприродного” зусилля, яке прагнуло



знищити власне підґрунтя, та примириться із власністю та своєю нерівністю. Але це примирення залишиться, своєю чергою, істотно нестійким: підіймаючись над усім, визначеним природою, революційний акт відкрив невизначене “можливе”, яке жодна політика не зможе відтепер ані забути, ані здійснити. Це можливе, що є неможливим, кидає політичну природу людини в нову стихію, якої неможливо уникнути, яку неможливо опанувати, та яка є верховною – в *історію*. Щоб спробувати все ж приборкати її, Революція заповіла Європі надзвичайно діяльну та могутню, хоч і за суттю своєю тимчасову, постать політичної єдності – *націю*.

Сказати, що в Руссо новочасна політична думка дійшла своїх меж – означає стверджувати, що після нього більше не з’явиться політичного філософа у власному чи первісному значенні<sup>20</sup>. Коли ідею природи було, як ми бачили, вичерпано чи зроблено суперечливою, питання про найкращий устрій, про політичний устрій, який відповідав би природі людини, більше не може бути поставлене як таке. “Природа” перестає бути мірилом, точкою посилення чи зразком. Її місце займуть два інших критерії: історія та свобода. Всі політичні міркування чи теорії після Французької революції розвиватимуться всередині “філософій історії” та будуть підпорядковані їм.

Ліберальне вчення спиралося на розрізнення між громадянським суспільством і державою. Руссо стверджує, що це розрізнення можливе лише тому, що джерело й основа обох цих термінів – у третьому терміні, що охоплює їх, що його він першим виділяє в усій чистоті та яке визначає як – “суспільство”. Він змусить новочасну людину відчути, що вона живе головним чином не в політичному устрої чи в державі, не в економічній системі, а передусім у “суспільстві”. Людина нового часу живе, на його погляд, перш за все у стихії суспільства, бо вона приймає у своїх стосунках із подібними собі точку

зору *нерівності*, не такої-от чи такої-от нерівності – економічної чи політичної, – а просто нерівності, абстрактної, а отже, всюдисутньої визначеності суспільного життя.

Таким чином Руссо визначає протилежну ідею, таку ж абстрактну та призначену стати такою самою всюдисутньою – ідею *рівності*.

Якщо менш ніж через століття Токвіль може описати новочасне демократичне суспільство як засноване на ідеї та пристрасті рівності – то це не тільки тому, що зробили свою справу Французька революція та “вплив” Руссо і що нове суспільство є справді “більш рівним”, аніж попереднє, – але також і тому, що нерівність, яку спостеріг Руссо, містить у собі чи закликає до рівності, описаної Токвілем. Важливішим за нерівність або рівність, які його характеризують, є сам факт суспільства, життєвої та нездоланної (*insaisissable*) стихії, з якої живляться та якої прагнуть уникнути люди, коли вони більше не наказують одні одним.

<sup>1</sup> Якщо він і кинув кілька списів в “абсолютизм” чи “деспотію”, то без особливого гніву.

<sup>2</sup> Надзвичайна важливість, якої надає “громадській думці” Некер, тільки вага, “кредит”, що їй дозволили конаючій (*finissante*) монархії отримати “кредити”, доведе в останні роки життя Руссо точність його сприйняття: це вже не монархія, якщо король не може правити ані без “Месьє Некера”, ані з ним.

<sup>3</sup> Див. Алан Блум “Виховання демократичної людини: “Еміль”, у *Commentaire*, номери 4 (зима 1978 – 1979) і 5 (весна 1979). Алан Блум глибоко аналізує опис Руссо людської душі в “Еміль”.

<sup>4</sup> “Міркування про походження й основи нерівності серед людей”. Пілкреслення мої.

<sup>5</sup> “Суспільна угода”, IV,8.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Див. *supra*, *cb.* III.

<sup>8</sup> “Суспільна угода”, III, 9, підсумкове зауваження.

<sup>9</sup> Див. “Дух законів”, книги XX та XXI.

<sup>10</sup> *Ibid.*, XXI, 20.

<sup>11</sup> *Ibid.*, XXI, 27.

<sup>12</sup> Новочасні монархії, за судженням Монтеск'є, за побудовою схильні до сповзання в деспотію.

<sup>13</sup> “Суспільна угода”, III, 15.

<sup>14</sup> Поза сумнівом, ця позиція Руссо містить у собі певну нечесність – нечесність, яка буде, втім, дуже часто повторюваною у “реакційних” критиків лібералізму: ліберальне суспільство принижують, протиставляючи йому надуману чи справжню велич грецького міста, чи феодального ладу, чи монархії, але в мить переходу до практичних дій покvapливо уточнюють, що не йдеться про повернення до грецького міста, чи до феодального ладу, чи до монархії.

<sup>15</sup> Див. *supra*, ch. III.

<sup>16</sup> “Про політичну економію”, у “Твори”, Gallimard, Pléiade, t. III, 259.

<sup>17</sup> “Суспільна угода”, II, 7.

<sup>18</sup> Нічого не додасть, якщо сказати, що це тільки за вченням другого “Міркування”, а також і за вченням “Суспільної угоди”: кінцева заувага книги I “Суспільні угоди” *in extremis* підтверджує вчення “Міркування”, як це робить також і заувага книги IV “Еміля”.

<sup>19</sup> Гра слів: *libéral* – *libre*. Адже “ліберал(ізм)” і походить від слова “вільний” (*прим. перекл.*)

<sup>20</sup> Ідея “філософії” невіддільна від ідеї “природи”. Якщо тільки відмовитись від останньої – людина хоч і продовжує “думати”, оскільки в її природі робити це, – проте ця думка є чимось іншим, аніж філософія, навіть якщо вона є початковим поштовхом тієї.

1870  
1871  
1872  
1873  
1874  
1875  
1876  
1877  
1878  
1879  
1880  
1881  
1882  
1883  
1884  
1885  
1886  
1887  
1888  
1889  
1890  
1891  
1892  
1893  
1894  
1895  
1896  
1897  
1898  
1899  
1900

## РОЗДІЛ 7

### ЛІБЕРАЛІЗМ ПІСЛЯ ФРАНЦУЗЬКОЇ РЕВОЛЮЦІЇ

Я спробував показати в попередніх розділах, як розвиток і зміцнення ліберальної думки започаткували теологічну-політичну проблему, а точніше, – відповідь на питання цієї проблеми, матрицю якої уклад Гобс. І я щойно зазначив, як Руссо поклав край цьому першому періодові лібералізму, довівши до точки розриву напруження, які надали йому поштовху та руху. Наступний лібералізм, який розгорнеться в першій половині XIX століття, дуже мало нагадуватиме перший: він відділений від нього Руссо та Французькою революцією. Уся спрямованість другого лібералізму полягатиме певним чином у тому, щоб “подолати шок”, спричинений цим комплексом подій, почуттів та ідей, які сконденсовано у виразі “Руссо та Французька революція”.

Слід почати з того, що лібералізм XIX століття, за винятком деяких дій, приймає та схвалює Французьку революцію – не тільки її “результати”, а й самі методи. Цей пункт заслуговує на те, щоб наголосити на ньому. Берк також може вважатися лібералом<sup>1</sup>, однак, ніхто з великих французьких лібералів не пішов за ним у засудженні Французької революції. Хоча ліберали роблять розрізнення у самому перебігу Революції та відкидають терористичну фазу, але в основі вони, інтелектуально та емоційно – з революціонерами проти Давнього Устрою. Їхнє ставлення для нас несподіване: на наш ретроспективний погляд, “свободи” були краще гарантовані – фактично, якщо не в принципі – за Давнього Режиму,

принаймні в останній період, ніж під час Революції чи за Імперії, як, до того ж, визнавали принагідно вони самі. Як пояснити їхній революційний запал, який, здається, не надто поділяють сьогоднішні ліберали?

Найочевидніше пояснення має певну силу. Урешті-решт, Давній Устрій уже було засновано, принаймні офіційно, на тих самих засадах, проти яких піднявся початковий лібералізм: абсолютне верховенство короля та напівполітична влада Церкви. З іншого боку, революціонери, члени Установчих зборів віддаватимуться справі виконання ліберальної програми, побудові політичного устрою, що, заснований на представництві та розподілі влад, справді гарантував би безпеку, рівність прав, власність. Однак цю відповідь робить недостатньою саме те, що революційний досвід засвідчить: представницький принцип може обернутися деспотією, що верховенство народу може бути відняте жменькою людей, одне слово, – що ліберальна концепція політичного ладу сповнена смертельних небезпек для свобод.

Де розгортається Французька революція – в якому місці, в яких політичних межах, в якому виді людської спільноти? Вона не розгортається в такому місці, як громадянське суспільство, життя якого було припинене, органи якого були знищені, ані в рамках держави, навіть деспотичної держави, оскільки всі закони політичної дії та передбачення виявилися неспроможними. Революціонери мали намір створити державу, що, нарешті, належно представляла б суспільство, проте в цій ролі вони не належали ані до держави, ані до суспільства, позаяк перебували поза ними: вони винайшли для людини нову роль.

А цю роль передбачало, не визнаючи, саме розрізнення між громадянським суспільством і державою, над яким упродовж півтора століття працював лібералізм: ця людина, здатна розщеплюватися на власника та громадянина, не могла бути ні тим, ні тим

– вона неявно була *третьою людиною*, іншою, ніж власник, та іншою, ніж громадянин. Революційна дія у своєму процесі вибуховим чином зробила видимими становище та роль людини, які лібералізм передбачав, не розкриваючи їх.

Тут не йдеться про те, аби ствердити, що Французька революція як така була ліберальною або ж що розвиток лібералізму мав обов'язково її спричинити. Йдеться про інше – те, що ліпше дозволяє змалювати спостереження за громадськими почуттями після-революційного періоду.

Після Революції люди XIX століття більше не житимуть тільки в громадянському суспільстві чи в державі, вони житимуть передусім у третій стихії, яка отримає різні назви – в основному “суспільство” й “історія”, – але яка, називаючись так чи інакше, володітиме принаймні найбільшою владою. “Суспільство”, про яке йтиметься тоді, – щось більше й інше, ніж “громадянське суспільство”: друге було утворене сукупністю стосунків, що спонтанно зав'язують люди, якими рухає бажання самозбереження, а перше не матиме явного природного підґрунтя, його влада перебуватиме не в природі, а в “історії”, в історичному русі.

Це правда, що від XVII століття, а найбільше у XVIII столітті, європейці вважали, що незалежно від політичних подій, завдяки поступові наук, мистецтв і торгівлі відбувається процес, який змінює суспільне становище людини. Але цей процес сприймався як технічне вдосконалення суспільної природи: людина не припиняє жити в природі – у природі речей та у своїй власній, – просто завдяки цьому вдосконаленню людина живе в ній дедалі краще. Тепер йдеться зовсім про інше, як це виявляє найпобіжніше порівняння текстів Монтеस्क'є та Бенжамена Константа, найближчих за своїми засадами серед ліберальних авторів, яких розділяє Революція. Немає дореволюційного автора, який надавав би більшої

влади історії, як розвитку “знань” і “торгівлі”, ніж Монтеस्क'є, немає дореволюційного автора, який настільки ж, як він, утверджував би вирішальну важливість певного історичного розвитку для людської безпеки та свободи<sup>2</sup>; однак він не мав, як Констан, відчуття, що *живе* у стихії історії, під владою історії<sup>3</sup>. Ця відмінність така важлива, що досить часто робить Констан сліпим до того, що хоче сказати Монтеस्क'є, вона заважає бачити – йому, витонченому інтелектуалу, – що Монтеस्क'є мав на увазі те ж саме, що й він.

А це почуття виникає з Революцією; точніше, воно походить від неможливості, перед якою опинилася Революція, виробити належні політичні інститути. Відтепер його більше не могло увібрати заснування нового політичного устрою, а тим більше проста зміна устрою – досі єдині два наявні визначення політичної “революції”. Вона пропонувала небачене видовище політичної зміни нечуваної широти, яке не має стійких політичних наслідків, політичного перевороту, який неможливо *закріпити*, невпинної та невизначеної події.

Люди мали тоді відчуття, що вони живуть у третій “метapolітичній” стихії, відкритій Революцією. Цьому ми знаходимо підтвердження у факті, що це “суспільство” чи ця “історія” незабаром тлумачитимуться в релігійних термінах. Тоді як XVIII століття було таким ворожим до релігії, тоді як Революція здійснила шалену дехристиянізацію, навіть, або понад усе, після термідора – перша половина XIX століття надзвичайно “релігійна”.

Я не хочу стверджувати, що французи в цей період покійно відновлюють Церкву, це не так, але вони тлумачать політичні та суспільні події в релігійних термінах, їхні політичні міркування невіддільні від релігійних міркувань. Це спостереження стосується всіх, або майже всіх – лібералів, як і сен-сімоністів, Шатобріана, як і Кіне, Токвіля, як і Мішле. Я розглядаю



тут лише ліберальних авторів: ця третя стихія, про яку я говорю, ця метаполітика, що визначає політику – це, врешті, християнство на шляху свого “здійснення”.

А внаслідок цього, якщо люди відчують, що вони живуть у третій стихії, яка не є ані суспільною природою, ані політичним мистецтвом, то як вони б могли сприймати його як реальне, якщо не звертаючися до єдиного зрозумілого третього поняття, до того, що за суттю своєю є іншим, ніж природа та штучність, і вище за них: релігійне? Оскільки те, про що йдеться в цьому зверненні до релігійного, – це не порятунок душі, а розуміння суспільства, ці автори негайно пристосовують релігію відповідно до доби та роблять із християнства “мирську релігію”: для Шатобріана, як і для Токвіля, нова рівність громадянських і політичних прав – остання перемога Євангелія, його досягнення, яке так надовго й так таємниче відкладалося.

Тепер, коли ми, призвичаєні, почуваємось у цій третій стихії “суспільства” чи “історії”, як риба у воді, так що навіть поважаємо поняття “культури” за “безперечну очевидність”, – ми однаково ризикуємо, як атеїсти, так і християни, бути сліпими щодо внутрішньої необхідності цієї релігії XIX століття, яка, надто релігійна в тому, що є в ній політичного, надто політична в тому, що є в ній релігійного, виражає крайню нетривкість “третьої людини”, якою ми стали.

Водночас – і це інша грань ставлення лібералізму до Революції – ліберали намагатимуться, цілком приймаючи авторитет революційної події, цілком приєднуючися навіть до революційної релігії, відрізнити політику Революції від її релігії, теоретично та практично виробити політичні інститути, які передбачала Революція, проте які робила нездійсненими її релігія: ліберальний намір після Революції визначає те, що він хоче секуляризувати

секулярну релігію, до якої приєднується; ліберала після Революції характеризує те, що він атеїст під істинним Богом, під Богом, в якого він вірить. Ліберали ж будуть також і критиками, і часом дуже гострими критиками, Революції. У тому, що стосується практичної політики, це означає, що вони будуть прихильниками Революції проти “реакціонерів”, проти тих, хто наполягає на “поверненні до Давнього Устрою”; й те, що вони будуть критиками Революції проти тих, хто посилається на неї, аби “продовжити” чи “поглибити” її, – й унеможливорює стабілізацію ліберальних інститутів, що їх передбачають її засади.

---

<sup>1</sup> Див. моє зауваження щодо Берка в “Ліберали”, *Nachette-Pluriel*, 1986, t. II, pp. 9 sq.

<sup>2</sup> Див. *supra*, VI, pp. 153–154.

<sup>3</sup> Монтеस्क'є хоче ствердити владу історії, він її не відчуває.

## РОЗДІЛ 8

### БЕНЖАМЕН КОНСТАН І ЛІБЕРАЛІЗМ ОПОЗИЦІЇ

Напевно, саме в Бенжамена Констана найвідчутніша амбівалентність ставлення лібералізму до революційної події: з одного боку, він беззастережно за Революцію проти Давнього Режиму, він схвалює не тільки її принципи, а й навіть певні з її найменш ліберальних заходів – за Директорії він схвалює Фруктидор; з іншого боку, він крайньо проникливий та суворий критик “духу”, чи “стилю”, чи “моралі” політики Революції, а потім Імперії.

Ось як він сприймає сенс Революції: “Під кількома різними назвами, які використовувала та підтримувала боротьбу, свідками та часто жертвами якої ми були, – у глибині вона завжди була боротьбою виборчої системи проти спадкової системи. Це основне питання Французької революції і, так би мовити, питання століття<sup>1</sup>”. І Констан на боці виборчої системи, оскільки вона заснована на рівності – остаточній меті історії людства: “Здатність роду людського до вдосконалення – це не що інше, як схильність до рівності..., тільки рівність відповідає істині, тобто відношенню речей та людей між собою<sup>2</sup>”.

Рівність тепер наявна не в гіпотетичній природній державі, яку уявляли дореволюційні ліберали – гіпотеза, з приводу якої Констан охоче іронізує, – її місцем є історія, а якщо точніше, межа історії, яка сприймається як необхідний поступ рівності. Можна було б іще сказати, що історія видається всеосяжним поняттям, стихією, по-новому відчутною, в якій рухається людство, тому що різні політичні, суспільні та

релігійні форми можна зважувати разом, описувати та класифікувати залежно від зростання ступеня рівності. Водночас, хоч він їх і зневажає, Констан дещо запозичує із праць теоретиків природної держави: якщо вважати, що “тільки рівність відповідає істині”, то чи не тому, що вони довели, що політична легітимність може сприйматись і створюватися, тільки виходячи з гіпотези рівних індивідів? Навіщо тоді вважати, що виборчий чи представницький лад засновано на владі історії – місці людської здатності до вдосконалення, – а не на владі природи?

Вище я назвав кілька причин, через які ліберальні автори, і переважно автори дореволюційні, прийняли чи проголосили цю заміну влади. Тут, у випадку Констана, до них додається дуже незвичайна політична причина. Гіпотеза природної держави неодмінно призводить, як ми розлого констатували, до спирання політичної будови на ідею абсолютного чи верховного суверенітету. А Революція довела в очах Констана, що для політичних свобод, або навіть для простої суспільної благопристойності, немає небезпечнішої ідеї. Натомість, якщо представляти треба вже не абсолютне право особи на самозбереження, а цілий комплекс інтересів, власності, стосунків, що вже встановлені та водночас невпинно змінюються, якщо представляти треба те, що вносить спонтанний рух історії до суспільства, – тоді представник більше не може вимагати абсолютного суверенітету: він повинен поставити себе на службу суспільному рухові. “Історизм” Констана має тут за остаточну мету, чи щонайменше за наслідок, рішення обмеження поля легітимності політичної дії; якщо владарює історія, якщо “природним” місцем дії історії є громадянське суспільство, то політичні органи перебувають у суттєво підпорядкованому становищі.

Але, – скажуть, – чи не може, навпаки, влада історії слугувати виправданням деспотії? Що відповісти урядові, який проголошує: “Історична стадія, досяг-

нута нашим суспільством, вимагає, щоб...”? Що відповісти Дантону, коли той постановляє: “Ці священники, ці аристократи зовсім не винні, але треба, щоб вони померли, тому що їм тут не місце, вони перешкоджають ходові речей та заважають майбутньому”?

Тоді Констан знаходить природний критерій: е речі, яких влада в жодному разі не має права робити. Тож лібералізм Констана, а загальніше – післяреволюційний лібералізм – міститься між двома різними владами: владою історії та владою природи. Але це робиться для тієї самої остаточної мети – послатися на той чи той авторитет, щоб обмежити компетенцію політичної влади. Однак ця непевність або ця нестійкість критерію судження вводить непевність і нестійкість у сам аналіз політичного ладу Революції та Імперії. Тепер нам треба постійно зважати на цей аналіз сам по собі.

Як я щойно говорив, делікатне питання стосується ідеї суверенітету, зокрема *суверенітету народу*, того, на застосування якого претендувала Революція, посилаючись на Руссо. Констан цілком визнає принцип суверенітету народу, і щоб його сформулювати, навіть почасти запозичує мову Руссо:

“Наша чинна конституція формально визнає принцип суверенітету народу, так би мовити, верховність загальної волі над будь-якою окремою волею. Цей принцип, власне, не можна заперечити. У наші дні намагалися затемнити його, й лиха, які було спричинено, злочини, які було здійснено під приводом виконання загальної волі, дають видиму силу міркуванням тих, хто хотів би визначити інше джерело влади урядів. Однак усі ці міркування не можуть устояти перед простим визначенням використовуваних слів. Закон повинен бути вираженням або волі всіх, або волі декого. Отже, яким може бути походження виняткових привілеїв, які ви надали цій малій кількості? Якщо це сила – то сила належить

тим, хто її захопив; вона не становить права, а якщо ви визнаєте її за легітимну, то все одно в які руки вона потрапила, і кожен захоче захопити її у свою чергу. Якщо ж ви припускаєте владу малої кількості, санкціоновану згодою всіх, ця влада тоді стає загальною волею<sup>4</sup>".

Ми бачимо: той самий текст, який стверджує незаперечний характер цього принципу, визнає й небезпеки його застосування. Констан продовжує:

"...водночас із визнанням прав цієї [загальної] волі, тобто суверенітету народу, необхідно – нагально – добре розуміти його природу та добре визначати його межі. Без точного та влучного визначення тріумф теорії міг би стати лихом при застосуванні. Абстрактне визнання суверенітету народу аж ніяк не збільшує сукупності свободи індивідів; а якщо приписати цьому суверенітету широту, якої той не повинен мати, свободу може бути втрачено всупереч цьому принципіві, чи навіть через цей принцип... Установлюючи необмеженість суверенітету народу, ми створюємо в людському суспільстві та наражаємо на небезпеку ступінь влади, надто великий для неї самої, який є злом, хоч би в яких руках вона перебуває. Довірте владу одній особі, кільком, усім – ви все одно побачите, що це зло... Є глиби, надто важкі для людських рук<sup>5</sup>".

Просто слухність принципу суверенітету народу – радше негативна, ніж позитивна, він – більше критик, аніж засновник. Основне, що він означає, – що жоден індивід чи група індивідів не мають права підкоряти спільноту громадян своїй окремій волі, або ще, – що будь-яка легітимна влада необхідно є делегованою всією спільнотою громадян. Але цей принцип анітрохи не означає, що таким чином делегована влада може робити те, що їй заманеться:

"Навпаки, є частина людського життя, яка безперечно залишається індивідуальною та незалежною, і яка правомірно є поза будь-якою суспільною компе-

тенцією. Суверенітет існує тільки в обмежений і відносний спосіб. Там, де починаються індивідуальні незалежність і життя, припиняється юрисдикція цього суверенітету. Якщо суспільство переступить цю лінію, воно стає так само винним, як і деспот, який користується лише правом караючого меча; суспільство не може перевищувати своєї компетенції, не будучи узурпатором, більшість – не будучи бунтівною..., хай це буде ціла нація мінус громадянин, якого вона пригноблює, – вона більше не буде легітимною<sup>66</sup>.

Небезпечно хибна ідея необмеженої компетенції суверенітету народу охоче спирається на авторитет Руссо, “Суспільна угода” якого, “на яку так часто посилаються на користь свободи, [є] найжахливішим помічником усіх видів деспотизму”. Однак самого Руссо “налякав аспект незмірності суспільної влади, яку він створив”; він не знав, в які руки її віддати: “Він проголосив, що суверенітет не може бути ані відчужено, ані делеговано, ані представлено. Це означало проголосити іншими словами, що його не може бути здійснено; це означало, власне, звести на ніщо принцип, який він щойно проголосив<sup>7</sup>”. В очах Констана, Руссо сам певним чином зізнався, що його принцип за суттю своєю є незастосовним, а отже, хибним.

У тому, що стосується критичного опису ефективного функціонування ідеї суверенітету народу, аналіз Констана незрівнянний. Однак він представляє складність у принципі. Констан стверджує, що Руссо “звів на ніщо” принцип, який проголосив. Але що інше робить він сам, установлюючи “незаперечний” характер суверенітету народу та підкреслюючи водночас, що частина людського життя за природою своєю є поза компетенцією цього суверенітету? Казати, що суверенітет народу є водночас незаперечним і суттєвим чином обмеженим, – чи не є це суперечливим, як і в Руссо, і через ті ж самі причини, якщо, навіть, не в той самий спосіб?

Суверенітет народу, як його розуміє Констан, не міг би бути суто негативним. Негативне тлумачення чи критика суверенітету, звернені на себе самих, означали б просто анархію, у строгому значенні цього слова: жоден індивід чи група індивідів не мають права підкоряти інших своїй волі. Але поняття суверенітету народу служить не тільки для критики певних урядів, щоб показати їхню нелегітимність, – воно засновує нові уряди, воно має позитивне значення. Тож якщо частина людського життя за правом уникає юрисдикції суверенітету народу, – вона уникає самого політичного ладу. Оскільки той ґрунтується на згоді, то треба, отже, сказати, що ця частина життя уникає ладу згоди і, таким чином, позбавляє режим сили. Руссо, напевно, відповів би Констанові, що для того, аби зберегти свободу, він дозволяє подальше існування природної держави, тобто панування сили; і через те, що він знехтував поняття природної держави, він не здатен її подолати.

Фактично в ХІХ столітті розвинеться це заперечення лібералізму: він установлює як *природні* речі, які правомірно уникають суспільної юрисдикції чи суверенітету народу, сукупність суспільних та економічних відносин, які, оскільки їх не було запроваджено за волею чи згодою народу, ґрунтуються, отже, на силі. І соціалістична програма, в одному зі своїх варіантів, зможе бути сформульована так: ідеться про те, щоб поширити суверенітет народу на царину – економічну та суспільну, царину “підприємництва”, – з якої лібералізм його виключав.

Позиція Констана, у плані принципів, є, отже, досить-таки вразливою, хоч би якою слушною вона була у своєму критичному описі. Напевно, саме тому, всупереч дуже виразному текстові, який я щойно процитував, він у принципі приписує лиха Революції не внутрішній логіці *ідеї* суверенітету народу; він ставить її у провину радше *образові* – образів античного міста, яке володіло душами револю-



ціонерів. Якщо вони, найчастіше всупереч своїм добрим намірам, ставали деспотами, – то це не стільки тому, що сліпо слідували логіці ідеї суверенітету народу, скільки тому, що ними рухав образ – образ Спарти, що вони сприймали свободу по-античному, що вони хотіли здійснити в сучасній Франції свободу людей античності.

Скажуть, що це зміщення точки критики просто відбиває подвійну відданість революціонерів – для яких суверенітет народу та свобода людей античності були єдині – подвійну відданість, яка сама собою відсилає до руссоїстської двозначності<sup>8</sup>. Насправді, якщо покласти основну вагу критики на ідею суверенітету народу чи на образ античного міста, ми скеровуємо думку у двох дуже різних напрямках. У першому випадку ми ставимо під сумнів ідею, що лібералізм зобов'язаний зізнатись у той чи інший спосіб, ми ризикуємо поставити під сумнів сам лібералізм, стати “реакціонером”, оскільки ми припускаємо, що джерелом певних із найбільших лих новочасної політики є самі принципи цієї політики. Якщо ж, навпаки, звинуватити образ античного міста, це приводить нас до сприйняття цих лих як чужинців у засадах цієї політики, до визначення їх як *анахронізмів*. І надзвичайна критична здатність Констана стосовно Революції й Імперії завдячує тому, що він слідує водночас цими двома лініями критики, або, якщо завгодно, що не вдається до вибору між Революцією та Імперією, рішуче наголошуючи на останній, без чого він перестав би бути лібералом<sup>9</sup>.

Як протиставляє Констан “свободу людей античності” та “свободу людей нового часу”? Ось його характеристика першої:

“У республіках античності малий розмір території дозволяв кожному громадянину мати в політиці велику особисту вагу. Здійснення прав міста становило заняття і, так би мовити, розвагу всіх. Цілий народ співтворив закони, проголошував присуди,

вирішував питання війни та миру. Участь, яку брав індивід у національному суверенітеті, зовсім не була, як у теперішній час, абстрактним припущенням; воля кожного мала реальний вплив; здійснення цієї волі було живим і повторюваним задоволенням; наслідком цього було те, що людям античності належало – для збереження своєї політичної важливості та своєї участі в керуванні державою – відмовитися від своєї особистої незалежності. Ця відмова була необхідною: адже для того, щоб народ міг насолоджуватися найбільшим обсягом політичних прав, тобто, щоб кожен громадянин мав свою частку суверенітету, потрібні інституції, які підтримують рівність, які перешкоджають накопиченню статків, забороняють розрізнення, протистоять упливіві багатства, талантів, самих чеснот. А всі ці інституції обмежують свободу та компрометують індивідуальну безпеку<sup>109</sup>.

А ось його характеристика другої:

“Перевага, яку забезпечує народові свобода людей нового часу, полягає в представництві та співучасті в цьому представництві за власним вибором. Це безсумнівна перевага, бо це – гарантія; але безпосереднє задоволення є менш живим; воно не складається з жодної із радощів влади; це задоволення від міркування – у людей античності воно було задоволенням від дії. Ясно, що перше – менш привабливе; ніхто не зуміє вимагати від людей таких жертв, щоб отримати та зберегти його.

Водночас ці жертви були б значно тяжчими: поступ цивілізації, комерційне спрямування епохи, спілкування людей між собою до нескінченності помножили та урізноманітнили засоби особистого щастя. Щоб бути щасливими, людям потрібна незалежність, передусім щодо їхніх занять, їхнього підприємництва, їхньої сфери діяльності, їхніх забаганок.

Люди античності знаходили більше радощів у своєму публічному житті, й менше – у житті приват-

ному; внаслідок цього, коли вони віддавали індивідуальну свободу в жертву свободі політичній, то віддавали в жертву менше, щоб набути більше. Майже всі радощі людей нового часу – в їхньому приватному житті... Наслідуючи древніх, люди нового часу віддавали у жертву більше, щоб отримати менше<sup>11</sup>”.

Ми бачимо, що Констан аж ніяк не стверджує тут принципової вищості “людей нового часу” над “людьми античності”; просто суспільні та політичні умови людського щастя в античному місті докорінно відмінні від умов у новочасних державах. Саме утримання від будь-якого “ціннісного судження” між двома версіями людського щастя і призводить до засудження будь-якої спроби розрізнити дане суспільне та моральне становище установи або ж політичні дії, змодельовані за докорінно іншим суспільним і моральним принципом.

Констан не стверджує тут, як вочевидь пропонував Монтеск’є, що новочасна свобода є прихильнішою до природи людини, ніж антична, й ніби, що антична свобода є “негуманною”, що вона гвалтує цю природу – він стверджує тільки, що застосування стародавньої політики до новочасного суспільного становища спричиняє жахливі страждання, тому що змушує людей жити в суперечності: не можна, не завдаючи індивідам страждань надзвичайної сили, застосувати в “дії” політичний лад, заснований на “міркуванні”.

Констанівська ідея анахронізму є водночас і надзвичайно вразливою, і надзвичайно сильною. Надзвичайно вразливою, бо якщо єдиний недолік античної політики буде сьогодні анахронізмом, нічого не доводить, що цей недолік повинен тривати постійно, нічого не доводить, що він ніколи не стане знову розумним політичним принципом: те, що сьогодні суперечить нашому суспільному становищу, – те завтра може бути прийняте, змінивши суспільне становище, – або стихійно, або завдяки нашим

зусиллям. Але те, що робить ідею анахронізму надзвичайно сильною – це не стільки ствердження незворотності перебігу історії, скільки психологічний аналіз, який його підтримує. Власна велич античного життя спирається на моральні умови, які, будучи втрачені одного разу, вже не можуть повернутися до певної *невинності*, яку неможливо віднайти; коли її одного разу втрачено:

“...люди античності перебували у зовсім юному періоді морального життя; ми перебуваємо у зрілості, можливо, – у старості; ми завжди відчуваємо під собою не знаю яке підґрунтя, котре народжується з досвіду й котре перемагає ентузіазм. Перша умова для ентузіазму – не спостерігати за собою в усіх тонкощах. А ми так боїмося бути дурнями, а передусім здаватися такими, що безперестанку спостерігаємо за собою у своїх найнестримніших проявах. Люди античності мали повну впевненість в усіх речах; ми ж маємо її, майже в усьому, тільки в'ялу та нестійку, неповноту якої марно намагаємося не помічати. Слова “ілюзія” немає в жодній стародавній мові, тому що слово утворюється лише тоді, коли річ більше не існує<sup>12</sup>”.

Коли людина одного разу приймає щодо свого життя точку зору спостереження чи рефлексії, вона відходить від точки зору дії, вона більше не може віднайти щирості Древніх. Вона цілком може ображатися, гарячкувати, навіть переконувати себе, що вірить у батьківщину, у чесноту, а наступної миті, після того, як вважатиме, що вірить – вона відчує себе смішною та впаде у сумнів. Найоригінальніше та найцінніше в констанівському аналізі Революції й Імперії полягає в цьому виявленні неминучої нещирості новочасних пристрастей. Ця нещирість пояснює водночас і вкрай жорстокий характер деспотизму Конвенту, і його повну неспроможність: “Найменший святий у найбезвіснішому сільці успішно опирався будь-якій національній владі, спрямованій проти нього<sup>13</sup>”.

Я не зустрівачав блискучішої характеристики цієї нещирості, ніж ось це зауваження щодо ораторського стилю Сен-Жюста: “Немає нічого цікавішого для спостереження, ніж промови французьких демагогів. Найдуховніший серед них, Сен-Жюст, буде всі свої промови з маленьких речень, які годяться, щоб розбудити розтерзані душі. І тоді, коли він, як здавалося, вважав, що нація здатна до найбільшій жертв, він визнавав її такою, що не варта навіть уваги<sup>14</sup>”.

У Константа руссоїстська критика новочасної людини служить лібералізму. Якщо новочасна людина за суттю своєю поділена між своєю незалежністю та своєю залежністю, між собою та своїм Я у стосунках з іншим та своєю власною інтроспекцією, отже, якщо вона живе у стихії представництва, – тоді світ чистої політичної дії, в якому кожен виставляє себе таким, яким він є, наївно та щедро, у громадському місці – відтепер недоступний. Суспільний та політичний устрій повинен віддавати належне цьому внутрішньому поділу, цій необхідності – водночас болісному задоволенню та цілющій ваді – необхідності “міркування”, рефлексії. Поділ між суспільством і політичним органом, який його “представляє”, що є, можливо, найпершим джерелом цього внутрішнього поділу, відтепер є необхідним вираженням цього: закон не зможе бути “реестром наших воль”, оскільки ми ніколи не знаємо насправді з усієї очевидністю, чого ж ми хочемо. Він не може, а отже, й не повинен робити нічого іншого, окрім як відбивати настільки адекватно, наскільки це можливо, те, що вже здійснили в суспільстві наші дії, наші смаки, наші вибори – різноманітні та часто суперечливі. Представництво, далеке від догматичного обґрунтування абсолютного суверенітету, буде тоді вираженням нашого сумніву, нашого скептицизму. Представницький уряд – це скептицизм, який став установою. Чи не ризикує скептицизм, стаючи установою,

умістити в собі догматизм небаченої якості – ось питання, якого Констан не розглядає та яке, єдиний серед лібералів, сміливо поставить Токвіль.

Оскільки представницький уряд засновано на скептицизмі, він цілком віддасть належне свободі людей нового часу – свободі індивідів, які хочуть, щоб їх залишили “в досконалій незалежності, передусім щодо їхніх занять, їхнього підприємництва, їхньої сфери діяльності, їхніх забаганок”; а для того, щоб цей скептицизм міг інституціалізуватися, його треба публічно, а отже, політично захищати від елементів держави чи суспільства, від угруповань, які намагаються нав'язати свою окрему думку загальній масі громадян. Тож представницький уряд вимагає, щоб індивіди також одягали, принаймні час від часу, туніку громадянина, чи тогу античної свободи; але ця політична дія має чи повинна мати для основної підтримки та для остаточної легітимності громадську думку, що збирає в певну єдність приватні чи індивідуальні погляди.

Із цього моменту основною політичною позицією Констана є *опозиція*, його інтелектуальним ставленням – *критика*, його зброєю – *іронія*.

Роль, яку виконує лібералізм Констана, ураховуючи всі суперечності чи умовності – це роль парламентського оратора, що перебуває в опозиції.

У Палаті депутатів, у місці, де повинні збиратися всі світочі, розсіяні в суспільстві, він викриватиме реакційні чи революційні спроби – навіть революційні є реакційними, оскільки вони засновані на “анахронізмі”, – щоб запровадити бажаний, а отже, штучний лад і тиранію в суспільстві, що є саме по собі принципом свого власного руху. Він показуватиме, що цей бажаний лад є тим більш пригноблювальним, що ті, хто його пропонує, не хочуть його насправді, оскільки сучасні люди, всупереч своїй волі, втратили невинність і щирість, які єдині надали б сенсу такому починові, як реставрація середньовічного католи-

цизму чи античного міста. Його іронія розвінчуватиме внутрішню суперечність цих реакціонерів, чий погляд “є відображенням поглядів, які вони нібито спростовують”, які, “проголошуючи себе поборниками попередніх століть... є, всупереч собі, людьми нашого століття”, які “не мають унаслідок цього ані переконаності, яка надає сили, ані надії, що забезпечує успіх”<sup>15</sup>.

Однак повернувшись до власної позиції, красномовний оратор звернув би свою іронію проти себе самого, він спостеріг би, – якщо його реакційні чи революційні супротивники нещирі та роздвоєні у своїй політиці, то він нещирий у своїх любовних справах, невпевнений і роздвоєний у своїй задушевній релігії. Цей керований іронією рух туди-сюди між громадським життям, в якому людина проголошує гучні промови на користь свободи, та приватним життям, в якому людина пише автобіографічні романи, насичені гіркотою, і підсумовують “романтизм” Бенжамена Констана.

Констан надає першого вираження духовному рухові, який, від Шатобріана до Гюґо, призводив післяреволюційний лібералізм до пошуків розв’язання цього збентеження в літературній вигадці. Для Гюґо, який умів бути лаконічним, романтизм – це просто “лібералізм у літературі”. Можна також сказати, що в політичному плані – це рух, який змушує руссоїстську критику служити ліберальній політиці, тоді як у літературному плані він примушує ліберальну іронію служити руссоїстській автобіографії.

<sup>1</sup> Цит. за М. Гоше в його Передмові до політичних творів Бенжамена Констана: *De la liberté chez les Modernes*, Hachette-Pluriel, 1980, p. 31.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 591.

<sup>3</sup> Цит. за: Шатобріан, у *Memoroes d'outré-tombe*, Livre XI, ch. IV.

<sup>4</sup> “Принципи політики”, розд. перший, с. 269, у Гоше, *op. cit.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 272–273.

<sup>8</sup> Див. *Supra*, розд. VI, с. 159.

<sup>9</sup> Складність, перед якою опинився Констан, настійливо нас цікавить, оскільки “тоталітаризм” ставить перед нами проблему, яку ставила терористична фаза Революції: чи йдеться про наслідки новочасних принципів, доведених до межі, чи навпаки – про повернення під сучасною маскою та за сучасних обставин панування “архаїчного” в його найбільш крайніх рисах?

<sup>10</sup> “Про дух завоювань та узурпації”, Друга частина, розд. VI, *op. cit.*, с. 182–183.

<sup>11</sup> *Ibid.*, *op. cit.*, p. 184.

<sup>12</sup> *Ibid.*, *op. cit.*, p. 185.

<sup>13</sup> *Ibid.*, *op. cit.*, p. 190.

<sup>14</sup> Див. *les “Principes de politique” de Benjamin Constant*, éd. E. Hofmann, t. II, p. 432, Dros, 1980.

<sup>15</sup> Див. М. Гоше, *op. cit.*, p. 605.



## РОЗДІЛ 9

### ФРАНСУА ГІЗО: ЛІБЕРАЛІЗМ УРЯДУВАННЯ

Сама чистота лібералізму Константа зобов'язує нас поставити собі бентежне запитання: чи приречений лібералізм, щоб залишатися вірним своєму первісному намірові, завжди наново приймати свою первісну позицію – *опозиційну*, закликати індивіда, природного чи історичного, до протистояння будь-якій владі, навіть проти політичних інститутів або концепцій, від початку заснованих на цьому індивіді, тобто на лібералізмі?

Гобс “винайшов” індивіда, щоб розв'язати теологічно-політичну проблему, щоб відбитися від лих, викликаних конфліктом між цими двома владами. Зробивши із цього подвійно “полемічного”<sup>1</sup> індивіда основу позитивної інтуїції, він заснував на ньому абсолютизм.

Щоб відбитися від цього абсолютизму, Лок, а також по-своєму й Руссо, пройшли гобсівським шляхом далі, винайшли іншого індивіда – цього разу в основі своїй мирного й навіть самотнього, який став основою нового суверенітету – представленого у випадку Лока, непередставлюваного у випадку Руссо, – який мав бути у змозі захистити власність і свободу без деспотії. А оскільки досвід французької революції довів, що такий необмежений суверенітет є величезною небезпекою для свобод, Констан тепер постає проти нього й наводить сферу індивідуального, цілком зовнішню, а отже, цілком непідвладну цьому суверенітетові. Він засновує своє твердження не стільки на новому тлумаченні людської природи чи

стану природи – всі випадки таких тлумачень уже були представлені, – скільки на тлумаченні історії; але, спираючись чи то на історію, чи то на природу, цей індивід залишається у своїй “полемічній” чи опозиційній” ролі. Констан зберігає перший момент лібералізму, коли “природний” індивід протиставляється суспільному ладові таким, як він є, – і відкидає другий момент, коли цього “природного” індивіда “переважають” і в якомусь сенсі заперечують, щоб було встановлено суверенітет народу, який є засадничим для такого політичного ладу, який повинен бути. Чи знову-таки, щоб зберегти свободу, він повторює перший момент – негативний момент первісного лібералізму, й обертає його проти другого моменту – позитивного, чи конструктивного. Тож, природно, виникає підозра, що лібералізм за суттю своєю – негативне чи критичне політичне вчення, а не позитивне, яке може створювати засади. Це буде, зрештою, лейтмотивом критиків лібералізму “з правого боку” в дев’ятнадцятому, а потім і в двадцятому століттях. Близько 1930 року Карл Шміт напише: “Немає ліберальної політики *sui generis*, є тільки ліберальна критика політики<sup>2</sup>”.

Цю критику неможливо було б спростувати, якби її не можна було обернути. І Констан, як ми бачили, вже обертає її, показуючи, що вороги лібералізму, фактично – чисті критики чи полемісти, що їхні начебто позитивні посилання – анахронізми, що вони не мають справжніх позитивних засад, які б можна було серйозно та щиро протиставити ліберальному індивідуалізму. Можна додати, що критики лібералізму “з лівого боку”, зокрема марксистки, відкрито вважатимуть себе “критиками”: вони не протиставили нових засад засадам лібералізму, а обернули проти нього його власні засади, показуючи, що лібералізм, у формі “капіталізму”, “суперечить собі” й, отже, з необхідністю закликає до нового стану суспільства, який не був би суперечливим,

нового стану, про який ніколи б не можна було сказати нічого, крім того, що в ньому людина примирена із собою та із природою.

Тож рух політичного духу в дев'ятнадцятому столітті характеризується дивним критичним колом: кожна з трьох основних політичних позицій – ліберальна, реакційна, революційна – визначається передусім полемічно, займаючись тим, щоб показати, що інші дві й насамперед, звичайно, та, до якої вона найближча чи від якої найменш віддалена, є “чисто критичною” чи “критикою щодо себе самої”, тобто суперечливою. А в цих загальних полемічних рамках усередині кожної позиції є спроба обґрунтувати її позитивно, а не тільки критично: всередині антиліберальної й антиреволюційної позицій ми зустрічаємо “позитивізм”, а саме – позитивізм Огюста Конта, який відрізняється від “ретроградної школи” та протистоїть їй; усередині соціалістичної чи революційної школи – такі автори, як Прудон чи, пізніше, Пегю шукають заміну просто *антикапіталістичному* визначенню соціалізму; а в рамках лібералізму Гізо – достеменно автор, що вимушений, найясніше та водночас найширше, позбавити лібералізм опозиційних звичок, які йому заважали й, так би мовити, наврочили.

Лібералізм жив протистоянням; Гізо хоче зробити його *урядником*. Він формулює основи свого лібералізму врядування на початку 1820-х років, тоді як реакція внаслідок убивства герцога Беррійського заперечила їх, хоч як це парадоксально, серед опозиції. Тепер державою урядують, чи, щонайменше, на уряд значно впливають “ультра”, які більш або менш невиразно хочуть відновити Давній Режим. На погляд Гізо, вони зовсім не розуміють нової Франції, вони радше дратують, дуже дратують, аніж становлять справжню небезпеку: прагнучи посилити свою владу над суспільством, яке їх не хоче, вони не знають, як досягти своєї мети, оскільки не відають,

якими є “засоби врядування” у представницькому ладі, тобто в ладі, заснованому на розподілі між суспільством та державою.

Ми знаходимо захоплюючий аналіз зміни, що сталася в новочасну добу у відношенні між владою та суспільством, у невеличкому творі, що має назву “Про смертну кару за політичними мотивами” (1822).

Перші роки Реставрації були позначені незліченими змовами, справжніми чи фальшивими, протидіяти яким уряд часто мав спокусу, і яким часом ефективно протидіяв смертною карою. Гізо намагається показати йому, що ці різкі заходи нерозумні за суттю, бо вони більше не можуть досягти мети, засобом якої вони вважаються. Відтепер суспільна влада насправді більше не прив'язана до індивідів чи до родин, по яких достатньо було вдарити політичній владі, щоб прикритися від загрози, якої вона боїться:

“Де тепер ці видатні, визнані вожді, яких достатньо знищити, щоб знищити партію? Тож під якими власними іменами зосередилися вплив і небезпека? Мало людей мають ім'я, а ті, що мають, мало значать. Влада пішла від індивідів, родин; вона залишила оселі, в яких колись мешкала; вона розповсюдилась у цілому суспільстві; вона швидко в ньому циркулює, ледь видима в кожному місці, але присутня скрізь. Вона прив'язана до інтересів, до ідей, до громадських почуттів, якими ніхто не володіє, яких ніхто навіть не представляє достатньо повно, щоб їхня доля бодай мить залежала від долі суспільства. Ці сили такі ворожі до влади, яка їх прагне, яка дивиться на них; в чіїх руках вона знайде їх? По якій голові вона вдарить ними? Є протестанти, є члени ліги; більше немає ані Коліньї, ані Майєна. Смерть ворога сьогодні – тільки смерть людини; вона ані турбує, ані послаблює партію, якій він служить; якщо влада заспокоєна цим, вона помиляється; її небезпека залишається тією самою, бо ж ця людина зовсім її не створювала<sup>3</sup>.”

За таких умов смертна кара стала “небезпечним анахронізмом”. Однак – і це другий момент міркування Гізо – ця безсилість політичної смертної кари аж ніяк не означає, що політична влада в новочасну добу зазнає внутрішньо властивого послаблення; зовсім навпаки. Якщо так здається, то це тому, що в її дії вдивляються з більшою цікавістю та занепокоєнням, аніж колись; але походженням і мотивом цього занепокоєння суспільства є зростання сфери влади:

“Цей буржуа, справи якого мало виходили за межі його корпорації, думки якого рідко виходили за мури його міста, тепер виявився залучений і зганьблений у вищих справах, у віддаленіших міркуваннях. Слова “державні підстави”, “політична необхідність”, які колись вражали його як незрозуміла мова, владу яких він приймав, навіть не намагаючись зрозуміти їхній зміст – будять у ньому думки, що непокоять його, почуття, що його хвилюють. Він має навіть більше підстав непокоїтися, ніж колись: адже цей уряд, який колись мав свою окрему сферу – піднесенішу, величнійшу, але все ж особливу й обмежену – сам цей уряд став значно загальніше, безпосередніше, всеосяжніше пов’язаний з інтересами та життям усіх громадян. Йому потрібні гроші? – він вимагає їх від усіх. Він творить закони? – вони для всіх. Він застосовує страти? – кожен може стати їх об’єктом. Для влади більше немає ні великих, ні малих; вона – як у відношеннях із магістратами села, так і з керівниками державних установ; вона скрізь створює якийсь ефект, від усіх частин може отримати якийсь мотив дії. Що дивного в тому, що становище уряду та настрої народів змінилися? Ці зміни взаємні та відповідають одні одним.

Якщо влада більше не становить для суспільства таємниці, то й суспільство більше не становить її для влади; якщо влада скрізь зустрічає розуми, які претендують на те, щоб її судити, то це тому, що вона скрізь має щось вимагати чи щось робити; якщо від

неї в кожному випадку вимагають легітимізувати свою поведінку, то це тому, що вона може застосувати будь-яку силу та має право над усіма громадянами; якщо громадськість часто втручається в урядування, то й уряд також дуже сильно діє на громадськість, і збільшується як влада, так і свобода<sup>4</sup>”.

Така основна ідея Гізо: новочасний політичний розвиток призводить до одночасного зростання дії влади на суспільство та впливу суспільства на владу. Представницький лад, який він прагне заснувати, повинен ґрунтуватись і тільки й може ґрунтуватись на визнанні й інституціоналізації цього факту. Представницька влада, що усвідомлює свою позицію, повинна вміти в *суспільстві* шукати засобів урядування ним. Вона повинна змусити долучитися до своєї діяльності індивідуальні впливи, які вже діють у ній, – а для цього існує єдиний засіб: дати їм частину врядування. Саме це він пояснює в невеликому творі 1821-го року, названому “Засоби врядування й опозиції за сучасного становища Франції”:

“Тож, якщо ви хочете отримати користь від усіх засобів урядування, які містять індивідуальні переваги та впливи, передайте їм, насправді, частину врядування. Не робіть із владою того, що скнара робить із золотом: не накопичуйте її для того, щоб залишити безплідною. Мистецтво врядування полягає не у видимому привласненні всієї сили, а в застосуванні всієї тієї сили, що існує<sup>5</sup>”.

Так само як Гізо хоче навчити уряд ставитися до суспільства не як до ворога, а як до партнера, – він прагне й навчити ліберальну опозицію, яка хоче бути представником суспільства проти влади, не сприймати владу як ворога, ані навіть як тільки обтяжливу необхідність. Він хоче переконати своїх ліберальних друзів у благородстві, яке є в урядуванні, показати їм, як ліберальну ідею, що влада є служником суспільства, схильна паралізувати – й вони навіть не усвідомлюють цього – їхню політичну діяльність. Тор-

каючись цього питання, Гізо не має почуття, [що треба] посилатися на вторинний або підлеглий аспект політичної ситуації Франції. Францію ризикує зробити некерованою чи приректи на погане врядування саме це ліберальне переконання щодо, за суттю своєю, підлеглого характеру політичної влади:

“Влада цілком сліпа. Суверенітет народу та відразу до аристократії для неї – тема постійного жаху, й її значно менше непокоїть інша ідея, значно небезпечніша, якою значно важче керувати...: уряд – служник, який повинен прийняти лише дві умови: знати, що він діятиме мало, буде скромним – і прийматиме свою відповідальність зі знижкою... Саме за друзями нової Франції він визнає правильне знання про природу й умови влади. Вони – уряд, уряд, який має бути основою для революції. Щоб досягти цього, потрібно щось інше, ніж машини війни й теорії опозиції”<sup>6</sup>.

Ідея про підлеглий за суттю своєю характер політичної влади недооцінює специфічну та неминучу динаміку відношень між державою та громадянським суспільством – динаміку, яка унеможливує те, щоб невтручання, *laisser faire, laisser passer* було максимією врядування:

“Я знаю, з іншого боку, що прикрого та дитинного є в манії всім урядувати; я аж ніяк не ігнорую того, яку широту слід залишити торгівлі, промисловості, розгортанню індивідуальної діяльності, суспільних сил, ані того, скільки великих речей влада псує та скільком заважає, коли торкається їх недоречно... Але поставлене так, питання не вирішується, бо максима *laisser faire, laisser passer* є однією з тих неясних аксіом, правильних чи хибних, які, якщо їх застосовувати, попереджують, але аж ніяк не спрямовують. Пан Тюрго проповідував це більше за будь-кого; і за його короткого перебування при владі саме він – міністр, який виконав найбільше указів, постанов ради; який діяв відповідно до найбільшої кількості

інтересів і найчастіше користувався владою. Скажуть: йому таки слід було так робити; пан Тюрго застосовував саме владу для скасування всіх цих ускладнень, будь-якого набридливого втручання самої влади. То чи вважаєте ви, що таким необхідностям ніколи не бракуватиме ясновидючої влади під ногами і що, коли вона цього дуже захоче, вона зовсім не знайде можливостей для здійснення своєї цілющої діяльності? Немічність усього людського надто глибока, щоб дозволити собі виснажуватися таким чином; до того ж, суспільство вдосконалюється, прагне до нового вдосконалення.

Чи розглядатимете ви громадську владу виключно як присвячену придушенню, покаранню зла, яка ніколи не бере на себе ініціативи в чомусь доброму? Химерна претензія спотворити її стосунки із суспільством, озброїти її з одного боку, паралізуючи з іншого! Вийдіть з омани; вона із цим не погодиться, й саме суспільство тільки страждатиме, якщо вона погодиться із цим. Коли його влада підходить йому, коли воно відчуває, що живе в ній, коли вона справді – його виконавець і його поводитир..., саме вона закликає його до добра, якого воно прагне, та проти зла, якого воно боїться; воно прагне дії, а не уникнення<sup>79</sup>.

Таким чином, навіть якщо уряд не хотів утручатися в суспільне життя, він був обмежений у цьому самим суспільством. Гізо, поза сумнівом – один із перших авторів, які відчували, що ідея представницького уряду, розрізнення між громадянським суспільством і державою були важкими, всупереч первісному ліберальному намірові чи твердженню про значне розширення влади держави на громадянське суспільство – розширення, джерелом якого була не стільки деспотична схильність влади, скільки “суспільна вимога”, як ми говоримо сьогодні. І якщо його, як ліберала, не тільки не непокоїла ця перспектива, а навпаки, він розглядав її прихильно – то це, як ми бачили, через те, що ця дія уряду на суспільство, це



постійне зростання його сфери означали водночас зростання влади самого суспільства: засоби влади, а саме – влади передусім, перебувають у суспільстві, це – суспільні “переваги”; вся нова діяльність влади не змушує її залишити свою представницьку роль, оскільки їй завжди йдеться чи повинно йтися про розкриття в суспільстві, видобування із суспільства “переваг” і “впливів”, які формуються там спонтанно, щоб зробити їх справді “громадськими”, щоб якимось чином поставити їх на порядок денний, щоб дозволити їм здійснитися так, як вони, як переваги, мають право. Зростання впливу влади на суспільство та впливу суспільства на владу, цей подвійний рух – не суперечливий, це лише факт здійснення та зворотний бік унікального феномена, водночас суспільного та політичного: доступу природних аристократій до “публічної влади”, де їхні “можливості” знов отримують права.

Таке розуміння мети політичного життя чи суспільного існування саме собою не суперечить намірові, що передував Французькій революції чи ліберальному проєктові: революція прагнула, щоб становище людей у суспільстві визначалося їхніми “заслугами” чи “талантом”, а не “походженням”, як раніше. Тож труднощі стосуються не стільки наголосу на природних перевагах, який робить Гізо, скільки ідеї влади, вираженням (*traduction*) якої цей наголос тільки й є: на його погляд, влада як така є річчю за суттю своєю, ба навіть, якщо так можна сказати, наголошено-природною. Саме в цьому Гізо, для того щоб обґрунтувати представницьке *врядування*, щоб установити лібералізм як учення про *врядування* – розриває із суттєвим елементом ліберального вчення про політичну владу. Ми спостерігали його, починаючи від нашого вивчення думки Гобса: ідея політичного представництва, розрізнення між громадянським суспільством і державою передбачають, що ми сприймаємо політичний лад, політичну владу як *штучні*.

Заперечується не стільки природна нерівність як така, скільки її відповідність між нею та політичним устроєм, який докорінно ставиться під сумнів. Гобс заперечує масштаби або ж межу природної нерівності, для того щоб ствердити, що політичний лад не може бути її продовженням чи вираженням, що джерелом політичної влади є рішення, що вона штучна. А от що пише на цю тему Гізо, ось його тлумачення "природного стану":

"Візьміть людей вільних, незалежних, чужих до будь-якої зовнішньої необхідності підпорядкування одних іншим, об'єднаних лише спільним інтересом, задумом; візьміть дітей у їхніх іграх, що є їхніми справами. Як народжується влада серед цих добровільних і простих об'єднань? До кого вона приходиться за своєю природною схильністю та із загального визнання? До сміливіших, вправніших, до тих, хто змушує вважати себе здатнішим виконати, тобто задовольнити спільний інтерес, реалізувати думку. Поки спонтанному ходу речей не перешкоджатиме ніщо зовнішнє та насильницьке, наказують хоробрі, урядують вправні. Серед людей, полишених самих на себе та на закони їхньої природи, влада супроводжує та виявляє перевагу. Змушуючи визнати себе, вона змушує себе слухатися.

Таке походження влади; іншого вона не має. Серед рівних вона ніколи не народиться. Перевага, яку відчують і приймають – це примітивний та легітимний зв'язок людських спільнот; це – водночас і факт, і право; це – справжня, єдина суспільна угода<sup>8</sup>".

Опозиційному лібералізму Константа надавало особливого забарвлення коливання між владою природи та владою історії, між індивідом, який природно, а отже, без можливості забрати її – має сферу існування та діяльності, на яку політична чи суспільна влади не можуть мати жодного права – й таким індивідом, як новочасний, тобто необхідно прив'язаним, через розвиток "торгівлі", до її "радо-

щів". Рівнодійна цього коливання – у констанівській психології скептицизму, внутрішнього поділу, втраченій невинності, що викликає іронію. Врядувальному ж лібералізму Гізо особливого забарвлення надає стверджуване чи постульоване ним примирення або гармонія між рухом історії та характеристиками людської природи. Не менш, аніж Констан і більшість післяреволюційних авторів – як ліберальних, так і ні – Гізо вірить у неможливість чинити опір владі європейського історичного руху, який веде людей до ладу, заснованого на громадянській рівності та політичному представництві. Ми бачили в питанні про смертну кару в політичних справах, що поняття анахронізму для нього також є суттєвим інструментом політичного аналізу. Однак це поняття анахронізму менш присутнє, відіграє не таку вирішальну роль, як у думці Констан. Річ у тому, що, за Гізо, влада історії діє лише разом із владою природи: історичний рух привів європейські народи до життя в умовах представницького ладу, який єдиний задовольняв усі моральні та політичні вимоги людської природи. Врешті-решт, авторитет для Гізо – не ми, інші “новочасні народи” чи ми, інші “новочасні індивіди”, як для Констана, а просто “природа речей” чи “природа людини”.

Принижуючи політичну владу, опозиційні ліберали недооцінювали природу, – адже для людини є цілком натуральним шанувати та бажати цієї влади, бо ж влада як така – добра річ, оскільки вона є вираженням “природної переваги”, в якій поєднуються факт і право. Отже, якщо особливою рисою Констана є іронія, спрямована на себе не менш, аніж на інших, то особливою рисою Гізо є, так би мовити, протилежне – зарозуміле утвердження себе та своїх принципів. Безумовно, я не претендую на те, аби вивести з учення Гізо, що така надзвичайна “зарозумілість” є рисою його характеру. А проте, вона природно народжується в пориві подолати критичну

чи іронічну позицію лібералів, яку Гізо вважає безсилою та, в крайніх випадках, руйнівною. Вона природно народжується з усвідомлення того, що необхідно проголошувати першість ствердження над запереченням. Ось кілька рядків, у яких цей тон зарозумілості слугує лише для того, щоб зробити відчутно природною зарозумілість влади:

“То що ж робите ви – ви, що проголошуєте, ніби влада є тільки найманим служником, до якого слід ставитися зверхньо, якого треба зводити до найнижчого рівня – як у діяльності, так і в зарплаті? Хіба ви не бачите, що цілком недооцінюєте гідність її природи та її стосунків із народами? Добру ж виявляти нації честь – говорити, що вона підкоряється своїм підлеглим та отримує закон від своїх службовців! Чи, може, нації утворюються з істот вищого порядку, які для того, щоб вільно займатися піднесенішими справами, мають під іменем уряду певну кількість нижчих створінь, яким доручено дбати про їхні матеріальні клопоти життя?”

Безглузда та ганебна теорія, що однаковою мірою не знає фактів і права, філософії та історії. Поза сумнівом... справжні переваги істоти не завжди мають владу, а навіть, коли й мають її, то не завжди легітимно нею користуються... Слід також дати собі інституційні та законні гарантії, з одного боку, від правління несправжніх і хитких переваг, а з іншого – від розкладання переваг найсправжніших. Але ці необхідні заходи суспільного стану аж ніяк не змінюють природи речей. Вони хіба що заважають говорити, що загалом влада не покладається на перевагу, а отже, – перевага не є природною та легітимною ознакою влади. Вона існує не для самої себе, але сама собою; вона створює себе власними силами, і, як їй і слід, вона, якщо вже функціонує, наказує коритися людям, на яких розповсюджується... Конституційна влада – ані в гіршому становищі, ані нижча за походженням, аніж влада гноблення. Переходячи від деспотії до

свободи, нації відмовляються від панів, але не для того, щоб наймати слуг. Тепер вони мають керівників, у руках яких влада зовсім не применшується та які, приймаючи необхідність діяти відповідно до спільного блага, не стають від цього менше, аніж першими з усіх, головою держави<sup>9</sup>”.

Вище я говорив, що після Руссо та французької революції більше не могло бути політичної філософії у властивому сенсі цього терміна, оскільки влада історії замінила собою владу природи, тож політичні міркування відбувалися всередині “філософії історії”. Ми бачили, що й думку Гізо також може бути віднесено до цієї останньої рубрики; але ми зважили водночас, наскільки вона прагне звільнитися від неї, оскільки для нього рух історії в підсумку тільки веде людську природу до її здійснення.

У цьому розумінні філософія історії Гізо підпорядкована політичній філософії, а отже, мусила бути увінчана нею. Двозначність його позиції із цього питання відкривається тим фактом, що Гізо добре викладе текст під заголовком “Політична філософія”, але ані закінчить, ані оприлюднить його. Мотиви, виведені з обставин, поза сумнівом, допомагають пояснити це дивне утримання, проте я вважаю, що тут діє глибинна причина – причина, яку прояснить аналіз цього тексту, навіть дуже стислий.

Він обертається навколо питання суверенітету. Як і Констан, Гізо критикує ідею суверенітету народу чи абсолютного суверенітету, відданого в окремі руки, але він робить це в радикальніший спосіб. Ми бачили, що Констан у принципі визнавав суверенітет народу, хоч і прагнув суворо обмежити його здійснення. А Гізо зовсім відкидає ідею суспільного чи політичного місця перебування суверенітету, його людського охоронця як такого. Такою мірою, що, розриваючи також із усією ліберальною традицією, крім Руссо, він відкидає ідею суверенітету індивіда над самим собою:

“Неправда, що людина є абсолютним господарем самої себе, що її воля є її верховним легітимним сувереном, що в жодну мить, на жодних підставах, ніщо не має права на неї, якщо вона із цим не згодна<sup>10</sup>”.

І ще:

“Тож розглянутий окремо та в собі, індивід аж ніяк не розпоряджається собою довільно, відповідно тільки до своєї волі. Його воля аж ніяк не є його легітимним сувереном<sup>11</sup>”.

Єдиним сувереном людей, про якого можна думати, є за природою ані їхня воля, ані згода, а *правило* їхньої волі чи їхньої згоди, згідно зі знанням: право, розум, справедливість, моральний закон. У політичному плані це означає, що суверенітет ніколи не існує як такий, що він – не стільки засада, скільки мета політичного ладу, що, як суверенітет права чи розуму, його треба невинно *досягати* політичною дією. Саме в політичній дії належить змусити його існувати у справедливому рішенні – це сповнене випадковостей існування, майже завжди непевне, яке завжди треба оновлювати для кожного випадку, але для суверенітету це єдине можливе існування в цьому світі. А для того, щоб його досягали, слід, аби жоден політичний діяч не вбачав його за правом приписаним собі, – це завжди спричиняє узурпацію; слід, аби кожен політичний діяч був *змушений* його досягати. Цим Гізо визнає чи віднаходить необхідність ліберальних і представницьких установ, поділу влад: “Цей закон прагне, щоб його досягали; це тяжка праця: відкрити його, а потім практикувати. А будь-яка окрема воля, будь-яка незалежна сила несумісні із цією працею; треба, щоб їх до неї примушувала та постійно повертала необхідність.

Щоб суверенітет діла, воля, яка за визначенням мусить наказувати, була, таким чином, наслідком зусилля, зближення та зіткнення незалежних, рівних влад, здатних взаємно покласти одна на одну обо-

в'язок досягати спільно істини, щоб об'єднатися тільки в її лоні<sup>12</sup>".

Глибина політичної філософії Гізо полягає в тому, що він рішуче відкидає основоположну політичну роль людської волі, індивідуальної чи колективної. Цим він розриває з усією традицією новочасної філософії. А розрізнення між громадянським суспільством і державою передбачає основоположну політичну роль волі: для того, щоб держава могла бути інструментом суспільства, треба, щоб її джерелом була не природа – в цьому випадку вона також була б природною, й розрізнення не мало б підґрунтя, – а суверенітет волі, яка єдина може надати існування чомусь, коріння чого не перебуває у природі. Радикальна критика, яку Гізо спрямовує на новочасне обоження людської волі, докорінно ставить під сумнів також і розрізнення між громадянським суспільством і державою. Він сам недвозначно визнає це в тексті, який ми розглядаємо:

“Суспільство й урядування необхідно народжуються разом і співіснують. Їх неможливо розділити, навіть подумки. І ідея, і факт існування суспільства передбачають і ідею, і факт існування врядування<sup>13</sup>".

Тож якщо Гізо ані оприлюднив, ані завершив навіть свій твір із політичної філософії, то це не тільки тому, що його смаки й ідея, яку він мав про свою роль, вели його до викладення радше історичних досліджень і нарисів, які стосувалися практичної філософії, – а передусім тому, що його політична філософія, його аналіз політичної природи людини змушували його поставити під сумнів розрізнення між суспільством і державою, на якому він ґрунтував свою практичну філософію.

Безумовно, ми бачили, як він розлого, самим ствердженням цього розрізнення, пишномовно підтримує стійкість і навіть вищість політичної влади; безумовно, у своєму аналізі діалектики цих двох інстанцій він схилився до того, щоб пов'язати їх

третьою однозначною дійсністю – “природними перевагами”. Водночас, його такий доречний опис особливості новочасної політики ґрунтувався на розрізненні, яке його розуміння природи людських речей схильне позбавити будь-якої основи.

Тепер дивний контраст між цими двома великими моментами політичної кар'єри Гізо стає зрозумілішим. Контраст між опозиціонером 20-х років, котрий так точно, так тонко аналізує нове відношення між суспільством та урядом, та урядовцем 40-х, який, здається, не бачить прірви, що зростає між першим і другим, лише хронологічно передає внутрішнє розходження в Гізо від самого початку між істориком чи спостерігачем і філософом. Потреба виборчої реформи, від якої він так уперто відмовляється, здається йому не природним розвитком представницької ідеї, а радше залишковим виявом анархії волі, переданої у спадок революційним періодом і підтриманої вченнями опозиційного лібералізму, – нове довільне підтвердження відстані між державою та суспільством, яку влада “спроможностей” вочевидь заповнила.

Представницький уряд для Гізо не повинен робити своїм предметом це розрізнення, “відбивати” поділ, від якого він походить; навпаки, він – уряд лише тією мірою, якою перевершує це розрізнення, чи радше, оскільки цей останній вираз передбачає зусилля, штучність і навіть насильство – тією мірою, якою єдиним поводитирем його дій, далеких від того, чого хоче чи радше суспільству здається, що воно хоче, – є те, що йому, урядові, уявляється справедливим і добрим, для того, аби зосереджувати та підсумовувати “спроможності” суспільства.

У підсумку, Гізо визнає та водночас заперечує, що ідея представництва необхідно відкриває *історію*, прирікає суспільство на зміни, а уряд – на постійну реформу. Він визнає це, коли показує, що джерелом революцій є непристосованість політичної влади до



справжніх запитів суспільства, що завдання представницького уряду – бачити ці запити такими, як вони є, а отже, й задовольняти їх, незважаючи на всю їхню мінливість. Він заперечує це, коли припускає, що неузгодженість між тим, що треба представляти, й тим, що вважається представленим, належить в основному до минулого, і тепер вона природно має зникнути, оскільки ідея представництва стала представницьким укладом; коли припускає, що представництво може уникнути довільності воль та почати керуватися розумом, який розрізняє “спроможності”: в такому устрої, звичайно, ще будуть “зміни”, проте тільки тому, що “світ – вічна гойдалка”, а не тому, що його легітимність твориться тільки разом із позицією пристосування до змін, прийняттям “нового” – “нового”, що само є своїм виправданням.

Гізо вважав, що є можливість “завершити” чи “зафіксувати” Революцію. 1848 рік позначить поразку його політики та межі вчення, яке він надихав. За кілька років перед тим Токвіль визначив помилку в його основоположній позиції.

---

<sup>1</sup> Гобсівський індивід передбачає заперечення як грецької гармонії природи, так і християнської гармонії благодаті. Див. *supra*, розд. 3 *in princ.*

<sup>2</sup> Карл Шміт. “Поняття політики”, Calmann-Levy, 1972, с. 117.

<sup>8</sup> *Ibid.*, сс. 163–164.

<sup>9</sup> *Ibid.*, сс. 166–168.

<sup>10</sup> “Політична філософія: про суверенітет”. – Ред. П. Росанваллон. // У кн.: “Історія цивілізації в Європі”, Nachelette-Pluriel, 1985, р. 366.

<sup>11</sup> *Ibid.*, с. 367.

<sup>12</sup> *Ibid.*, с. 343.

<sup>13</sup> *Ibid.*, с. 333.

The following is a list of names and their corresponding numbers, arranged in two columns. The names are listed on the left, and the numbers are listed on the right.

ALAN	101
ALAN	102
ALAN	103
ALAN	104
ALAN	105
ALAN	106
ALAN	107
ALAN	108
ALAN	109
ALAN	110
ALAN	111
ALAN	112
ALAN	113
ALAN	114
ALAN	115
ALAN	116
ALAN	117
ALAN	118
ALAN	119
ALAN	120
ALAN	121
ALAN	122
ALAN	123
ALAN	124
ALAN	125
ALAN	126
ALAN	127
ALAN	128
ALAN	129
ALAN	130
ALAN	131
ALAN	132
ALAN	133
ALAN	134
ALAN	135
ALAN	136
ALAN	137
ALAN	138
ALAN	139
ALAN	140
ALAN	141
ALAN	142
ALAN	143
ALAN	144
ALAN	145
ALAN	146
ALAN	147
ALAN	148
ALAN	149
ALAN	150
ALAN	151
ALAN	152
ALAN	153
ALAN	154
ALAN	155
ALAN	156
ALAN	157
ALAN	158
ALAN	159
ALAN	160
ALAN	161
ALAN	162
ALAN	163
ALAN	164
ALAN	165
ALAN	166
ALAN	167
ALAN	168
ALAN	169
ALAN	170
ALAN	171
ALAN	172
ALAN	173
ALAN	174
ALAN	175
ALAN	176
ALAN	177
ALAN	178
ALAN	179
ALAN	180
ALAN	181
ALAN	182
ALAN	183
ALAN	184
ALAN	185
ALAN	186
ALAN	187
ALAN	188
ALAN	189
ALAN	190
ALAN	191
ALAN	192
ALAN	193
ALAN	194
ALAN	195
ALAN	196
ALAN	197
ALAN	198
ALAN	199
ALAN	200

## РОЗДІЛ 10

### ТОКВІЛЬ: ЛІБЕРАЛІЗМ ОБЛИЧЧЯМ ДО ДЕМОКРАТІЇ

Так само як перед Констаном та Гізо, перед Токвілем стояло тільки одне питання: чи можливо “завершити”, “закріпити” Революцію? Як побудувати політичні інституції, що відповідали б потребам нового суспільства? Однак ця проблема постає для нього в зовсім іншому світлі. Питання представницького устрою, його основ, організації та функціонування втрачає своє першорядне значення. Для Констана та Гізо головними проблемами були представництво, представник: як шляхом представництва зберегти сукупність особливостей і поглядів, яка складає суспільство? Як відкрити та залучити до політичної влади “природних лідерів”, що є в суспільстві? А для Токвіля проблема полягає в тому, *що ж саме має бути представлене*: “суспільство”, “суспільне становище”, які Констан та Гізо вважають очевидними та цілком визначеними даностями, продуктом історії, що водночас відповідає природі; однак Токвілю все це видається середовищем, в якому відбувається якийсь таємничий, небувалий та надзвичайно важливий процес. Рівність, що є ознакою нового соціального стану, для нього вже не просто “гіпотеза”, на підставі якої новий уряд, скасовуючи всі привілеї народження, надає всім рівні права, – це надзвичайно активний принцип, який докорінно змінює всі аспекти людського життя. Нова рівність це не стан, а процес – “поступове зрівняння умов”, – межу якого досягнути дуже важко.

Констан та Гізо також визнавали, що зрівняння умов є віссю європейської історії, та вони вважали, що цей процес, здебільшого, завершився. Та чому ж цей рух, який спочатку знищив аристократію за допомогою королів, потім наймогутнішого короля Європи за допомогою Революції, зупинився сьогодні з повагою перед людьми багатими, “здібними” чи то “природними лідерами”? Токвіль, так само як Констан і Гізо, переконаний у необхідності прогресу рівності, але він на відміну від обох вищезгаданих авторів, не відчуває з цього приводу ані захвату, ані спокійного вдоволення: він ставиться до нього з “релігійним жахом<sup>1</sup>”. Сьогодні соціальні умови є рівними як ніколи, і як ніколи – над цим фактом варто замислитися. Чому ми вважаємо, що це кінець історії, чи ніби історія, нарешті, прийшла у відповідність із природою? Куди ми йдемо?

До цієї остороги, викликані загальними тенденціями в сучасному суспільстві, додаються серйозні побоювання, пов'язані з особливостями політичної історії Франції. Спосіб, в який рівність була завойована – руйнівна революція, а слідом за нею низка державних переворотів – призвели до того, що французи виявилися загрозливо неспроможними запровадити та підтримувати діяльність ліберальних інституцій: вони хиталися між несамовитим бунтом і ганебним підкоренням, вони вміли тільки із презирством ставитися до влади, бо не здатні були впорядкувати її.

Коротше кажучи, Констан та Гізо *знають*, в якому суспільстві вони живуть, а Токвіль – ні. Саме, щоб зрозуміти це, щоб досягнути *природу демократії*, він здійснює в 1831–1832 роках подорож до Америки: адже у Сполучених Штатах демократія, здається, сягнула своїх “природних меж<sup>2</sup>”.

Особливість американської демократії можна окреслити кількома словами: американці “не стають рівними, вони народжуються рівними<sup>3</sup>”. Тому демо-

кратична рівність створила там відповідні політичні інституції, гнучкість та стабільність яких тепер доведена. Народжений у невеличких містечках Нової Англії, демократичний принцип тепер є рушійною силою великої та прогресивної нації. Те, що у Франції мало вигляд гарячкового суспільного руху, у Сполучених Штатах перетворилося на гармонійну сукупність звичаїв та інституцій.

Як може демократія мати два такі різні обличчя? “Це через те, – відповідає Токвіль, – що вона являє собою перш за все *суспільний устрій*, що визначається *рівністю умов*, а не сукупністю політичних інституцій. Навіть виходячи з одного і того самого суспільного устрою, народи можуть зробити “надзвичайно” різні політичні висновки<sup>4</sup>”. Водночас, спостерігаючи життя у Сполучених Штатах, він зрозумів, що рівність умов є “генеруючим принципом” усіх соціальних і політичних реалій Америки, що цей суспільний устрій має “надзвичайно великий вплив<sup>5</sup>” на всі аспекти американського життя. Отже, Токвіль стверджує дві речі, те, що виходячи з одного і того самого суспільного устрою, народи часом роблять “надзвичайно” різні політичні висновки, і те, що суспільне становище має “надзвичайний вплив” на всі аспекти життя, особливо на політичні інституції. Це здається надто дивним.

Ці протиріччя, чи то складність, стануть менш яскравими, якщо ми згадаємо, що, з одного боку, демократичний суспільний устрій дуже чітко визначає – якими *не* можуть бути політичні інституції, – вони не можуть бути аристократичними, – а з другого – він залишає невизначеним, а отже, полишає на розсуд народів, який шлях їм обирати – шлях деспотії чи шлях свободи. Коли Токвіль стверджує, що демократія визначається в першу чергу суспільним устроєм, для нього це не означає, що вона матиме форму соціальної “інфраструктури”, відмінної за законом і на практиці від політичної “надбу-

дови", яка зрештою є вторинною, він визначає демократію через заперечення: як відмову від аристократії, від нерівності умов.

Можна сказати, що на відміну від Франції, де демократія мала заперечувати аристократію, і навіть знищила її, у Сполучених Штатах усе було інакше, бо, як підкреслює Токвіль, американці "не стають рівними, вони народжуються рівними". Це правильно. Та не обов'язково мати аристократію, щоб заперечувати її принцип та ідею. Заперечувати аристократичний принцип, означає стверджувати протилежний йому принцип суверенності народу. Тому, як каже Токвіль, демократія в Америці стає цілком зрозумілою, якщо поглянути на неї у світлі цього принципу та усвідомити, що всі аспекти життя залежать від того, що він називає "догматом сувереніту народу":

"У Сполучених Штатах, догмат суверенності народу в жодному разі не є ізольованою доктриною, навпаки, він увійшов у традицію, належить до кола провідних ідей, можна сказати, що це остання ланка в ланцюгу думок, які охоплюють увесь англо-американський світ. Кожній людині, хоч би якою вона була, дана Провидінням міра розуму, необхідна для того, щоб вона сама могла керувати собою у тих справах, що цікавлять тільки її одну. Такою є велика максима, на якій у Сполучених Штатах ґрунтуються громадянське та політичне суспільства: батько застосовує її щодо своїх дітей, господар – щодо своїх робітників, поселення – щодо окремих своїх жителів, провінція – щодо поселень, штат – щодо провінцій, Союз – щодо штатів. Якщо поширити цей принцип на рівень націй, він стане догматом про суверенність народу. Отже, у Сполучених Штатах генеруючим принципом утворення республіки є той самий принцип, який скеровує більшість людських дій<sup>6</sup>".

Отож у Сполучених Штатах Токвіль відкриває, що демократія – це перш за все суспільний устрій і, крім того – це політичний догмат суверенітету народу.

Немає протиріччя між “суспільним” і “політичним” визначенням демократії – вони по-різному трактують одне й те саме. Якщо кажуть, що “суспільний устрій є демократичним” – це означає, що жоден громадянин не зобов’язаний підкорятися іншому громадянину, – якщо тільки останній не є особою, яка представляє “суверенітет” народу”, і що жоден громадянин не “залежить” від іншого громадянина. Якщо говорять про суверенність народу, то це означає, що кожен підкоряється тільки самому собі чи своєму представникові. Суспільний устрій дає негативне визначення демократії, суверенітет народу – її позитивне визначення.

Цей аналіз має суттєві наслідки для тлумачення сучасних суспільств. Завдяки йому стає зрозумілим, що розрізнення громадянського суспільства та політичних інститутів не є фундаментальним, оскільки насправді одне й друге не є тим, чим вони уявляються, і розрізнення їх необхідне тільки для того, щоб довершити один і той самий проект та одну й ту саму думку. Цей проект сам по собі не є ані суспільним, ані політичним: він охоплює “більшість людських дій”. Знайомство з американською демократією, змусило Токвіля поставити під сумнів фундаментальні категорії ліберальної доктрини.

Ідея демократії в Токвіля стосується чогось, що не пов’язане ні з громадянським, ні з політичним устроєм, чогось, що їм передує, що є фундаментальнішим. Це особливий тип стосунків між людьми, що визначають себе, хоч як це парадоксально, через відсутність стосунків. Ось що пише наш автор із приводу “межового стану” демократії:

“Саме на Заході ми бачимо демократію, що дійшла своєї останньої межі. У цих Штатах, утворених, так би мовити, імпровізовано, за випадковим принципом, жителі зовсім недавно прибули на землі, які вони тепер займають. Вони майже не знають одне одного, не знають нічого про попереднє життя

найближчого сусіда. У цій частині американського континенту населенню вдалося уникнути не тільки впливу великих персоналій і великих багатств, а й природної аристократії, яка могла б стати джерелом просвіти та доброчесності... Нові західні штати вже мають жителів, та суспільства там ще не існує<sup>7</sup>”.

Ключовим словом тут є слово *вплив*. З тих пір як люди почали утворювати суспільства, останні тримаються тільки завдяки впливу, завдяки дії, яку люди справляють одне на одного. Чим сильніший, чим різноманітніший цей вплив, ця дія, тим цивілізованішим є суспільство, тим більше людина розвиває свої здібності. Демократія у своїй побудові виходить з ідеї рівноправних індивідів, тобто таких, які не панують один над одним і навіть не впливають один на одного, – адже будь-який вплив здатний спонтанно перетворюватися на панування, – а отже, вона розділяє людей – виявляється, що люди просто перебувають поруч, але їх ніщо не зв'язує. Тож демократія призводить до “розкладу” суспільства.

Такий погляд був широко розповсюджений на початку ХІХ століття у Франції, особливо в аристократичних колах, до яких належав Токвіль. Ліберали були краще захищені від цієї небезпеки, ніж реакціонери: вони або, як Констан і Монтеск'є, вважали, що комерція разом зі свободою преси забезпечить громадянам достатній рівень взаємної зацікавленості й обміну думками, щоб зберегти суспільну стійкість, або, як Гізо, думали, що скасування аристократичних привілеїв дозволить вільно проявитися природній нерівності чи виявить природні “переваги”, – і це об'єднає суспільство. Оригінальність позиції Токвіля полягає в тому, що він приймає і навіть загострює позицію реакціонерів, і водночас залишається так само ліберальним, як і Констан, і виявляється набагато ліберальнішим, ніж Гізо. Можна сказати, що він разом із реакціонерами жахається того, що вкупі з лібералами – схвалює. Підходи обох



сторін є однобічними, тому що і ті й ті змішують дві особливості, притаманні демократії. А Токвіль, порівнюючи Сполучені Штати і Францію, дійшов до їх рішучого розрізнення. Реакціонери бачать тільки негативний бік демократії: індивід відокремлений від індивіда, а ліберали – позитивний: індивід може вільно вирішувати, які стосунки він матиме з іншим індивідом.

Оскільки люди, що живуть в умовах демократичного суспільного устрою, відокремлені одне від одного, кожен із них починає замикатися у своєму приватному світі, стає байдужим до своїх співгромадян. Та ці відокремлені одне від одного люди живуть в одному й тому самому суспільстві, і необхідно, щоб хтось захищав ці спільні інтереси. Тоді одне з двох: або існує держава, яка традиційно керує цими спільними інтересами, і громадяни готові перекласти на неї цю відповідальність, і той факт, що ця держава має “важку руку”, майже не викликає у них обурення, аби тільки вона підтримувала громадський порядок, який є умовою захисту їх особистих потреб. Французи звикли, що королівська адміністрація керує їх спільними справами: ставши рівними, вони доручили піклування про це адміністрації ще з більшою покірністю, бо тепер вони всі рівні у своїй слабкості. Або, якщо такої держави не існує, тоді рівні індивіди мають самі вирішувати спільні проблеми, із цією метою виходити за межі їх приватного життя: через те, що тільки вільні інституції здатні залучити до роботи рівних людей, ці громадяни будуватимуть і запроваджуватимуть саме вільні інституції. Так сталося у Сполучених Штатах, де *самоврядування* (self-government) зародилося тоді, коли в ньому виникла потреба, у невеличких громадах іммігрантів, де людям доводилося опановувати мистецтво *об’єднуватися*, яке так цінують демократичні народи.

Реакціонери вбачають у новій рівності причину “розкладу” суспільних зв’язків, і повстають проти

свободи, хоча тільки вона дозволить відновити ці зв'язки на новій основі. Ліберали розуміють, що нова свобода та інституції, які вона творить, необхідні за нового суспільного устрою, заснованому на принципах рівності, та вони не можуть збагнути, як мало цей новий устрій сприяє тому, щоб люди почувалися вільними, що він, навпаки, примушує їх вдовольнятися формальною свободою на верхівці, у Палаті депутатів, і вони припускаються думки, як це сталося у випадку Гізо, що нове суспільство нарешті отримало гідні його інституції, якщо Гізо керує країною від імені цього нового суспільства.

Констан уважав, що політична свобода необхідна людині не стільки як індивіду, для безпеки й задоволення її потреб, скільки як громадянину. Вона необхідна в суспільстві, де люди повсюдно відвертаються одне від одного, тільки вона може примусити їх вийти за власні межі, щоб зустрітися, робити спільну справу, відчутти, що світ не зводиться до вузького кола їхньої індивідуальності чи їхньої родини. Токвіль так гостро критикує адміністративну централізацію, яка була загальною вадою старого та нового режимів у Франції, не тому, що вона шкодить французам як окремим індивідам, а тому, що вона, навпаки, обмежує їх, відводячи їм одвічну роль осіб, які жадають безпеки й задоволення своїх потреб.

Коли ми говоримо про відсутність стосунків, чи про незалежність, чи про байдужість, чи про самотність, – цього не досить, щоб охарактеризувати життя демократичної людини. Не можна сказати, що ці характеристики хибні, але вони є суто статичними, чи то негативними. Насправді, ця відсутність стосунків породжує нову форму стосунків, ця незалежність – нову форму залежності, байдужість – інтерес і навіть пристрасть, самотність – нову форму стадності.

Рівність умов переконує кожного, – а “догмат” про суверенітет народу тільки посилює цю впевненість,

– що він сам собі господар, а звідси виходить, що він може бути найвищим суддею всім людям, ідеям і речам. Сама природа людини підводить її до такого висновку. Але закон, разом із суспільством, яке він формує, додає своїх зусиль до цього впливу людської природи. Закон говорить людині те, у що вона іноді все ж не наважується до кінця повірити, говорить, що вона не гірша за інших, і доводить їй це, даючи їй рівні права з будь-яким членом уряду. Однак те, що людині підказує серце, те, що проголошує закон, постійно заперечує суспільство, яке її оточує: дехто багатший, могутніший за неї, дехто вважається мудрішим чи розумнішим. Суперечність між суспільною реальністю та спільним бажанням її серця й закону викликає й підтримує в кожному невгамовну жагу рівності. І вона не згасне, поки суспільна реальність не буде приведена у відповідність до бажань людини й вимог закону.

Однак не варто думати, що єдиним джерелом цієї жаги є свідоме прагнення рівності. Демократична людина не тільки хоче бути рівною іншій людині, вона також, і навіть у першу чергу, глибоко *відчуває* свою *подібність* до інших. Токвіль унаочнює це в одному з розділів своєї “Демократії”, в якій він розглядає, *як демократія змінює стосунки між слугою та господарем*. Здається немає стосунків нерівніших. Однак, коли суспільство з аристократичного перетворюється на демократичне, змінюється значення цих стосунків, їх зміст. Із того моменту, коли ідея рівності зафіксована законами й підтверджена суспільною думкою, господар і слуга починають дивитися на своє становище іншими очима. Якщо один служить другому, то тільки на підставі єдиної законної для демократії форми підкорення – контракту. Його можна розглядати як юридичну формальність, і саме у світлі цієї формальності слуга та господар розглядають свої стосунки. Змінився й сам “дух” цих стосунків:

“Хоч би якою великою була відстань, яку багатство та бідність, володарювання та покора часом визначають між двома людьми, суспільна думка, що ґрунтується на звичайному стані речей, зводить їх до спільного знаменника і творить між ними, так би мовити, уявну рівність, усупереч їх реальному становищу<sup>8</sup>”.

У такому суспільстві, нерівність, відмінності між людьми здаються випадковими. Головне – це рівність і подібність. Це домінуюче почуття людської подібності має два на перший погляд суперечливі наслідки.

Оскільки люди почуваються подібними, кожен дуже гостро переживає страждання, принаймні видимі, тобто фізичні страждання, іншого. Ми легко ототожнюємо себе з тими, хто подібний до нас. У такому суспільстві співчуття набуде небаченої широти і стане особливо активним: звичаї ставатимуть дедалі м'якшими.

Водночас, і через ті ж самі причини, люди ставатимуть дедалі чужішими одне одному. Адже в суспільстві вони взаємодіють і встановлюють ефективні зв'язки завдяки власній відмінності. Якщо ж відмінності вважаються випадковими, люди вже не сприймають їх як щось, чого варто дотримуватися упродовж життя, – наприклад слуга не ототожнює себе зі своєю роботою, – а сприймає її тільки як певну роль, яку він зможе змінити в майбутньому, і яка нічим не гірша багатьох інших ролей. У такому суспільстві індивіди виходять за власні межі, – щоб працювати, любити, думати, молитися – тільки, якщо вони переконалися та впевнені, що цей шлях допускає зворотний напрям.

Отже, демократичне суспільство висуває на перший план людей, які хочуть бути подібними й відчувають цю подібність, але які водночас є відмінними й усвідомлюють свою “окремішність”. Їх “окремішність” виражається у “відмінностях” і ці відмін-

ності стають особливо відчутними через нерівність, яку вони приховують і живлять: люди обов'язково є противниками або конкурентами. Перед лицем цієї конкуренції, демократична людина може обрати одну із двох стратегій. Або вона намагається зменшити нерівність, піднявшись до рівня свого конкурента і, якщо вдасться, перевершити його. Токвіль зазначає як чинить американський комерсант. Останній бачить у своєму конкуренті рівного: власне через те він і не може погодитися, щоб той був багатший, заповзятливіший, успішніший за нього. Ще Монтеск'є зауважував: "Комерція – професія рівних людей". Та водночас американський комерсант не дозволяє "почуттю подібності" заповнити себе, він різко відрізняє себе від іншого, визнає об'єктивність ринкового закону, "приймає" нерівність між іншим і собою, звичайно як випадкову, яку треба подолати, але він її все ж таки приймає. Або ж, і це інша позиція, яку може прийняти демократична людина, вона віддається почуттю подібності й намагається зменшити нерівність, зводячи успішнішого конкурента до власного рівня та перешкоджаючи, аби той, хто має шанси стати успішнішим, відрізнявся від нього самого. Обидва ці типи поведінки характерні для демократичного соціального устрою, але другий має більше шансів бути прийнятим. Прийняття конкуренції є насправді дуже вразливою диспозицією психіки: воно полягає в одночасному прийнятті й запереченні нерівності. У демократичному суспільстві суспільна думка, під впливом почуття людської подібності, визнає, що всі прояви нерівності є по суті випадковими, вона природно схиляється до відмови, надає перевагу тій частині душі, яка відкидає нерівність, навіть випадкову: вважати, що нерівність є "по суті випадковою", означає заперечувати її в принципі.

До чого веде відмова від нерівності, навіть випадкової? До чого ведуть почуття подібності й жадання

рівності, коли вони виявляються в усій своїй силі? Інакше кажучи, як подолати розрізнення між собою та іншими, яке завжди може призвести до того, що ці інші здаватимуться багатшими, могутнішими, щасливішими за мене? Треба створити та вибудувати, між індивідами, або скоріше над ними, щось *третє*, його призначення та завдання – символізувати, гарантувати і втілювати рівність і подібність – тобто, *центральну* владу. Ця влада, “оскільки вона безумовно та беззаперечно перебуває над усіма громадянами, ні в кого з них не викликає заздрості, і кожен уважає, що він разом з іншими рівними йому громадянами, відмовляється від усіх своїх прерогатив на користь цієї центральної влади”<sup>9</sup>.

Отже, рівність умов породжує два типи поведінки, що суперечать один одному: з одного боку, пристрась до конкуренції, яка часом в американських комерсантів доходить до “героїзму”, з другого – відмова від конкуренції, яка призводить до того, що всі привілеї та всю владу доручають центральній адміністрації, аби бути певними, що ними не заволодіє й не скористається сусід, і це є характерною рисою Франції. На думку Токвіля, друга тенденція є найсильнішою за демократичного суспільного устрою, саме тому пристрась до конкуренції видається йому досить дивною, і він вважає її суто “американським”, а не “загально-демократичним” явищем<sup>10</sup>.

У такому разі постає питання: де найповніше втілена істинна природа демократії, у Сполучених Штатах, чи у Франції? Що заважає французам користуватися перевагами демократії, запроваджувати вільні інституції – можливо, причину треба шукати у французькій історії, можливо, адміністративна централізація – це спільна спадщина Старого Режиму та Революції? Або це особливості історії Америки та її звичаїв дозволяють американцям уникнути природних наслідків демократичного суспільного устрою, й тому вони не мають цієї централізації?

Так чи інакше, саме в Америці Токвіль найгостріше відчув небезпеку, яку має в собі демократія для найвищої з усіх свобод, свободи думки. Ця небезпека не пов'язана з інституціями, які є найліберальнішими у світі. Вона полягає в перетворенні, якого в демократичному суспільстві зазнає сам процес мислення. Умовою цього процесу є обмін ідеями, взаємовплив, взаємодія, спілкування інтелектуалів. Акт мислення передбачає, що я вважаю автора, якого читаю, чи співрозмовника, з яким веду бесіду, здатними висловити якусь правдиву думку, яка була мені до того невідома, яка може докорінно змінити моє уявлення про світ, а отже, і моє життя. То що ж усе такі відбувається за демократичного суспільного устрою?

“Що ж до впливу, який може мати розум однієї людини на розум іншої, то він дуже обмежений у країні, де громадяни стали майже рівними й розглядають одне одного зблизька, не помічаючи поміж себе когось, хто був би беззаперечно величніший, вищий за інших, їм постійно нагадують, що їхній розум є найочевиднішим і найближчим джерелом істини. Отже, руйнується не тільки довіра до певної людини, а й звичай вірити людині на слово. Тобто кожен замикається в собі й хоче звідти судити весь світ<sup>11</sup>”.

Але це небажання слухати іншого аж ніяк не призводить до жвавої особистої діяльності, воно тільки руйнує умови такої діяльності. Як же тоді демократична людина, слабка й відособлена, може по-справжньому довіряти собі? Вона справді не гірша за іншу людину, але ця інша людина не гірша за неї. Вона не може вірити нікому, окрім себе, але вона не може вірити й собі. Тоді вона вже не покладається ні на себе, ні на іншого, а на те третє, що вони складають усі разом, вона покладається на масу:

“По мірі того, як громадяни стають більш рівними..., зростає їхня схильність довіряти масі... У часи рівності люди не мають жодної віри одне в одного,

через їх подібність, але ця подібність призводить до того, що вони готові беззастережно довіряти суспільній думці, бо їм здається, що, оскільки всі вони однаково обізнані, то істинною думкою є думка більшості, і щодо цього в них не виникає жодних сумнівів<sup>12</sup>.

Токвіль робить висновок:

“Я не знаю жодної країни, де б незалежність мислення і справжня свобода обговорення були представлені менше, ніж в Америці<sup>13</sup>”.

Коли наприкінці другого тому “Демократії” Токвіль окреслює образ “нового деспотизму”, який загрожує демократичним народам, він ставить поруч або поєднує “французькі” й “американські” риси демократії, адміністративну централізацію, та каструючу владу суспільної думки<sup>14</sup>.

Треба підкреслити одну рису цього “нового деспотизму”: його *поміркуваність* (помірність). Як ми вже бачили, демократична людина жахається насильства: вона відразу ототожнює себе з тим, хто страждає. Для того щоб центральна влада уникала застосування насильницьких чи просто брутальних заходів, – і щоб люди, що її утримують, які самі є причіниками демократії, не були їх носіями, громадяни виявляють особливу покірність. Влада не тільки інстинктивно уникатиме брутальних дій, а й поставить перед собою завдання захистити громадян від будь-яких проявів страждання, – видимих, фізичних чи то моральних<sup>15</sup>. Чи не єдиною метою закону, яким він уявлятиметься владі та громадянам, буде зменшення ризику видимого страждання. Вислів “поміркуваний деспотизм” може видатися не зовсім зрозумілим: ідеться про те, щоб жити під владою деспотизму помірності.

Монтеск'є вважав, що головним здобутком лібералізму, водночас із розвитком комерції, просвітництвом і розмежуванням влади, було пом'якшення умов людського життя. На його думку, ліберальний



устрій приносить найменше страждань людській природі. А от Руссо вже висловлював деякі застереження щодо цього питання. Саме про Монтеस्क'є він пише так:

“Знання робить людей м'якшими, – зазначає цей видатний філософ, чий глибокий твір, деякі фрагменти якого видаються мені просто блискучими, сповнений любові до людства. У небагатьох словах і, що трапляється досить рідко, без пишномовності він висловив те, що можна назвати найвагомим аргументом на користь гуманітарних наук, – це правда, що знання робить людей м'якшими: але м'якість, яка є найприємнішою з чеснот, іноді виявляється також душевною слабкістю. Доброчесність не завжди означає м'якість, вона вміє суворо озброюватися проти пороку, вона спалахує обуренням проти злочину... Брут аж ніяк не був м'якою людиною; та хто зважиться сказати, що він не був доброчесною людиною? І навпаки, трапляються ниці й малодушні люди, які не мають у душі ні вогню, ні тепла, і які стають поступливими тільки через свою байдужість до добра і зла. Ось на яку “м'якість” надихає народи прихильність до гуманітарних наук (Lettres)<sup>16</sup>”.

Ворожість до “байдужості” сучасних йому народів, приводить Руссо до двох протилежних позицій: він то звеличує “Брута” й “жінок Спарти”, які вміють підпорядкувати всі свої людські почуття жорстоким вимогам громадянської моралі, то навпаки, вбачає у “співчутті”, в чуттєвому жалю, пов'язаному із переживанням тілесних страждань іншого, єдине почуття, здатне подолати розділення між індивідами, характерне для сучасного суспільства, бо тільки воно дозволяє нам ототожнити себе із ближнім, який страждає. Це активне переживання співчуття, – єдиний засіб подолати “помірність” байдужості, притаманну індивідуалістичним суспільствам. Токвіль зауважує, що демократичні Держава та суспільство природним шляхом приходять до того, що

стають під владу цього переживання, значення якого постійно зростає й поступово стає визначальним.

Чи буде Токвіль, слідуючи цій тенденції, як Руссо щодо Монтеск'є, прославляти “жорсткість” чи навіть “жорстокість”? Саме цей шлях обере Ніцше, та аж ніяк не Токвіль. Він не припускає думки про те, що “жорсткість” може зупинити нестримний розвиток м'якості. Констатуючи, що цей розвиток, зростаючий вплив ідеї та почуття рівності й подібності, загрожують деградацією людського характеру, він звертається до ідеї політичної свободи: тільки політична свобода виводить людей за межі самих себе, дозволяє їм жити у спільному світі, світло цієї свободи дає їм змогу судити про власні чесноти і власні вади; тільки політична свобода дозволяє їм усвідомлювати водночас свою рівність і свою окремішність. Починаючи від Токвіля, лібералізм уже ґрунтується не на необхідності гармонійного розвитку рівності й свободи, він “гострить свій спис” у боротьбі любові до свободи, звичайно ж не проти рівності, а проти пристрастного жадання рівності, боротьба, наслідок якої невідомий, боротьба нерівна, оскільки свобода належить до *мистецтва* демократії, тоді як рівність належить до її *природи*.

Розрізнення між природою та мистецтвом демократії переводиться в емпіричний вимір розрізненням між рівноправним суспільним устроєм і демократією в образі вільних політичних інституцій. Воно також відображає розрізнення, характерне для первісного ліберального проєкту, за якого природний стан рівності та безвладдя є основою для штучної побудови представницького уряду; але це розрізнення вимагає перегляду такої побудови. За ліберальної схеми, природний стан (*etat de nature*) із притаманними йому особливостями, визначає основу й умови політичної побудови, але на цьому його роль вичерпується: він є *передумовою* політичної дії, яка має бути “подолана” цією дією, її “суверенітетом”.

Образ демократії приводить Токвіля до необхідності переглянути стосунки між природою та мистецтвом, які є передумовою лібералізму.

“Догмат” про суверенітет народу вимагає, щоб люди не підкорялися нікому, окрім самих себе чи свого представника. Єдина законна умова цього підкорення, щоб ця особа була абсолютно незалежною. Та, оскільки вона є також членом суспільства, то завжди опиняється в тенетах нерівності й зазнає певного впливу – цей вплив є водночас причиною й наслідком нерівності, що ставить під загрозу його незалежність. Демократія починається із заперечення, з намагання зруйнувати цей вплив, щоб демократичний індивід міг нарешті висловлювати свою думку і схвалювати рішення “вільно”, тобто в суверенній “автономії”. Демократія починається зі спроби побудувати справжній “природний устрій”, за якого люди зможуть сформуватися як незалежне політичне утворення. Не можна сказати, що демократія прагне саме “повернення до природного стану”, вона хоче базуватися на цьому нарешті досягнутому стані, вона хоче спиратися на вільних і рівноправних індивідів. Вихідною точкою демократії є момент створення нею умов формування легітимного суспільства, яке, знову ж таки, і є умовою її власного творення.

Спостереження за демократією дозволило Токвілю усвідомити, що легітимний політичний устрій, який лібералізм уважав “гіпотезою”, чи то “даністю”, чи то “припущенням”, є насправді чимось, чого треба досягати, створювати та вибудовувати. Природний устрій не є початком політичної історії людства, це скоріше її умова чи її горизонт. Отже, ліберальний проект, оскільки він хоче базуватися на “природній” рівності, є перш за все *історією*: історією зусиль і поступу людини або спробою штучно, завдяки суверенності, яка не є природною людською рисою, установити цю “природну” рівність, і виходячи з неї, цілком “раціонально” та свідомо” будувати легітим-

ний політичний порядок. Хоча природа невпинно породжує всілякі нерівності, впливи, залежності, цей “першорядний” момент не втрачає своєї сили, – саме він є постійною основою демократії – саме “природа”, бо це вона є умовою існування будь-якої конвенції, вона дає демократичній людині відчуття, що та живе в “історії”, оскільки природа дозволяє людині жити, так би мовити, “всередині” проекту, у межах якого ця людина є водночас суверенним паном і слухняною матерією.

<sup>1</sup> De la democratie en Amerique, Introduction, Gallimard, 1961, t. I, p.4.

<sup>2</sup> Ibid., p. 11.

<sup>3</sup> Ibid., t. II, Deuxieme partie, ch. III, p. 108.

<sup>4</sup> Ibid., t. II, Premiere partie, ch. III, p. 53.

<sup>5</sup> Ibid., Introduction, p. 1.

<sup>6</sup> Ibid., Deuxieme partie, p. 414.

<sup>7</sup> Ibid., Premiere partie, ch. III, pp. 50–51

<sup>8</sup> Ibid., t. II, Troisieme partie, ch. V, p. 189.

<sup>9</sup> Ibid., Quatrieme partie, ch. III, p. 302.

<sup>10</sup> Ibid., t. I, Deuxieme partie, ch. X, p. 421.

<sup>11</sup> Ibid., t. II, Premiere partie, ch. I, p. 12.

<sup>12</sup> Ibid., ch. II, p. 18.

<sup>13</sup> Ibid., t. I, Deuxieme partie, ch. VII, p. 266.

<sup>14</sup> Ibid., t. II, Quatrieme partie, ch. VI.

<sup>15</sup> “А чи не може вона позбавити людей ще й мук мислення і тягара життя?” – запитує Токвіль (*ibid.*)

<sup>16</sup> *Reponse a Bordes*, in *Huures*, Gallimard, Pleiade, t. III, p. 72.

## ПІСЛЯМОВА

Це дослідження можна завершити постаттю Токвіля, звичайно ж не тому, що інтелектуальна історія лібералізму на ньому завершується, а тому, що він дав найповніше та найглибше формулювання проблеми ліберального суспільства.

Однак Токвіль ніколи не відкриває рушійної сили „нестримного” історичного руху, який він так добре описує. Подекуди він, якщо йому все-таки доводиться про це говорити, вказує на довготривалий вплив „євангельської” ідеї рівності. Та його аналіз демократії веде нас іншим шляхом.

Демократичний проект ставить людину в дивне становище. Спочатку він приписує людині палку суверенності, заради якої та має привести до рівності всі нерівності, породжені суспільною природою, знищити всі засоби „впливу” людей одне на одного. Та ця суверенність є водночас дуже помірною: вона не знає, що робитиме людина зі своєю здобутою природною свободою. Вона не хоче цього знати: вона вільна; і вона не повинна цього знати, інакше вона буде владою, з певною точкою зору. Людина є водночас потенційним володарем суспільної матерії і вважає, що коли ця матерія прийде до свого „природного” стану, то вона, як особистість, буде у свою чергу суверенною, що її природа проявиться у всій своїй непередбачуваній творчій спонтанності. Отже, демократичний проект передбачає водночас, що людина абсолютно не знає себе, або, що десь у глибинах „соціального” вона „є”, а в певний передбачуваний чи непередбачуваний момент історії, вона „буде”, – абсолютним *homo verus et absconditus*.

Це демократичне положення закарбоване ще від початків сучасного ліберального проекту, як ми це бачили в Гобса. Оскільки, щоб повністю уникнути влади тієї особливої релігійної інституції, яку являє собою Церква, треба відмовитися від того, щоб розглядати людське життя у світлі блага та мети – послаблених тим, що я називаю „марними обіцянками” Церкви, – оскільки влада в межах політичного організму вже не може служити благу та меті, бо вона виходить із *блага*, яке наказує те, що має *давати*, – то згідно з августинівським визначенням *благо-дати*, людина може зрозуміти себе тільки, якщо вона себе „творить”.

Ідея „творення” людини нею самою характеризує те, що часто називають „прометеєвим” проектом сучасної людини, яка хоче бути дитям власної творчості. Церква чи то Церкви, і люди релігійні загалом суворо докоряють вищезгаданій сучасній людині за таку „зарозумілість”, яка зазіхає на божественні атрибути. Вона, однак, навряд чи правдоподібна для істоти, життя якої є від природи *самотнім, бідним, злиденним, жорстоким і коротким*. (*solitary, poor, nasty, brutish and short*). Насправді, основна ідея цього проекту, яку ми намагаємося зрозуміти, є протилежною: вона дуже скромна, вона спрямована проти недопустимої зарозумілості щодо знання про інший світ, яка якраз і спустошує його. Левіафан – це той, хто підкоряє “children of pride”, “дітей гордині”.

Як людина може „творити” себе? Звичайно у неї немає жодної „думки”, жодної „ідеї блага”, щоб спрямовувати це творення: тому вона має змінити релігійну ситуацію, від якої вона хоче звільнитися, вона має повернути владу „особистій думці”. Людина намагається уявити – ким би вона була, якби перебувала поза суспільством, поза релігією, якби була просто людиною, ким би вона була, якби вона не мала ще жодної думки, жодного уявлення про себе? І що б вона робила? Вона була б „чистою природою”,

жила б у „природному стані” (“*état de nature*”); вона була б людською природою, але ще не людиною. Щоб стати людиною, ця природа має помислити чи усвідомити себе: у цьому полягає сенс слів творця „*Нехай буде*” (*Fiat*), з яких, на думку Гобса, починається суверенність – рушійна сила політичного організму.

Визначення цієї суверенності залежить від тлумачення кожним із авторів природного стану, але його зміст залишається незмінним. „Творячи” суверенність, – бо якщо людина не може створити себе, вона може створити суверенність, *власну* суверенність, – людина розділяється: вона творець суверенності та її суб’єкт. Вона виражає та віддзеркалює її природу й водночас вона визначає її людськість, за Гобсом – установлюючи правила добра та зла, за Руссо – творячи своє моральне ество. Людина живе водночас у своїй природі та у своїй суверенності, які, оскільки вони пов’язані одна з одною, відсилають одна до одної, замикають людське коло, відтепер захищене від „надлюдських” зазіхань релігії.

Релігія не може апелювати до людської природи, яка має запитати дозволу в суверенності; вона не може апелювати до суверенності, яка неспроможна нічого вирішувати сама, – хіба що деякі „умовності”, – оскільки вона виражає тільки природу людини, оскільки вона має у свою чергу просити дозволу у свого творця. Це розділення або двоїстість гарантують, що жодна мета й жодне благо не може нічого вимагати від людини. Те, що природа дає, вона не може наказати, те, що наказує суверенність, вона не може дати.

Отже, людина, якщо вона не в змозі створити себе власними руками, починає розділятися, вона ставить завдання перед власною природою – створити суверенність, а суверенність у свою чергу має створити чи відтворити природу. Припускаючи „природний стан” або „суспільство”, яке має створити люди-

ну, вона завжди вже є створеною, оскільки належить до певного політичного організму; стверджуючи суверенність, суверенність держави, людина продовжує творити й перетворювати себе щомиті, оскільки вона дає накази та встановлює „закони” для своєї природи, для суспільства. Оскільки людина існує власне тільки у взаємодоповненні, того, хто уявляє, та уявлюваного, то людина по-справжньому існує тільки там, де її немає, тільки там, де вона себе вбачає або передбачає, там, де вона є творцем самої себе.

Природним прагненням людини є привести до єдності цю двоїстість: вона хоче жити там, де вона себе мислить. Вона мислить себе у природі: вона хоче, щоб природа та суспільство були самодостатніми, щоб закон був іманентним людині, практично це означатиме, що закони наказуватимуть як можна менше, тобто людина хоче бути вільним індивідом, і щоб рівень її свободи постійно зростав. Вона мислить себе у межах закону: вона хоче, щоб закон був самодостатнім, щоб ніщо, окрім закону, не мало влади розпоряджатися, щоб на практиці в суспільному житті було як можна менше наказів і навіть упливів. Вона хоче бути дедалі рівноправнішим індивідом. У суспільному механізмі, де людиною керує виключно Держава і робить це дедалі меншою мірою, людина поступово втрачає здатність отримувати й віддавати блага його власної природи: саме від цього застерігає Токвіль.

Отже, рушія сила сучасного історичного руху має дві складові: природне бажання – уникнути політичної влади релігії, яка подає себе як одкровення; і не менш природне бажання – уникнути дії того механізму, який людина задумала і створила, щоб задовольнити перше бажання. Навіть якщо зробити припущення, що друга є природним наслідком першої, на різних етапах сучасного розвитку важко розрізнити, долю однієї та іншої: їх суспільні та політичні наслідки неможливо відокремити.



Точніше, спроба уникнути розділення, подолати його, тільки поглиблює це розділення. Наголос на одному з понять – природі чи законі, обов'язково послаблює інше, і такою ж мірою зменшує можливості політичного організму (*corps politique*). Кожен „крок уперед” – природи чи закону, суспільства чи Держави, виборця або обранця, врешті-решт показує, після певного періоду „ліберальної” чи то „державницької” ілюзії, що це розділення зберігається, що подолати його все ще неможливо. Будуючи закон, який має стати абсолютним володарем над природою, але який не повинен і не може знайти власні засади ніде, окрім як у самій природі, – саме це і є первісним мотивом розрізнення між природним і громадянським устроєм, між суспільством і Державою, основною причиною запровадження представницького уряду, – сучасне суспільство надає закону дедалі більше влади, а природі – дедалі більше свободи, але й він і вона стають дедалі слабшими, поки природа й закон не обмежаться змаганням зрівнятися силою одне з одним. Відмовляючись від „язичницької” ідеї, що природа є істинною законодавицею, та що благо наказує те, що має давати, щоб уникнути небезпеки християнських марних „обіцянок”, сучасний проект стикається з рішучим розділенням природи й закону, яке неможливо до кінця осмислити, оскільки воно є „суперечливим”, – але яке може усе ж таки бути *бажаним*: кожна поразка навіть стає обіцянкою успіху, оскільки природа чи закон, суспільство чи Держава, будемо сподіватися, завжди готові надати те, що інша сторона пари виявилася нездатною дати. Часи Руссо є прекрасною ілюстрацією особливого механізму, завдяки якому суперечливість чи неможливість здійснення проекту спонукають його до продовження.

Руссо розкриває цю неможливість, показуючи, що розділення між людською природою та людським законом, якщо продумати його до кінця, веде до

припущення, що природний устрій, людська природа не мають нічого людського. Але щоб показати помилку своїх попередників, які у своїх розвідках пішли недостатньо далеко, які назвали „природною людиною” – людину, яка вже була суспільною й підвладною закону істотою, Руссо відтворює гіпотетичну історію виникнення людини, починаючи від нелюдськості, стверджуючи таким чином, що „історія” може створити те, що ні природа, ні закон не здатні були дати. Стверджуючи, що справжньою природою людини є свобода, стверджуючи, що людина є істотою, здатною встановлювати собі свої власні закони, Руссо переконує – те, що недавно здавалося нерозв'язною проблемою, обіцяє дати несподіване рішення, він спонукає до побудови політичного організму, здатного, залишаючи незмінним розділення між природою та законом, остаточно подолати його. „Революція” стане політичним кроком, який відповідатиме новому визначенню людини, що дієво явить істинність цього визначення.

Упродовж півтораєста років нація була в Європі політичним утворенням, здатним втілювати цю подвійну обіцянку, обіцянку „історії” та обіцянку „революції”. Часом, як це відбувалося в Німеччині, нація давала собі „історичне” або „культурне” визначення, яке охоплювало, підтримувало та приховувало розділення між природою й законом, суспільством і державою; а часом, як, скажімо, у Франції, нація засновувалася революцією: очистившись від бруду історії, „французи” стали громадянами у той момент, коли усезагальний закон був проголошений завдяки національній суверенності. Ці два великі інтелектуальні та емоційні аргументи на користь ідеї нації в наш час втратили свою силу. Комунізм наніс смертельний удар надії, яку європейська людина поклала на революцію. Націонал-соціалізм позбавив європейські нації впевненості у собі. Отже, громадянське суспільство та держава знову залишилися віч-на-

віч в усій своїй наготі, не маючи вищого захисника – Короля, Революції чи Нації. Тоді ми полишаємо усіх пророків і шукаємо розгадку європейської таємниці, у давно забутих майстрів XVII та XVIII століть, які принаймні знали, що першим питанням є питання про природу й закон.

Християнська релігія, від якої вони хотіли захистити державу, також стала слабшою, так само як і природа нашого громадянського суспільства та закон нашої Держави. Але у своїй теперішній слабкості вона й нині веде нас на пошуки розділення між природою та законом, бажати якою вона раніше, коли була у повній силі, від нас вимагала. Девіз *Vis a tergo*, – що рухає країни Заходу до суспільства „без релігії”, зберіг свою силу, незважаючи на видиму слабкість, ніби за три, так звані „швидкоплинні” століття історії нічого не сталося.

## Видавництво

«ДУХ і ЛІТЕРА»

*пропонує твори гуманітарної класики*

*Сергій Аверинцев*

**Софія-Логос: Словник**

– К.: Дух і літера, 2004. – 636 с.

Основи християнської культури у вигляді енциклопедичного словника – вагома альтернатива “брехні в абетковому порядку”, що донедавна виповнювала радянські енциклопедії. Словник Аверинцева дарує читачеві універсальний звід знань від А до Я і водночас осмислений, особистий вибір між вузьким шляхом “отця віри” Авраама та битим шляхом пост-атеїстичного “язичництва”. Високо поціновані спеціалістами статті – окраса “Філософської енциклопедії” (5 т.), “Короткої літературної енциклопедії” (7 т.), “Міфів народів світу” (2 т.), “Християнства” (3 т.) тощо – вперше зібрані разом у цій книзі. Синтез словника Аверинцева виявляє ті властивості його складових, які раніше тонули у розривах загального контексту, ізольовані одна від одної непроглядним мороком ідеології. Читач переживав справдешний шок, коли серед пустопорожніх вод “Великої радянської енциклопедії” натрапляв на скелю аверинцевської статті – “Логос” або, скажімо, “Любов”. Незабутні зустрічі: серед темряви напівправд в океані напівзнань розкидані по всіх усядах статті Майстра завжди поставали як високі та надійні острови особливої гірської породи, кришталево ясного мислення. Вбираючи тепер ці “острови” єдиним поглядом, ми читаємо на мапі доби: Архіпелаг Аверинцева.

Всупереч хаосові в головах і підручниках, книга Аверинцева нагадує про непохитну систему цінностей, про “Непорушну Стіну” – Оранту. Вчителів і учнів тут подаровано всі три значення слова СОФІЯ: майстерність – знання – мудрість.

**Святе Письмо у європейській культурі. Біблійний словник**

*А.Лангдуа, А.Ле Муане, Ф.Спіс, М.Тібо, Р.Требюшон, Д.Фуйю*

/ Пер. з фр. – К.: Дух і літера, 2004. – 320 с.

Цей словник стане у пригоді учням та студентам, а також усім тим, хто хоче краще познайомитися з єврейсько-християнськими витоками нашої культури. Понад 600 статей дають ключ до розуміння основних аспектів історії, літератури та мистецтва минулого й теперішнього.

Кожна словникова стаття містить інформацію про персоналії, місця, події або про біблійні поняття, точні посилання на текст Біблії, вислови та художні твори, пов'язані із певним терміном, посилання на твори живопису, музики та кіно.

### **Чарльз Тейлор**

#### **Джерела себе**

/ Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2005. – 696 с.

“Джерела себе” – це підсумок багаторічних роздумів одного з найвидатніших філософів сучасності над становленням модерних уявлень про людську індивідуальність, її витoki, виміри та способи артикуляції у просторі культурних смислів. Тейлор простежує еволюцію поглядів на природу морального блага в їхньому співвідношенні з нашим усвідомленням себе як істоти з внутрішнім виміром. Перед читачем постає панорама картина еволюції історичних форм такої артикуляції, змальована яскраво, переконливо, змістовно і напрочуд прозоро – від Платона й Августина через Декарта, Лока і Канта до Ніцше і Фуко.

Але головне спрямування книги пов'язане з нашою сьогоднішньою екзистенційною ситуацією. Тейлор бачить центральну проблему нашого сучасного морального становища в тому, що ми втрачаємо горизонти культурних смислів, які завжди спонукали людей до пошуків блага. Обговорення цієї проблеми в “Джерелах себе” природним чином долає міждисциплінарні розподіли, від теології та філософії до методології науки й сучасної літератури та мистецтва, скрізь зберігаючи притаманні Тейлору глибину аналізу та внутрішню напругу думки.

“Джерела себе” – це, без сумніву, один із найзначніших творів з моральної філософії та інтелектуальної історії, які з'явилися протягом останніх десятиліть. Ця книга буде незамінним джерелом ідей та аргументів для всіх тих, хто замислюється над проблемами сучасної цивілізації.

### **Поль Рікер**

#### **Ідеологія та утопія**

/ Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2005. – 360 с.

Книга містить роздуми з приводу ідеології та утопії та огляд авторів, що так чи інакше торкалися цих тем. Серед них Маркс, Альтюсер, Мангейм, Вебер, Габермас, Гірц, Сен-Сімон, Фур'є. Перед нами новий зразок того, як блискуче Поль Рікер «читає» не тільки своїх колег-філософів, а й авторів-представників інших дисциплін.

Ідеологія та утопія діють на трьох рівнях. Там, де ідеологія порушує рівновагу суспільства, утопія набуває форм нездійсненої фантазмагорії. Там, де ідеологія є гарантом законності, утопія стає альтернативою

існуючої влади. Позитивна функція ідеології полягає в тому, що вона дає можливість зберігати особистісні чи групові ідентичності; позитивна роль утопії полягає в тому, що вона дозволяє вивчати «можливе» та «периферійні можливості реальності». Тобто, ідеологія і утопія репрезентують дві сторони уяви – пам'ять і уяву, що розширює значення цих понять, і з'ясовує, як вони обидві пов'язані з владою. Більше того, вони являються частиною структури нашої особистісної ідентичності.

Книга є збіркою лекцій, що були прочитані видатним французьким філософом у Сполучених Штатах, водночас вона являє собою оригінальну працю з політичної філософії.

### ***Райнгарт Козеллек***

#### **Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу**

/ Пер. з нім. – К. Дух і літера, 2005. – 380 с.

Райнгарт Козеллек є сьогодні одним з провідних німецьких істориків, головним теоретиком особливого напрямку німецької історіографії, що має назву *Історія понять* (Begriffsgeschichte). У роботі "Минуле майбутнє" Козеллек крізь призму різних підходів досліджує досвід історичного часу та часові поняття. При цьому він насамперед звертається до нашого нового часу, але щоразу вдається до порівнянь із попередніми періодами. У методичному відношенні він послуговується даними соціальної історії, однак перш за все аналізуються мовні пам'ятки з метою виявлення та взаємного порівняння закодованого в них досвіду історичного часу та часових понять. Семантика озброює дослідника надійними індикаторами, котрі допомагають йому відкрити сліди зрушень в історії, а з ними – і зміни історичного часу. Козеллек творить елементи теорії історичного часу.

Видання цієї праці українською мовою – важлива подія як для українських істориків, так і для представників інших галузей гуманітарного знання.

### ***Фердинанд Тьоніс***

#### **Спільнота та суспільство**

/ Пер. з нім. – К.: Дух і літера, 2005. – 262 с.

Твір Фердинанда Тьоніса (1855–1936), що вперше вийшов друком у 1887 році, присвячений розробці типології суспільного життя та покладає початок сучасній соціології в Німеччині. Автор поставив перед собою завдання прояснити фундаментальні поняття соціологічної науки, обираючи основною засадою суспільного життя волю, яку він трактує скоріше не у психологічному, а в традиційному для німецької філософії етичному сенсі – як джерело будь-якого наміру й дії. Ці дії можуть бути спрямовані як на взаємну підтримку та

збереження людьми одне одного, так і на взаємне руйнування, пригнічення етичної волі іншого. Тьоніс підкреслює, що його теорія стосується тільки суспільних відносин взаємоствердження, які сприяють виникненню та розвитку різноманітних плідних зв'язків між людьми. А самі ці зв'язки можна розуміти як реальне, органічне життя, що є сутністю людської спільноти, і як ідеальні, механічні утворення – основу уявлення про суспільство. Обидва ці терміни вживаються й у повсякденному житті. Автор бачить свою мету в тому, щоб дати більш точне і розгорнуте розуміння спільноти та суспільства, вибудовуючи низку визначень, що відповідають цим базовим поняттям, і окреслюючи сферу застосування кожного з них. Для спільноти такими визначеннями стають поняття крові та духу, спорідненості, сусідства й дружби, гідності та служіння і т.д., а для суспільства це – товар і вартість, гроші та ринок, капітал та робоча сила. Отже, традиційні патерналістські зв'язки протиставляються міському устрою з характерним для нього послабленням первісних зв'язків і формуванням нового способу соціального буття людини.

**Павел Євдокимов**

**Незбагненна Божа любов**

/ Пер. з фр. – К.: Дух і літера, 2004. – 141 с.

Допомогти людині зустрітися з Богом і Христом через переживання краси, культури, через досвід смерті, поділитися таємничими багатствами символіки православної літургії, вдихнути життя у містичні тексти Отців Церкви і великих святих християнського сходу, – усе це Павел Євдокимов робив краще, ніж будь-хто, – без пишномовності, – він вчив, як розгледіти у мовчанні палку віру, живий досвід незбагненої Любові.

„Він хотів... переконати нас, що Він любить нас несамовито. Тоді Він вирішив применшити Себе, віддав Себе на катування, щоб переконати у Своїй любові тих, для кого Він пережив Страсті, щоб повернути до Себе людей...“ (Н. Кавасила, XIV ст.)

***З питань замовлення та придбання літератури  
звертатися:***

**Видавництво «Дух і літера»**

**Національний Університет "Києво-Могилянська Академія"**

**5 корпус, кім. 210**

**вул. Волоська, 8/5, м.Київ, 04070, Україна**

**Тел./факс: (044) 425-60-20**

**e-mail: [franc@roller.ukma.kiev.ua](mailto:franc@roller.ukma.kiev.ua) – редакція**

**[duh-i-litera@ukr.net](mailto:duh-i-litera@ukr.net) – відділ збуту**

**[www.duh-i-litera.kiev.ua](http://www.duh-i-litera.kiev.ua)**

*Надаємо послуги "Книга-поштою"*

**Віддруковано в ОП "Житомирська облдрукарня"  
з готових діапозитивів замовника. Зам. 445**



У цій роботі автор поставив перед собою завдання представити головні напрямки та вирішальні моменти історії лібералізму, який уже близько трьох століть є першою й головною течією і, так би мовити, постійною основою сучасної політики Європи та Заходу. Читач знайде на цих сторінках, звісно, не політичну історію Європи, а, скоріше, макет цієї історії, перелік її ключових елементів. Дороговказами на цьому шляху автором обрано кілька основних творів політичної філософії, від Макіавеллі до Токвіля. Адже історія політичної філософії найкраще пояснює розвиток європейської історії.

