

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ  
УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
«РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА И  
ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ  
ФЕДЕРАЦИИ»  
(РАНХиГС)

ПРЕПРИНТ

ПОНЯТИЕ СВОБОДЫ В ЛИБЕРАЛЬНОЙ И КОНСЕРВАТИВНОЙ  
ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ РУБЕЖА XIX-XX ВВ.

Будрайтскис И.Б., научный сотрудник Центра современных политических  
исследований ИОН

Ванунц Г.А., младший научный сотрудник Центра современных политических  
исследований ИОН

Егорова А.Е., младший научный сотрудник Центра современных политических  
исследований ИОН

Запольская А.Б., младший научный сотрудник Центра современных политических  
исследований ИОН

Юдин Г.Б., директор Центра современных политических исследований ИОН,  
кандидат философских наук, gregloko@yandex.ru

Москва, 2021

## Аннотация

**Предметом** нашего исследования является эволюция понятия «свободы» в либеральной политической мысли конца XIX- первой половины XXвека, а также ее влияние на последующие научные дискуссии о «свободе» как концепте. Основными источниками, таким образом, для нас были тексты либеральных, консервативных, а также левых теоретиков обозначенного периода (И.Берлин, К.Шмитт, Э.Берк, М.Вебер, Й.Шумпетер, В.Беньямин) и их взаимосвязи с последующим развитием либеральной традиции (Ю.Хабермас, Х.Арендт), а также ее критиков (Д.Агамбен, Дж.Батлер).

**Целью** проекта было подтвердить нашу базовую гипотезу о том, что ключевая трансформация понятия «свободы» в политической и социальной мысли происходит на рубеже XIX-XX вв. – именно в этот момент сформировались либеральные доктрины, в которых коллективная свобода уступила место индивидуальной. Таким образом, наш проект ставил три задачи: 1) проследить трансформацию понятия «свободы» в либеральной традиции конца XIX - начала XX века, 2) выявить линии критики индивидуальной свободы в консервативной и левой мысли начала XX в., 3) провести анализ текущего кризиса либерализма, связанного с не-демократическим основанием актуальной политической репрезентации, и показать, каким образом сформировавшееся в либеральной теории начала XXв. понятие свободы повлияло на институты современной либеральной демократии. **Актуальность** исследования определяется углубляющимся в наши дни кризисом либерализма и поиском программных альтернатив либерально-демократическим институтам. Благодаря анализу, основанному в значительной степени на методе «истории понятий», мы описали противоречия либеральной мысли, связанные с формой демократического процесса и его элитарного содержания. **Научная новизна** такого исследования заключалась в том, что впервые в отечественной политической теории была предпринята попытка рассмотрения ключевой для либеральной традиции категории «свободы» в широком историко-теоретическом контексте, что позволило выявить ее современное понимание. Мы пришли к выводу, что этот антидемократический и антиэгалитарный элемент либеральной традиции имеет общие истоки с консервативной критикой демократии начала-середины XX века. Так как в программных документах РФ (в частности, в «Стратегии национальной безопасности») значительное внимание уделяется переосмыслению взаимосвязи индивидуальных свобод и обеспечению коллективной свободы российского народа в условиях внешних вызовов, практической **рекомендацией** исследования является дальнейшая историко-теоретическая разработка оригинальной концепции свободы, отвечающей современным условиям нашей страны.

**Ключевые слова:** ДЕМОКРАТИЯ, КОНСЕРВАТИЗМ, ПОЛИТИКА, СВОБОДА, РЕСПУБЛИКАНИЗМ, ЛИБЕРАЛИЗМ, НЕОЛИБЕРАЛИЗМ, ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ, ПОЛИТИЧЕСКИЙ СУБЪЕКТ, ПУБЛИЧНАЯ СФЕРА

**Коды JELClassification B10, B30**

Centre for contemporary political studies

Institute for Social Sciences

RANEPA

Preprint

THE CONCEPT OF FREEDOM IN LIBERAL AND CONSERVATIVE POLITICAL  
THOUGHT AT THE TURN OF THE 19TH AND 20TH CENTURIES.

Budraitis I.,

Vanunts G.,

Yegorova A.,

Zapolskaya A.

Yudin G.,

mail: greglokko@yandex.ru



Register for free at <https://www.scipedia.com> to download the version without the watermark

Moscow, 2021

## Abstract

The **subject** of our research is the evolution of the concept of "freedom" in liberal political thought at the end of the 19th century – first half of the 20th century, as well as its influence on further academic discussions of "freedom" as a concept. Our main sources, therefore, are the texts by liberal, conservative as well as left-wing theorists of the period in question (Isaiah Berlin, Carl Schmitt, Edmund Burke, Max Weber, Joseph Schumpeter, Walter Benjamin) and their interconnections with the subsequent development of the liberal tradition (Jurgen Habermas, Hannah Arendt) as well as its critics (Giorgio Agamben, Judith Butler).

The **aim** of the project was to confirm our basic hypothesis that the key transformation of the concept of "freedom" in political and social thought takes place at the turn of the 19th and 20th centuries – this was the moment when liberal doctrines took shape, in which collective freedom gave way to individual freedom. Thus, our project had three objectives: 1) to trace the transformation of the notion of freedom in the liberal tradition of the late nineteenth and early twentieth centuries, 2) to identify lines of criticism of individual freedom in conservative and leftist thought of the early twentieth century, 3) to analyze the current crisis of liberalism related to the non-democratic basis of actual political representation and to show how the notion of freedom formed in early twentieth century liberal theory has affected the institutions of modern liberal democracy. The **relevance** of the research is determined by the deepening crisis of liberalism in our days and the pursuit of programmatic alternatives to liberal democratic institutions. Through an analysis based primarily on the "history of concepts" method, we have described the contradictions in liberal thought associated with the form of the democratic process and its elitist content. The **scientific novelty** of this study lies in the fact that, for the first time in domestic political theory, an attempt was made to examine the key category of "freedom" in the liberal tradition in a broad historical and theoretical context, which made it possible to identify its contemporary understanding. We **conclude** that this anti-democratic and anti-egalitarian element of the liberal tradition has common origins with the conservative critique of democracy of the early to mid-20th century. Since the Russian Federation's policy documents (in particular, the National Security Strategy) pay considerable attention to rethinking the relationship between individual freedoms and securing the collective freedom of the Russian people in the face of external challenges, the practical **recommendation** of the study is to further develop an original historical and theoretical concept of freedom that meets the contemporary conditions of our country.

**Keywords:** democracy, conservatism, politics, freedom, republicanism, liberalism, neoliberalism, political theology, political subject, political sphere

**JEL Classification B10, B30**

## СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....	6
1 Генезис либерального понятия свободы .....	8
2 Консервативная критика либеральной свободы .....	13
3 Марксистские оппоненты индивидуальной свободы либерализма .....	16
4 Биополитический контроль и личная свобода .....	19
5 Либеральная свобода и репрезентативная демократия .....	22
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	25
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	25



Register for free at <https://www.scipedia.com> to download the version without the watermark

## ВВЕДЕНИЕ

В представленном исследовании мы стремились найти подтверждение базовой гипотезе, что ключевая трансформация понятия «свободы» в политической и социальной мысли происходит на рубеже XIX-XX вв. – именно в этот момент сформировались либеральные доктрины, в которых коллективная свобода уступила место индивидуальной. Таким образом, наш проект ставит две задачи: 1) проследить трансформацию понятия «свободы» в либеральной традиции конца XIX - начала XX века и 2) выявить линии критики индивидуальной свободы в консервативной и левой мысли начала XX в. 3) провести анализ текущего кризиса либерализма, связанного с недемократическим основанием актуальной политической репрезентации, и показать, каким образом сформировавшееся в либеральной теории начала XX в. понятие свободы повлияло на институты современной либеральной демократии.

Благодаря анализу, основанному в значительной степени на методологии «истории понятий», мы описали противоречия либеральной мысли, связанные с формой демократического процесса и его элитарного содержания. Мы установили, что этот антидемократический и антиэгалитарный элемент либеральной традиции имеет общие истоки с консервативной критикой демократии начала-середины XX века.

Так, опираясь на недавнее масштабное исследование Аннелин де Дейн, мы показываем, что вопреки конвенциональному пониманию (И. Берлин), в основе либеральной традиции исходно лежит демократическое понимание свободы. Эта традиция, исторически восходящая к античному полису и затем развитая в республиканской мысли периода Ренессанса, определяет свободу как власть над собственной жизнью, свободную от тиранического принуждения. Однако в XVII-XVIII вв. у ряда мыслителей (Локк, Монтескье) возникает противопоставление естественной (индивидуальной) и гражданской свободы. А затем, в XIX веке под воздействием утилитаризма в либерализме совмещаются индивидуалистское и демократическое понимание свободы (Милль). Будущие теоретики современной критики либерализма (Скиннер, Петит) диагностируют окончательное поражение демократического понимания свободы в либеральной традиции в начале XX вв.

Далее мы обращаемся к консервативной критике либеральной (индивидуальной) свободы в консервативной традиции XIX- начала XX вв. Такая критика, во многом совпадала с подрывом рациональных оснований секулярного государства и научной картины мира. Выявление иррациональных, квазирелигиозных корней политики для многих консерваторов было связано с методом “политической теологии” (К.Шмитт), которая обнаруживала теологические истоки политических учений Нового времени.

В центре нашего внимания оказывается одно из важнейших для этого метода понятия «катехона», восходящего к посланиям Апостола Павла и понимавшегося как сила государства, «сдерживающая» наступление Антихриста. Заимствуя это понятие, теоретики авторитарного консервативного государства в Новое время рассматривали задачу верховной власти как «сдерживающей» индивидуальную свободу, которая действует как деструктивная сила, направленная на уничтожение политического (различий) и унификацию общества (К.Леонтьев, И.Ильин, К.Шмитт). Вместо негативной либеральной свободы консерватизм предлагал внутреннюю нравственную свободу выбора между добром и злом, которую охраняет государство с его аппаратом принуждения и контроля.

Затем мы рассматриваем критику либеральной свободы слева, прежде всего со стороны марксистских теоретиков. Для Маркса и его последователей (Грамши,

Альтюссер) характерна критика либерализма как «идеологии» - «ложного сознания», где индивид, представляющий себя свободным, на самом деле лишь бессознательно следует закономерности капиталистического порядка. Этот детерминизм, однако распадается на две линии концептуализации в марксистских дебатах о классе: если в конце XIX века класс понимался прежде всего как место в экономической и социальной структуре, то в XX в. ряд марксистских авторов (Грамши, Томпсон) делают акцент на его политических основаниях. Таким образом, класс уже не только создавался внешними условиями, но и сам активно создавал себя через самоорганизацию и участие в политической борьбе. Следовательно, понимание класса как политического субъекта, вносило новый элемент в понимание свободы в марксизме, которая определялась уже не только как чистая необходимость. Однако в целом для марксизма остается безусловным положение, что подлинная свобода возможна лишь в бесклассовом, рационально организованном обществе (социализме), где в отличие от капитализма, свобода индивида реализуется благодаря, а не вопреки, свободе всех.

Далее мы переходим к анализу категории свободы через понятие «тела» в современной марксистской и пост-марксистской теории. Так, Д.Агамбен определяет два понимания тела: исключительно как биологического факта, «голой жизни», и как источник власти, что соответствует политической свободе. Такая свобода является уже не данностью, но постоянным процессом субъективации. Конфликт между двумя представлениями о «теле» связывается современными теоретиками (Д.Агамбен, Дж.Батлер) с оппозицией учредительной (либеральной) и учреждающей (демократической) власти. Наконец, заключительная часть посвящена генезису современной представительной демократии, представляющей сложный синтез наследия либеральной и консервативной мысли. Как мы показываем, либеральная репрезентативная демократия опирается на антидемократическую «скрытую традицию», восходящую к Веберу, Шмитту и особенно Шумпетеру с его известным определением «минимальной демократии» как формальной процедуры получения легитимности со стороны избирателей. Такая политическая система имеет не демократический (в смысле участия народа в принятии решений), но плебисцитарный характер, где политическая воля лидера лишь подтверждается через акты пассивной поддержки при голосовании.

Таким образом, в нашем исследовании, через многостороннее рассмотрение размышлений о свободе в либеральной мысли конца XIX– первой половины XXвв., мы обнаруживаем ясное подтверждение своей изначальной гипотезы: именно в этот период происходит масштабный пересмотр парадигмы свободы в области политики, в значительной степени предопределивший актуальный кризис либерально-демократических институтов.

# 1. Генезис либерального понятия свободы

Знаменитая «Свобода, ведущая народ» была написана Эженом Делакруа по горячим следам июльской революции 1830 года. Тогда возмущенной демонстративным самовластием Карла X парижской буржуазии понадобилось всего три дня для того, чтобы одолеть гарнизон королевского дворца и вновь поднять над ним республиканский триколор. Полотно, символически оформившее преемственность этой стремительной победы по отношению к революции 1789 года, на волне демократического энтузиазма было даже приобретено Министерством внутренних дел и вывешено в Люксембургском музее. Совсем скоро революционеры поспешат охладить пыл общественности: предложат корону герцогу Орлеанскому, заменят «Свободу и равенство» на щите Национальной гвардии на «Свободу и общественный порядок», и, руками директора Люксембургского музея Пьера-Поля Ройе-Коллара, упрячут картину Делакруа поглубже в запасники. Правда, ненадолго — весной народов 1848 года французы вновь, уже навсегда, упразднят монархию, а «Свобода, ведущая народ» вернется на свое место в Люксембургском музее.

Этот небольшой исторический анекдот из монографии профессора истории Университета Утрехта Аннелит да Дейн «Свобода: Непокорная история» [1] проецирует основной нерв ее исследования — своего рода летописи борьбы за символы и понятие свободы на протяжении последних двух с половиной тысяч лет. Аллегорическая Свобода у Делакруа, вынесенная на обложку издания, вооружена мушкетом, и де Дейн неоднократно предлагает понимать свободу как «идеологическое оружие», выкованное в Античности и радикально трансформированное в XIX и XX столетиях. Автора интересует генеалогия политического понятия свободы, что задает работе строгую, местами почти тесную рамку: на трехстах пятидесяти страницах отсутствует философское и юридическое измерения, а классики, такие как Аристотель, Святой Августин, Руссо и Гегель упомянуты на правах почти рядовых участников политической дискуссии. Взамен читателю-неспециалисту, предоставляется возможность познакомиться ближе с фигурами Ричарда Прайса, Франца Либера, Эдуарда де Лабуалье и многих других авторов, чьи фамилии нечасто встречаешь даже в силлабусах по политической теории.

Де Дейн историзирует «свободу», развертывая структуру своего исследования соответствующим образом в хронологическом порядке. Книга разделена на три части по несколько глав, охватывающих важнейшие этапы дискуссии вокруг понятия: его кристаллизацию в древнегреческих полисах и развитие в республиканском Риме, упадок в Средневековой Европе и возрождение в итальянских городах-государствах, торжество в эпоху Атлантических революций и мутацию в ходе *l'aguerredeslettres* либерального XIX века.

Старая свобода на заре Нового времени

Короткий и безрадостный экскурс в Средневековье предваряет объяснимо энергичный анализ ренессансной, республиканской по преимуществу теории свободы. Де Дейн дополняет главу важным для себя тезисом — возвращение споров о свободе в Ренессансной Европе обусловлено не следствием какого-либо особого раскрепощения граждан североитальянских республик, но возвращением интереса к классическим текстам. Таким образом, речь идет не о новой, рожденной на заре модерности, но о старой, античной свободе. Автор позволяет себе практически беньяминовскую историософскую трактовку труда итальянских гуманистов [1:135]: «Средневековые мыслители верили, что работы античных писателей содержали вневременные истины, которые можно выделять и учить до бесконечности. <...> Гуманисты же считали, что их собственный век принципиально отличается от



античности. Они чтят античных писателей именно за то, что мудрость тех отличалась от современной эпохи». В качестве материалистических оснований такого массового «броска рыси» назад к античным авторам Де Дийн выделяет рационализаторский порыв народившейся буржуазии, нуждавшейся в новом языке для торговых операций и, конечно же, изобретение печатного станка.

Анализ текстов Петрарки, Бруни, Ринучини и Маккиавелли, сиенских фресок или полотен Боттичелли едва ли заслуживает отдельного внимания на фоне уже классических образцов исследования республиканизма за авторством Квентина Скиннера или Джона Покока. По-своему любопытно обращение де Дийн к историческим анекдотам, свидетельствующим о подлинно «радикальном» градусе борьбы за античные понятия в итальянских республиках. Например, к культу Брута, чьим именем заручались члены семейства Пацци, в 1478 году совершившие покушение на Лоренцо Медичи; Пьетро Босколи и Агостино Каппони, чей заговор с целью убийства следующего поколения представителей клана Медичи был раскрыт в 1513 году; наконец, Лоренцино Медичи, в 1537 году заколовший собственного кузена Алессандро. Трагическим эпизодом, символизирующим крах республиканских надежд, становится в 1559 году осада союзными войсками Медичи и Габсбургов города Монтальчино, гарнизон которого со словом «свобода» (*libertas*) на знаменах возглавили беглецы из Сиены и Флоренции, чей лидер, Пьетро Строцци, накануне битв предпочитал расслаблять себя переводом классики с латыни на греческий.

После этого античные тексты никуда не исчезают, но уже в XVI и XVII веках интерпретируются совершенно иным образом. Так, сочиняя свое либретто к «Коронации Поппеи» Монтеверди, венецианский поэт Джованни Бусинелло превращает назидательный сюжет Тацита о коррумпирующем воздействии абсолютной власти — убийство Нероном своей жены Октавии с целью женитьбы на Поппее — в мелодраму о всепоглощающей силе любви [1: 149].

#### Свобода и Реформация

Нововременный период открывается беглым описанием религиозных конфликтов в Денверлиниере Эрбене и связанной с ними критикой монархического правления, опорой для которой вновь служат античные тексты (Де Боэси, Отман). Куда более обстоятельного рассказа удостоивается дискуссия о свободе в Англии после Славной революции. В разгар политического кризиса 1630-40-х «свобода» и «рабство» закрепились в качестве основных понятий антимонархического дискурса. После обезглавливания Карла I газеты и журналы все чаще писали о Спарте и Риме как ориентирах для новой республики, а немногим позже такие ярые оппоненты реставрации династии Стюартов как Алджернон Сидней предлагали своим читателям выбор между судьбой ассирийцев, арабов, египтян и турков с одной стороны, и греков, италийцев, галлов и германцев с другой [1:161]. Республиканские интеллектуалы вроде Джеймса Харрингтона добавляли к этому и актуальные для них примеры ориентированных на античное благоразумие республик — Венецию, Швейцарию и Нидерланды. Общим для этих примеров свойством, замечал Харрингтон, было то, что все они опирались на «народное самоуправление» или «демократию» [1: 162].

Принципиально важным в мысли Харрингтона де Дийн считает акцент не только на политических институтах, но и на необходимой мере социального, экономического равенства, необходимого для сохранения свободы. В ее описании республиканец XVI века практически предвосхищает Маркса, разделяя политическую надстройку и экономическое основание [1: 163]. В случае Харрингтона, однако, единственным существенным фактором производства мыслится земля, справедливое разделение которой между всеми гражданами и

формирует содружество. Свое предложение специального аграрного закона он фундировал в римском историческом опыте: в свои ранние годы республика распределяла землю поровну согласно законам, но как только эти законы канули в лету, патрицианская элита стала монополизировать право на все новые захватываемые земли, что и привело к падению республики. В качестве дополнительной меры защиты от тирании элит Харрингтон предлагал и революционный шаг отмены майората, рассчитывая на то, что при наследственном распределении крупного имущества между многими отпрысками огромные имения вскоре отомрут.

Де Дейн завершает главу о постренессансной дискуссии о свободе важными, хотя и немногочисленными примерами принципиально новой, обращенной уже не только против монархии критике элитного правления в Англии (не только Харрингтон, но и Маркамонт Нэдам), Нидерландах (братья де ла Кур) и Польше (Анджей Волян). Автор помещает этих и других упоминаемых в главе представителей «северного Возрождения» в единую традицию, наследующую как Макиавелли и итальянским гуманистам, так и античным классикам<sup>1</sup>; и наследуемую в будущем революционерами по обе стороны Атлантики. Кроме того, исследовательница настаивает на том, что два традиционно выделяемых историками фактора эпохи — Реформация и распространение доктрины естественных прав — на самом деле не оказали определяющего влияние на понимание свободы.

Отсылая к Трельчу и его парадоксальному суждению о том, что Реформация не столько завершила, сколько продлила Средние века, автор предлагает не забывать о ее «темной стороне» и об очень специфическом понимании свободы лидерами религиозного обновления. Так, для Мартина Лютера внутренняя свобода человека была возможна только при том условии, что его совесть «в плену у Слова Божьего», а свобода верования вовсе не подразумевала религиозный плюрализм и абсолютно точно не распространялась на католиков [1: 170]; Жан Кальвин настаивал на том, что истинная свобода христианина не имеет ничего общего со «свободой лени и обжорства», но подразумевает добровольное подчинение своей воли Богу. Ни «либеральные реформаторы», ни их менее радикальные интеллектуальные наследники никогда не были защитниками не только свободы как политического самоуправления, но и той внутренней свободы думать что угодно, что позже ляжет в основу либерального канона [1: 172].

В случае с естественными правами пространства для неопределенности и того меньше. По версии де Дийн, их закрепление в юридической мысли своего времени явилось как раз реакцией на реформационную критику союза теологии и права, и ни Гроций, ни Пфундорф не подразумевали прямой связи между естественной свободой и свободой политической. Напротив, любая политическая свобода должна быть полностью и безусловно отдана сильной королевской власти, которая не допустит возвращения человека в прекарное естественное состояние, а «жизнь гораздо предпочтительнее свободы». Бегло упоминая контрпримеры Спинозы, Руссо и Локка автор концентрируется на фигуре Гоббса, по ее мнению, ответственного за крайне серьезную теоретическую инновацию в понимании свободы: «Величайшая свобода подданных зависит от молчания закона, так как в тех случаях, где суверен не предписал правил, подданный обладает свободой поступать или не поступать по своему усмотрению» [1: 177]. И здесь де Дийн неизбежно ссылается на Квентина Скиннера: вместо свободы как способности жить по установленным собою же законам Гоббс вводит свободу как возможность действовать вне поля закона.

---

<sup>1</sup> Этот тезис достаточно автор достаточно эффектно подтверждает цитатами из критично настроенного к увлечениями античными идеями Гоббса [1:168]

Однако, добавляет автор, взгляды Гоббса не пользовались у его современников и каплей той популярности, которая настигла его в последующие столетия — не только политические памфлеты, но и словари или книги эмблем свидетельствуют о том, что в XVII веке понимание свободы как свободы самоуправления все еще оставалось доминирующим.

#### Последний триумф античных тираноборцев

Атлантические революции с очевидностью можно считать кульминационным актом в описываемой автором многовековой истории свободы. В отличие от Арндт, де Дийн однозначно трактует Французскую и Американскую (наравне с неудавшейся Голландской, победившими Гаитянской и Польским восстанием 1794 года) революции как части одной цепочки потрясений, случившихся прежде всего под знаменем свободы. Галерея интеллектуальных героев этого периода открывается с не самого очевидного портрета — валлийского проповедника Ричарда Прайса, чьи «Наблюдения о природе гражданского общества, принципах свободы, справедливости и военной политике в Америке» в 1776 году разошлись шестидесятитысячным тиражом по обе стороны Атлантики, а в последствии пережили четырнадцать переизданий. На основании тезиса о примате гражданской свободы как самоуправления (из которой, по его мнению, вытекали другие свободы, от личной до религиозной) Прайс подчеркивал не только угрозу «рабского состояния» для американских колонистов, не представленных в британском парламенте, но и наличие этого состояние на самих британских островах, где половина членов Палаты общин, по его калькуляциям, избиралась шестью тысячами голосующих. С его точки зрения, говорить в таком случае о какой-либо свободе было бы «некорректным использованием языка», а существования парламента представляло собой «отвратительное рабство, при котором поддерживается лишь форма свободы при полной потере ее содержания».

Вслед за этим автор переходит к ключевому сюжету спора героев и вдохновителей революций о демократии, республике и экономических предпосылках деспотии. Республиканский пафос отцов-основателей Американской нации привел к частичной реализации задумки Харрингтона и юридической отмене майората, в колониальный период служившего нормой на континенте. Аналогичная мера была принята декретом Конституционной Ассамблеи во Франции в 1791 году и расширена в сторону большего перераспределения якобинским Национальным конвентом несколько лет спустя. Однако, оговаривается де Дийн, радикализм якобинцев не стоит переоценивать. Проводя весьма смелые для своего времени правки законов о наследстве, конвент подавлял многочисленные предложения о более активном перераспределении собственности [1: 197]: «Это вновь напоминает нам о том, что, как и Джефферсон, якобинцы были заинтересованы в экономическом равенстве не как в самоцели, но лишь как в необходимом условии для демократического самоуправления, а значит, и свободы для всех».

Атлантические революционеры вновь воскресили античное наследие, вдохновлявшее итальянских гуманистов и английских неореспубликанцев прошлых столетий.

Основной вывод автора, давшего себе труд отследить это путешествие, предельно ясен — мы до сих пор пожинаем плоды поражения демократического понимания свободы, с которого и началась самостоятельная история этого понятия. Сегодня едва ли найдется хоть одна аудитория, в которой кто-либо согласится назвать себя реакционером или возьмется за фундаментальную критику свободы, однако мы понимаем свободу именно так, как на рубеже XVIII и XIX столетий ее предложили мыслить реакционеры. Прделанная де Дийн работа позволяет оценить уникальность сложившейся ситуации, выхватив ее из иллюзии историцистского

эссенциализма. Начиная со Славной революции, попытки оппонентов свободы самоуправления перековать термин и остановить лавину порождаемых им требований не находили успеха — если уж на то пошло, гораздо чаще ограничения перед самыми радикальными требованиями выставляли ее защитники, будь то Национальный конвент якобинцев или авторы американского Билля о правах. Каждому последующему поколению реакционеров приходилось начинать свою борьбу заново после того, как требования их предшественников становились окончательно невыполнимыми. Наконец, организованные ими партии раз за разом оказывались нежизнеспособными в условиях даже ограниченной электоральной демократии. Перелом этой динамики, концептуально спроектированный в XIX веке, воплотился по историческим меркам совсем недавно. Легитимировавшая его холодная война закончилась, отмечает де Дийн, но «свобода» до сих пор находится в плену у ее призраков. Едва ли это вызывает удивление, когда речь идет о коллективном усилии тех авторов, которых сегодня принято называть «консервативными», однако, судя по последним книгам Фарида Закарии и Яши Мунка, наследие провозвестников «современной свободы» живет всех живых и в лагере центристов.

## 2. Консервативная критика либеральной свободы

Понятие «катехон» («удерживающий»), представляющее исключительное значение как для теологической традиции, так и для политической философии Нового времени, берет свое начало из 2-го послания Фессалоникийцам Апостола Павла. Эта «удерживающая» наступление последних времен сила часто отождествлялась с Римской империей (а впоследствии – с христианским имперским государством), охраняемое пространство которого дает возможность распространения Благой вести.

Такая миссия «удержания», с одной стороны, наделяла государство сакральным значением, но с другой – обозначала его конечность и несовершенство. В отличие от секулярного государства модерна, государство-катехон не могло «осуществиться» и достигнуть идеального состояния. Удерживая время, катехон не снимает, но сохраняет противоречия и гетерогенность, принимая свою незавершенность как бремя собственной миссии.

В консервативной мысли государство-катехон преимущественно рассматривалось как сила, сдерживающая общество от унифицирующего равенства и рационализации, а человека – от иллюзии совершенства и моральной гармонии. В секуляризованном виде «сдерживающее» государство (начиная с Гоббса) принимает общество как антагонистическое пространство борьбы и конфликта, а функция политической власти связывается с установлением временного равновесия, имеющего исторически обусловленные и относительные формы.

Понимание буржуазного государства как силы, возвышающейся над разрозненными элементами общества и удерживающего его от органически присущего ему хаоса, также находилось в основе политической концепции Маркса. Однако конфликт «неупорядоченного общества» и оформляющего его государственного порядка для марксистов разрешался через реализацию истории и преодоление тайны времени. Если для консерваторов неизбежная конечность государства не была расположена в историческом времени и оставалась скрытой от человеческого знания, то для марксистов она связывалась с радикальным преобразованием общества, у которого отпадает потребность в государстве. Тем не менее, растворению государства в рационально организованном (т.е. социалистическом обществе) должен был предшествовать этап пролетарской диктатуры, в которой «сдерживающая», репрессивная роль государства открыто предъясняет себя, и таким образом, обозначает свой временный и конечный характер.

Восходящее к Апостолу Павлу представление о катехоне ясно указывает на его эсхатологического противника – Антихриста, искушающего людей предложением ложного социального единства и морального порядка. Дистопический образ унифицированного общества, в котором подлинные цели человека оказываются утрачены и подчинены безличным механизмам, также находился в центре как консервативной, так и левой критики модерна. Катехон, таким образом, может удерживать и от подобного ложного единства, сохраняя пространство конфликта и перспективу финальной социальной трансформации (или коллективного искупления).

В этом разделе мы показываем, как идея «катехона» оказывается принципиальной как для консервативной, так и для социалистической критики секулярного (буржуазного) государства. Это утверждение, однако является не

столько доказательством парадоксального сближения правой и левой перспективы, сколько раскрывает неоднозначность и амбивалентность самого катехона.

Таким образом, катехон, обозначавший конечность государства, мог трансформироваться в оправдание его надвременного характера. Эта амбивалентность «катехона» уже в Новое время находит свое отражение в гоббсовском «Левиафане». Описанный Гоббсом тип общественного договора, перманентно сдерживающего естественное «право меча», исходящее от противостоящих друг другу индивидов, в целом соответствует секулярной версии государства-катехона. Постоянная близость «естественного состояния», которое гражданское временно подавляет, но не преодолевает окончательно, явно напоминает о постоянной близости Апокалипсиса, действительный момент наступления которого остается неизвестным. Однако, ключевым для концепции Гоббса является отсутствие у этого государства какой-либо трансцендентной миссии – напротив, оно лишено собственного тела и представляет лишь опосредованную силу реальных индивидуальных тел, добровольно обменявших свободу на безопасность.

Для Карла Шмитта в самой операции секуляризации катехона, которую производит Гоббс, уже содержится потенция его разрушения. Обратной стороной государства как пустого механизма («искусственного человека»), не имеющего других оснований, кроме аффекта страха, становится девальвация «государственной этики» в пользу партикулярных интересов отдельных групп, «вырывающих куски мяса» из его земного суверенного тела [2]. Могущество Левиафана оказывается иллюзорным, так как исключает государство из моральной борьбы за душу подданного, ограничиваясь его внешним подчинением и таким образом, обозначая границы индивидуальной «негативной свободы». Такое государство обречено в силу своего сугубо материального характера и позиции морального нейтралитета, и не может исполнить подлинную функцию катехона.

Однако исключение трансцендентного момента в обосновании суверенитета для Гоббса совсем не означает исключения Бога из мира. Напротив, суверенное и божественное полностью совпадают, так как Бог определяется Гоббсом как действующая первопричина установления общественного договора. Церковь («царство тьмы») и пророчество больше не могут опосредовать отношения человека и Бога, воля которого теперь прямо соответствует содержанию закона. Присутствие Бога в мире выражается исключительно в интуициях «естественного разума», предписывающего подчинение суверену. Это подчинение основано на рациональном страхе перед реальностью наказания, который для Гоббса соответствует «страху божьему» [3: 45].

У государства-Левиафана нет сакральной миссии, непонятной людям - наоборот, тождество божественной и суверенной воли познается через рациональный «естественный разум». Для Гоббса не существует никаких институтов, представляющих волю Бога, кроме государства. Модель этого тождества он находит в ветхозаветном пророчестве, которое одновременно являлось и трансляцией божественной воли, и законодательным актом: «Царство Божие есть гражданское царство, состоявшее прежде всего в обязанности народа Израиля подчиняться тем законам, которые Моисей принес ему с горы Синай» [4: 277].

Таким образом, секуляризированный катехон Гоббса превращается из «сдерживания» времени в его мессианскую реализацию – т.е. непосредственное Царство Божие, установленное на земле. Гражданское и естественное, хаос и порядок, Левиафан и Бегемот здесь сливаются в борьбе, в которой никто не может одержать верх и устанавливается равновесие, утверждающее историческую и прямую власть суверена. Задачи этого государства не ограничены временем конца,

так как антагонистические силы общества и дисциплинирующая их сила государства вместе производят гражданский порядок [5]. Джорджи Агамбен отмечает, что сдерживание времени (безопасность) и его динамика (акселерация) в таком государстве сходятся, а «приостановка» и «развитие» уже не противостоят друг другу как политические стратегии [6].

Гоббс осуществляет «радикальную приватизацию христианской веры, предназначенную для легитимации абсолютной власти секулярного правителя» [3:56]. Определяя политику как предельно последовательную реализацию христианства, Гоббс превращает религию в неотъемлемый элемент политики. Можно сказать, что Гоббс производит операцию, прямо противоположную «политической теологии» (по крайней мере в том значении, в котором она использовалась в XX веке): это не обнаружение в политике трансцендентного плана («сверх-натурализации натурального» [7: 230], но напротив, опрокидывание трансцендентного в политическое. Таким образом политическое лишается своего исторического и «сдерживающего» характера.

«Левиафан» Гоббса может привести и к консервативной легитимации государства (т.е. исторической и «сдерживающей» дурную человеческую природу), и к либеральной (рациональную и а-историческую).

### 3. Марксистские оппоненты индивидуальной свободы либерализма

Если Маркс не разработал однозначную концепцию исторического времени, то она должна быть логически выводима из той концепции социального целого, которая содержится прежде всего в “Капитале”. Эту операцию и проделывает Альтюссер, предварительно сконструировав “марксистскую концепцию социальной тотальности” [8: 185]. Для того, чтобы понять ее специфику необходимо обратиться к его более ранней работе в сборнике “За Маркса” - “Противоречие и сверхдетерминация”. Противоречие не является развитием простого единства, содержащим в себе изначально вписанный “телос”, но сосуществует с другими противоречиями, которые имеют первичный или второстепенный характер, будучи несводимым к ним. Противоречия и различия между ними представляют собой взаимные условия возможности (второстепенные противоречия необходимы для существования первичных и наоборот), а также условия возможности самого этого единства. Иными словами, противоречие всегда “сверхдетерминировано” [9].

Исходя из такого понимания противоречия, социальное целое конституируется как “сложно структурированное единство” различных уровней или инстанций, обладающих “относительной автономией”, артикулированных друг с другом в зависимости от конкретных детерминаций и детерминации уровнем экономики “в конечном счете”. Сосуществование различных уровней - экономики, политики, идеологии, теории не может пониматься как их сосуществование в идеологическом настоящем, где темпоральное присутствие совпадает с присутствием сущности в явлении. Следовательно, модель непрерывного гомогенного времени не может быть временем истории такой тотальности [8: 185-186]. Более того, нельзя говорить о развитии различных уровней целого в едином историческом времени. Каждый уровень обладает своим собственным временем, относительно автономным и независимым, хотя и связанным с другими уровнями внутри целого. Время каждой инстанции также должно быть сконструировано, подобно тому как Маркс конструирует концепт времени производства капитала, которое, не совпадая с идеологическим линейным временем часовых стрелок, оказывается “временем времен” производства, обращения и потребления, рабочего времени и времени оборота основного и финансового капиталов с их ритмами и циклами [8: 188].

Как будет выглядеть изменение в рамках подобной схемы? Линейная (механистическая, картезианская) и экспрессивная (лейбницианская) каузальность утрачивают свое логическое обоснование, если речь идет о воздействии структуры на ее элементы, или взаимодействии элементов внутри структуры. На их место Альтюссер ставит “структурную каузальность”, которая должна решить проблему “генезиса” и телеологии, возникающие из иллюзии прямых причинно-следственных связей. Ключевым для критики историзма является понятие “*Verbindung*”, которое Альтюссер переводит как “*conjonction*” (соединение, связывание), поскольку “принцип вариации” таких соединений и положен в основу материалистической концепции истории [10:93]. История уже не представляет собой различные следующие друг за другом экономические и общественные формации, также как она не повторяет последовательность форм в “Идее”. Скорее речь идет о сочетании, связывании различных элементов внутри артикулированного иерархического целого [*Gliederung*] современного буржуазного общества. Элементы не существуют до отношений, в которых они соединяются, более того они обретают существование лишь внутри сложных отношений социального единства. Определение “в конечном



счете” экономикой того, какое из противоречий в данный момент является “доминантой” также не может рассматриваться как универсально-исторический принцип, поскольку, как указывает один из современных исследователей Альтюссера Витторио Морфино, экономическое не дано как всеобщий элемент, который неизменно можно определить в рамках различных способов производства[10:93].

В кратком очерке Альтюссера “О Генезисе” содержится описание схемы “теории встречи” или теории “соединения” (conjonction), позволяющей концептуализировать коренные социальные трансформации. Соединяющиеся друг с другом элементы “закрепляются” в новой структуре, но такая структура не “наследует” предыдущей, а является “эффектом” такого соединения [11:1]. Используя пример из “Капитала”, Альтюссер показывает, что вступающие в связь элементы - накопленный денежный капитал, “свободная” рабочая сила и технические средства - не являются современными продуктами одной и той же ситуации, каждый из элементов обладает собственной историей или “генеалогией”, которые независимы друг от друга и от господствующего способа производства. Нельзя сказать, что феодальный способ производства “в зародыше” содержит капиталистический способ производства, производя три элемента необходимых для последнего [11:2]. Для того, чтобы установить причинно-следственную связь, например, возникновение эффекта В, недостаточно обнаружить причину А, но необходимо рассматривать причину А как элемент структуры, к которой А принадлежит. Иными словами, все причинно-следственные связи опосредуются структурой, действующей наподобие электромагнитного поля или структуры бессознательного.

Модель исторического времени такой социальной тотальности не может подразумевать референтного базового времени, иными словами для того, чтобы так называемые “пережитки”, “отсталость” и “неравномерность развития” обрели структурное значение, необходима другая концепция настоящего момента, не позволяющая совершить операцию “сущностного сечения”. Такой настоящий момент представляет собой переплетение различных времен, где “темпоральный срез одного уровня - политического или экономического, срез, представляющий собой “сущностное сечение” в политике, например, не имеет соответствия на других уровнях, экономическом, идеологическом, эстетическом, философском или научном - которые находятся в других временах и подвержены другим разрывам, другим ритмам и пунктуации. Настоящее присутствие одного уровня является отсутствием другого и это сосуществование присутствия и отсутствия представляет собой не что иное как эффект структуры сложносочлененного и лишённого центра целого” [8:190]. Каждому уровню соответствует определенный “индекс эффективности” или степень воздействия в рамках структуры целого, который может быть господствующим или второстепенным, т.е. “парадоксальным” внутри действующего механизма целого. Таким образом, настоящее конъюнктуры является тем единством, которое наполняет смыслом метафорический язык “одновременности неодновременного”.

Сегодня, когда промышленный рабочий класс часто представляют в виде некоторого “пережитка” в современной экономике услуг, обращение к категории “класса” могло бы быть продуктивным лишь в том случае, если он понимается не как “вещь” или статичное образование, но как социальное отношение, которое в результате контингентных исторических процессов может привести к возникновению социо-политической коллективности. Подобное видение класса можно обнаружить в работах Эдварда Томпсона, Эллен Мейксинс Вуд и Даниэля Бенсаида, для которых классовая борьба первична по отношению к формированию

классов, не является производной от существования классов, которые решают вступить в борьбу, но является конститутивным социальным противоречием [12]. Историческая концепция класса, тем не менее, вполне совместима с его “структуралистским” пониманием, как показывает, например, Этьен Балибар [13]. Класс как процесс (классообразования) позволяет уточнить альтюссеррианский тезис о том, что “классовая борьба и существование классов - это одно и то же” [14:82]. Означает ли он, что классовая борьба напрямую ведет к возникновению классов, осознающих себя в качестве таковых? Безусловно, нет. Поскольку классовая борьба пронизывает все сложноструктурированное социальное целое, она по-разному проявляет себя в различных сферах - экономической, политической, идеологической. Классовая борьба может приводить к возникновению классовых движений и организаций, однако такой процесс является контингентным, а не необходимым.

Поэтому Томпсон посвящая свои исследования “созданию рабочего класса” (*“themakingoftheEnglishworkingclass”*) считает возможным говорить о “классовой борьбе без класса” в Англии XVIII в. [15]. “Ни одно классовообразование в истории не является более истинным или реальным, чем любое другое, класс определяет себя по мере своего формирования”. И далее, класс в том виде, в каком он существовал в XIX в., и добавим, на протяжении XX в. представляет собой “не более чем отдельный случай исторических формаций, которые возникают из классовой борьбы” [15:150]. Но поскольку капиталистическая эксплуатация характерна для отношений производства возможна только при наличии определенных юридических и идеологических форм, классовая борьба не может ограничиваться сферой производства. Более того, мультитемпоральная структура капитала означает, что классовое противоречие развивается на всех его уровнях - производства, обмена, обращения капитала, взятого в целом, поэтому, потенциально “классовая ситуация” выходит за пределы сугубо производственных отношений. [16]

Подобную интуицию можно обнаружить в работах Даниэля Бенсаида, который связывает различные детерминации класса с мультитемпоральной внутренней организацией капитала. Бенсаид показывает, что Маркс не дает определения рабочему классу в “Капитале”, но прослеживает различные детерминации рабочего класса, которые не ограничиваются первым томом [17:116]. Опираясь на исследование Ставраоса Томбасоса о категории времени в “Капитале”, для которого “капитал и есть концептуальная организация времени” [18], Бенсаид связывает эти детерминации с тремя концепциями времени (линейное время производства, циклическое время обращения и смешанное время воспроизводства целого), соответствующими трем томам “Капитала”. Последствия оборота и воспроизводства капитала в целом уже присутствуют в стоимости и прибавочной стоимости, которые сами по себе подразумевают классовую борьбу, которая определяет общественно необходимое время труда. Значит, теория классов не может быть сведена к ряду определений и классификаций. Она отсылает к системе отношений, структурированных классовой борьбой, сложность которой, поясняет Бенсаид, полностью раскрывается только в политических работах Маркса, таких как “Восемнадцатое брюмера” или “Классовая война во Франции” [17:117]. Следовательно, тезис о примате классовой борьбы подразумевает, что вместо поиска исчерпывающего определения класса, которое могло бы служить мерилем для сортировки по классовым ячейкам, необходимо обнаруживать линии классового конфликта, которые пересекают все уровни производства и воспроизводства.

## 4. Биополитический контроль и личная свобода

Широкий интерес к анализу прошлого не было новым явлением в конце 20-го века. Но вторая часть прошлого столетия изобиловала попытками осознать причины совершившихся событий и их возможные последствия: две мировые войны, концлагеря, применение атомной бомбы, долгое ожидание всемирной катастрофы во время «Холодной войны», насилие или призраки насилия, аффекты и идеологии. Печальное разнообразие несчастий, которым можно было стать свидетелем в пределах одной маленькой человеческой жизни, стало мощным катализатором рефлексии.

В 1995 году вышла первая книга из серии HomoSacer Джорджо Агамбена. В этой серии автор, как и многие до него, пытается дать свою перспективу на события прошлого. Он использовал в своей работе в основном классиков античности, концепты из римского права, а также его соседей родом из двадцатого века – Арндт, Фуко, Бенямин, Шмитт, Хайдеггер. Агамбен спорит с предшественниками, утверждая, что правильный вопрос об ужасах концентрационных лагерей не «как стало возможным что-то столь чудовищное?». Полезнее тщательно исследовать «с помощью каких процедур и политических средств» люди могли быть лишены собственных прав [19: 217].

В результате его поисков читателя знакомят с концептом «голой жизни». Так была названа жизнь в ее биологическом смысле. Ее исключают из политики, «и это исключение является одновременным включением» [19:14]. Описанный способ существования оказывается напрямую связан с суверенной властью, которая утверждает себя через операцию включающего исключения. [19:139]. Таким образом, учрежденная суверенная власть отдает приказы и имеет право на осуществление насилия, а голая жизнь в лице заключенного концлагеря или руандского ребенка может лишь пассивно реагировать, смотря молча своими умоляющими глазами [19:170]. Но нельзя не задаться вопросом: действительно ли это все, что можно сделать?

Большинство людей мира находятся в положении, когда физическая или экономическая неполноценность запирает внутри себя, подчас в страшных условиях. Статичность состояния голой жизни как «естественного факта» ужасает. Ведь если мы обречены на нее, то «прыжок» из ойкоса в чистое приятное политическое пространство по Арндт – привилегия. Возможность политической воли и защита себя – привилегия. Свеженькие тоги раздадут не всем. Агамбен не дает нам выхода и остается поиск альтернатив. Может ли осуществляться движение власти в пространстве иным образом, и как оно будет соотноситься с описанной голой жизнью?

Андреас Каливас в своей статье 2005 года приводит две возможности понимать суверенитет, и в ней автор помогает лучше рассмотреть природу верховной власти, не только как «право на приказ», но и как возможность создавать, основывать [20: 225]. Статья дает увидеть множественные человеческие тела в двух возможных качествах: как исполнители, получающие указание из центра, и как сам источник власти. Эти две «модели» бытия для тел мы хотим соотнести с «голой жизнью» Агамбена и «уязвимыми телами» ДжудитБатлер.

Мы попытаемся наметить очертания, в рамках которых власть движется от суверена к телам и как тела исключенных могут сопротивляться, организовывать альтернативное направление движения власти. «Охота» за линиями траекторий власти и их воплощения в пространстве важны, чтобы понять есть ли выход у голой жизни из пространства исключения. Обречена ли телесность в политике приводить к катастрофам, вроде жизни в концентрационном лагере?

Зое и *bios* – два способа жизни. Один способ жизни «правильный», а второй, соответственно, нет. Д. Агамбен, по большей части, выводит эти понятия из трудов Аристотеля (или, по крайней мере, из них он приводит примеры) [21: 97]. В наши дни теоретическая рамка Агамбена стала столь популярной, что встречаются исследователи, которые называют подобное различие «традиционным для европейской философии» [22]. Красноречивое доказательство убедительности аргументов автора.

*Bios* – «правильный способ или форма жизни» – это политическое существование [19:7]. «Неправильная», «голая» жизнь (*zoe*) проявляется там, где «биологический факт становится политическим фактом» и «естественный факт предстает как политическая задача» [19:188]. То есть Агамбен, вслед за Арентс, предполагает разрыв между природным миром физических потребностей человека и его политической активностью. «Голая жизнь» – нечто, включенное в сферу политики из «ойкоса». Оно не принадлежит порядку действия, движения. *Zoe* статична, но не в смысле, что с ней ничего не происходит, нет изменений. Просто источником перемен она быть не способна.

Такую жизнь «можно уничтожить, не совершая убийства» [19: 202]. Мы понимаем, что и в жизни, и в смерти голая жизнь будет лишена своего события. Вся способность к действию из *zoe* была как будто «высосана» политическим *bios*. Будь это «умоляющие глаза ребенка» [19: 170] или страдания «мусульманина» [19: 235], они наблюдаются и используются теми, кто ведет иной образ жизни. Суверен распоряжается этими телами для конституирования своей власти. Говоря о «биологическом» в политике, автор подразумевает «телесное». Агамбен суммирует это характеристикой «естественный факт» [19: 189].

Тела в голой жизни пассивны. В текстах она все время «заключена» [19: 38, 231], «захвачена» [19: 89, 108, 201]. Часто звучит формула «ее можно убить, но нельзя принести в жертву» [19: 95, 105]. Это означает, что и в смерти голая жизнь лишается возможности вырваться из физического измерения в политическое или сакральное. Когда же ей выпадает активная роль: «высвобождается и становится одновременно субъектом и объектом политического порядка» [19: 16], то сразу следом она опрокидывается обратно в беспомощность: «в ходе дисциплинарного процесса ... государственная власть делает человека как живое существо своим специфическим объектом» [19: 17]. Телесное в «голой жизни» не может стать источником политического действия.

Указанное выше позволяет нам рассматривать Джорджо Агамбена как исследователя, описывающего определенную модель власти над телами, которая подразумевает движение лишь в одном направлении. Приказ спускается от суверена вниз, к множественным подчиненным. Такая власть называется учрежденной, государственной.

И все же это не значит, что он совсем не пишет об учредительной власти. В его описании она предстает некоторым парадоксом: «хотя учредительная власть ... обладает более высоким статусом, ... тем не менее, сама не содержит какого-либо основания» [19: 56]. Д. Агамбен является философом, который, судя по всему, сильно зависим от Х. Арентс как в вопросе интерпретации античного наследия, так и в отношении к учредительной власти. Он сам много ссылается на нее, также можно указать на схожесть приведенного выше замечания отрывку из книги «О революции», где она пишет о воле множества как о конструкции, которая построена на зыбучих песках [23: 163]. Влияние Арентс объясняет, по какой причине *bios* имеет такое преимущество над *zoe* и почему та лишена возможности сопротивляться. Хотя нельзя объяснить все именно таким влиянием, важно обратить

внимание на то, как итальянский автор решает вопрос об отделении учредительной и учрежденной властей.

В самой первой книге серии HomoSacer 1995 года Агамбен указывает, что его не устраивает анализ Негри на этот счет и ему необходимо показать отношения между учредительной и учрежденной властью как между категориями возможного и действительного [20: 61]. Для нас не существенно как именно разрубается Агамбеном этот «узел», лишь само приобщение учредительной власти к тому, что только «может случиться». Потенциальность противопоставляется пространству действия. В «Чрезвычайное положение» он выражает их отношение уже в упрощенном противопоставлении «власти» и «ее противников» [19: 83], а в последней книге серии опять возвращается к описанию ее как «разучреждающей потенциальности» [24: 266].

Взгляд на телесную жизнь как зое, голую жизнь, используемую сувереном в своих целях, возможен только в случае, когда политическое действие запирается в изолированном мире публичного политического. Джорджо Агамбен, заимствовав образ «политического» у Ханны Арендт, довел его до логического завершения. Беззащитное тело homosacer является лишь естественным фактом существования, статичным в своей беспомощности, только потенцией, как и в общем природа учредительной власти признается зыбкой фигурой, которая заперта в пространстве «возможного» и так отделена от действительности.

## 5. Либеральная свобода и репрезентативная демократия

Понимание института выборов как ядра демократической политики проистекает из знаменитого «минимального» определения демократии, предложенного в 1942 году Йозефом Шумпетером. Сводя демократию к «политическому устройству для принятия политических решений, в котором индивиды приобретают власть принимать решения путем конкурентной борьбы за голоса избирателей», Шумпетер подчеркивал, что дает однозначный процедурный критерий для различения демократий и недемократий [25: 667]. Чтобы понять, почему последовательное воплощение шумпетерианского принципа даёт очевидно недемократический результат, следует разъяснить истоки этого взгляда на демократию.

Мы покажем, что за концепцией минимальной демократии стоит интеллектуальная традиция плебисцитаризма, изначально пронизанная глубоким скептицизмом в отношении демократического правления и ушедшая в тень (но не потерявшая влияния) в середине XX века.

В 1895 году Макс Вебер во время инаугурационной речи при получении профессуры во Фрайбурге выразил сожаление, что цезаризм Бисмарка лишил немецкую элиту политической воли, обнажил в ней «мелкие страсти политических эпигонов». «Могущественное солнце» Бисмарка «выжгло медленно растущую способность бюргерства к политическим суждениям», так что теперь часть буржуазии сложа руки ожидает нового Цезаря [26: 34]. Здесь Вебер обращает внимание на губительные для политики последствия цезаризма; однако пройдет двадцать с небольшим лет, и он посмотрит на дело совсем иначе.

США долгое время считались защищенными от цезаризма благодаря своей федеративной системе<sup>2</sup>, и обителью цезаризма выглядела централизованная Франция. Однако исследование партийной системы Америки, проведенное Моисеем Острогорским, по-новому поставило вопрос о функциях выборов в демократической системе. Острогорский продемонстрировал, как организация американской и британской партийной политики приводит к концентрации власти в руках лидеров партий, а неформально – в руках «боссов», которые обеспечивают кандидатам голоса в ходе партийных кокусов и выборов. Это привело Острогорского к достаточно резкому заключению о сущности демократии: «Если говорят, что народ не способен к самоуправлению и что, следовательно, поэтому всеобщее избирательное право и парламентаризм являются абсурдом, то я готов согласиться с первым пунктом, но нахожу, что вывод, который из него делается, совершенно ошибочен: политическая функция масс в демократии не заключается в том, чтобы ею управлять; они, вероятно, никогда не будут на это способны. Если даже облечь их всеми правами народной инициативы, непосредственного законодательства и непосредственного управления, фактически управлять будет всегда небольшое меньшинство, при демократии так же, как и при самодержавии».[27: 551]

Острогорский усилил свой анализ партийной системы понятием «машины». Под электоральной машиной понимается превращение партийной организации в иерархическую систему из нескольких уровней, управляемую политическими

---

<sup>2</sup>Джеймс Брайс писал, что «цезаризм – последняя опасность, которая угрожает Америке. Нет ни одной нации с более прочным гражданским порядком. Нет нации, более чуждой воинственному духу. Ни одна политическая система не могла бы оказать большего сопротивления попытке создать регулярную армию или централизовать управление» [28: 1244].

боссами и работающую на достижение электоральных целей<sup>3</sup>. Из перспективы машины электоральная мобилизация выглядит как логистическая операция – каждый элемент аппарата несёт свою ответственность за собственную часть избирателей, и их привлекают с помощью «коррупции и оболъщения» [27: 433]. Этот взгляд с административной точки зрения развенчивает иллюзии о демократии как самоуправлении посредством всеобщего избирательного права. Острогорский защищает демократию с иных позиций – он видит роль масс в «запугивании» правителей, а в качестве основного демократического института вместо партий предлагает профсоюзы и избирательные ассоциации. Однако в начале XX века его диагноз звучит однозначно: всеобщее избирательное право в американской (а также британской) политической системе работает не на народовластие, а на концентрацию власти в руках лидера. Этот анализ стал основой рассуждений о демократии для целого ряда политических мыслителей начала века, в том числе для Макса Вебера и Роберта Михельса.

Вебер относился к демократии куда более скептически: «волю народа» он полагал фикцией, а основанную на этой фикции демократию – утопией [29: 325]. Однако после Первой мировой войны, когда кайзер отрёкся от престола и стало ясно, что массовое избирательное право становится ключевым фактором в немецкой политике, Вебер вернулся к идее цезаризма. Парламентская демократия, которая начала формироваться в Германии, вызывала у Вебера серьёзные опасения своей безответственностью – она представлялась ему «господством «клики», то есть реализацией узкопартийных интересов через подконтрольные партиям части бюрократической системы. Эти два элемента – корпоративное устройство партий и наличие высокопрофессионального, но принципиально технократического чиновничества, оставляли в послевоенной немецкой политической системе гигантскую лакуну: кто будет определять направление движения проигравшей войну страны? Поэтому Вебер сформулировал дилемму радикальным образом: «выбирать можно только между вождистской демократией с «машиной» и демократией, лишённой вождей, то есть господством «профессиональных политиков» без призвания, без внутренних, харизматических качеств, которые и делают человека вождем» [30:688].

Именно этот выбор Вебер делал в качестве активного политика, коим он стал в 1918-1919 годах. Вебер имел шанс возглавить конституционную комиссию, готовившую проект Веймарской Конституции. Однако в итоге принял участие в её работе по приглашению ХугоПройса, и тем самым имел прямую возможность повлиять на дизайн новой конституции<sup>4</sup>. Новая конституция должна была трезво подойти к объективным последствиям введения массовой демократии (женщины также получили право голоса). Поэтому рассуждения Острогорского, доказывавшие

---

<sup>3</sup> В США изобретение политических машин обычно связывается с именем Мартина ванБюрена, который создал сначала на уровне штата Нью-Йорк, а затем и на федеральном уровне первую реальную партию с аппаратом, нацеленным на мобилизацию голосов избирателей. Это позволило Эндрю Джексону выиграть выборы 1828 года, на которых резко возросла роль голосования граждан (прежде члены коллегии выборщиков определялись парламентами штатов). Ещё через восемь лет эти технологии привели к президентству и самого ванБюрена.

<sup>4</sup>Официально работа над новой конституцией началась в ноябре 1918 года, когда задача подготовки первого варианта была возложена на статс-секретаря имперского ведомства внутренних дел. Временный глава исполнительной власти Фридрих Эберт рассматривал Вебера в качестве кандидата на эту должность, однако отдал предпочтение либеральному юристу Пройсу, который уже с 1917 года предлагал конкретные идеи по изменению конституции. До того, как предложить проект профильному комитету будущего Национального собрания (избрано в январе 1919 года), Пройс в декабре проводил совещания неофициальной конституционной комиссии в ведомстве внутренних дел. Вебер участвовал в её работе наряду с официальными лицами.

подчинённость массовой политики цезаристским вождям, стали для Вебера решением. Совместить массовое избирательное право и ответственное правление, в котором нуждалась страна, можно было с помощью реалистической модели демократии. «Термин «демократизация» может вводить в заблуждение. Сам демос как бесформенная масса никогда не «правит» большими ассоциациями, это им управляют. Единственное изменение состоит в том, как отбираются исполнительные вожди, а также какова мера влияния, которое демос, или даже социальные круги из его числа, способны оказывать на содержание и направление административных действий за счёт «общественного мнения». «Демократизация» в этом смысле необязательно означает более широкое участие подданных в правлении» [31:568].

Демонстративно антидемократическая позиция Вебера, с одной стороны, и неизбежность всеобщего избирательного права, с другой, приводят его к апологии цезаризма как шанса на институционализированное выдвижение сильного и ответственного правителя средствами общенародного голосования. Этот вождь, «диктатор с поля предвыборной борьбы» [30:679]<sup>5</sup> будет обладать легитимностью, которая сразу возвысит его и над парламентом, и над бюрократией, неспособными по-настоящему указать стране направление. Для обеспечения поста диктатора Вебер лоббирует введение в конституцию поста Президента с расширенными диктаторскими полномочиями в случае объявления чрезвычайного положения, имея в виду, что основные функции Президента будут связаны именно с вмешательством в случаях кризисов через право вето или через назначение правительства [26: 402]<sup>6</sup>. Президент заведомо мыслится как чрезвычайный (если не по форме, то по смыслу) магистрат.

Синтетический режим, который предлагает Вебер – плебисцитарная демократия. Она представляет собой комбинацию опирающегося на общенародную поддержку вождя, сформированного партийными машинами парламента и ценностно-нейтральной бюрократии. В терминах Вебера такой режим обладает двойной легитимностью – в дополнение к легально-рациональной легитимности, инвестированной в бюрократический аппарат и парламента, возникает элемент харизматической легитимности. Критикуя либеральный взгляд на представительное правление, Вебер делает акцент на необходимости в децизионистском лидере, который должен принимать решения: без них политика невозможна, и в то же время они не могут быть обоснованы формально-рационально. Легитимность плебисцитарного лидера он трактует как «неавторитарную» версию харизматической легитимности. Если в авторитарном случае харизма приводит к «подтверждаемому признанию» правителя подданными, то в демократическом случае признание (через электоральные процедуры) является не следствием легитимности, а её основанием [31:156]. Плебисцитарное господство, таким образом, отходит от мистической опоры на харизму и использует более рациональный вариант: победитель плебисцита рассматривается как легитимный харизматический лидер именно вследствие своей победы, то есть благодаря народу.

---

<sup>5</sup> В этом отличие диктатора нового типа от военных диктаторов, которые традиционно приходили с поля брани.

<sup>6</sup> Спорной является роль Вебера в принятии 48 статьи Конституции, превратившей Веймарскую республику в череду чрезвычайных положений и впоследствии открывшей Гитлеру законную дорогу к власти. В то время как Вебер, по-видимому, не проявлял особого интереса именно к этой статье, весь суперпрезидентский каркас Конституции (включая полномочия избранного всенародным голосованием Президента, закреплённые в статье 41), из которого вытекала необходимость диктатуры, полностью обоснован именно им.



## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы предположили, что ключевая трансформация понятия «свободы» в политической и социальной мысли происходит на рубеже XIX-XX вв. – именно в этот момент сформировались либеральные доктрины, в которых коллективная свобода уступила место индивидуальной. Через многостороннее рассмотрение размышлений о свободе в либеральной мысли конца XIX– первой половины XXвв., мы обнаруживаем ясное подтверждение своей изначальной гипотезы: именно в этот период происходит масштабный пересмотр парадигмы свободы в области политики, в значительной степени предопределивший актуальный кризис либерально-демократических институтов.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. DeDijn Annelien. Freedom: An Unruly History. Harvard University Press, 2020
2. Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса / пер. с нем. Д.В. Кузницына. – СПб: Владимир Даль, 2006
3. Manenschijs G., Vriend J. "Jesus Is the Christ": The Political Theology of "Leviathan" // The Journal of Religious Ethics – 1997. - Vol. 25, no. 1. - Pp. 35-64
4. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / пер. с англ. А. Гутермана - М.: Мысль, 2001
5. Prozorov S. Like a thief in the night // Security Dialogue – 2017. - Vol. 48, no. 6. - Pp. 473-487.
6. Agamben G. Stasis: Civil Wars as a Political Paradigm. - Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
7. Milbank J. Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason. – Oxford: Blackwell, 2006.
8. Althusser L. Reading Capital. London, New York: Verso, 2015.
9. Альтюссер Л. За Маркса. М.: Праксис, 2006.
10. Morfino V. The Concept of Structural Causality in Althusser // Crisis and Critique, 2015. V.2, Iss.2.
11. Althusser L. Sur la Genèse. Decalages, 2012. V. 1, Iss. 2.
12. Aruzza C. From Women's Strike to a New Class Movement: The Third Feminist Wave // Viewpoint Magazine, 2018. <https://www.viewpointmag.com/2018/12/03/from-womens-strikes-to-a-new-class-movement-the-third-feminist-wave/>

13. Балибар Э. От классовой борьбы к борьбе бесклассовой // Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности. М.: Издательство “Логос”, 2004.
14. Althusser L. On Ideology. London: Verso, 2008.
15. Thompson E.P. Eighteenth-Century English Society: Class Struggle Without Class? // Social History, 1978. Iss.3, no. 2. P. 133–165.
16. Wood E. M. The Politics of Theory and the Concept of Class: E.P. Thompson and his Critics // Studies in Political Economy, 1982. Iss.9, no. 1. P. 45–75.
17. Bensaid D. Marx l'intempestif. Grandeur et misère d'une aventure critique. Paris: Fayard, 1995.
18. Tombazos S. Time in Marx. The Categories of Time in Marx's Capital. Leiden, Boston: Brill, 2015.
19. Агамбен Дж. Homo Sacer Суверенная власть и голая жизнь. Европа, 2011.
20. Kalyvas A. Popular Sovereignty, Democracy, and the Constituent Power. Constellations Volume 12, No 2, 2005. PP. 223-244.
21. Finlayson J. G. "Bare Life" and Politics in Agamben's Reading of Aristotle The Review of Politics, Vol. 72, No. 1, pp. 97-126
22. Сивков Д.Ю. Биополитика, мессианизм и экономия спасения в философии Джорджо Агамбена Электронный ресурс URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/biopolitika-messianizm-i-ekonomiya-spaseniya-v-filosofii-dzhordzho-agambena/viewer> (дата обращения: 26.01.2020)
23. Arendt H. «On Revolution». Penguin Group, 1990.
24. Agamben G. The use of bodies Homo Sacer IV, 2. Stanford University Press, 2016.
25. Шумпетер Й. Теория экономического развития. Капитализм, социализм и демократия. М.: Эксмо, 2008.
26. Вебер М. Политические работы. М.: Праксис, 2003.
27. Острогорский М. Демократия и политические партии. М.: РОССПЭН, 1997.
28. Bryce J. The American Commonwealth. Vol. 2. Indianapolis: Liberty Fund, 1995.
29. Stanton T. (2016) Popular Sovereignty in an Age of Mass Democracy: Politics, Parliament and Parties in Weber, Kelsen, Schmitt and Beyond // Bourke R., Skinner Q. (eds.) Popular Sovereignty in Historical Perspective. Cambridge: Cambridge University Press. P. 320-358.
30. Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.

31. Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1976.