

АНАСТАСИЯ ЭНГОВАТОВА

# Демократическое измерение власти в контексте «возрождения» философии А. де Токвиля (Р. Арон и Л. Дюмон)

Токвиль изучал Америку с мыслью о Франции

*К. Струт*

**В**ласть как социальный, политический и психологический феномен была предметом изучения с древнейших времен, с тех самых пор, как начало формироваться государство и общество. Однако сравнительно недавно феномен власти стал и предметом философских дискуссий, в которых власть все чаще и чаще наделяется неким метафизическим и даже сакральным смыслом. Во французской философии, которая при анализе власти, как правило, придерживалась утилитаристской ее трактовки, тем не менее существовали попытки ее онтологизации. Обоснование онтологического статуса власти в конечном итоге призвано изменить картину социального бытия и видение других социальных феноменов, коль скоро власть пронизывает собой все существующее. Только в этом случае разработка онтологической проблематики применительно к власти будет оправдана с практической точки зрения, что является важным критерием современных философско-политических теорий. Например, социальная онтология «новых философов» во Франции основывалась на тезисе, согласно которому «власть лежит в основе всего и все есть власть». Какова значимость такого рода утверждений для современных междисциплинарных исследований, в которых ставится задача изучить особенности демократического состояния западного общества, и в чем их авторы видят фундаментальные характеристики власти? В поисках ответа на эти вопросы, мы обратились к работам Р. Арона и Л. Дюмона, являющимся в известной степени отражением социальных предпочтений

и интересов, одновременно составляющим важную часть историко-философского контекста, в котором продолжала развиваться философия власти.

После 1974 г. с появлением работ, разоблачающих ужасы сталинского ГУЛАГа, кризис марксизма стал очевидным. Общественный интерес к этим злободневным вопросам объяснялся не только обнаружением новых исторических фактов, но и тем, что назрела необходимость переосмысления в иных категориях сущности и возможностей совместного, коллективного бытия и власти как одного из его условий. Большой популярностью во Франции в это время пользовались работы Х. Арендт, которая противопоставила свои идеи «репрезентативной» политике, отталкивающейся от коллективных интересов. Также были подвергнуты критике основополагающие идеи этой политики, где множество не сводилось к гражданской субъективности (К. Лефорт). Вопросы о правах человека и гражданина, о правовом обществе, о демократических процедурах дали новую жизнь либеральной традиции. Около двухсот лет прошло со времен Великой французской революции 1789 г. и провозглашения лозунгов «Свобода», «Равенство», «Братство». XX век настойчиво опровергал их: «свобода» обернулась тоталитарными режимами, «равенство» — индивидуальным или общественным деспотизмом, а «братство» — всевозможными проявлениями национализма (расизм и шовинизм). Под угрозой растворения в усредненном Масс или в воле тирана оказалась человеческая личность.

Кроме того, конструирование общества по демократической «модели» заведомо не предполагает достижения его стабильности, ибо весьма проблематичным является компромисс новых тенденций (борьбы за свободу и права граждан, обеспечения гарантий этих прав «законом») и некоего консерватизма в сохранении традиций. Еще Н. Бердяев отмечал: «Напрасно вы, люди революции, думаете, что вы — новые души, что в вас рождается новый человек. Вы — старые души, в вас кончается старый человек со старыми своими грехами и немощами. Все ваши отрицательные чувства — злоба, зависть, месть — приковывают вас к старой жизни и делают вас рабами прошлого»<sup>1</sup>. В этой связи во Франции в 1970—1980-е гг. новое рождение переживали работы французского философа XIX века Алексиса де Токвиля, который, занимаясь исследованием особенностей становления демократии в Америке, утверждал, что она не нуждается в революционных преобразованиях. Современный французский философ Ф. Фюре в работе «Осмысление французской революции» (1978) высказывал противоположную ему позицию, утверждая, что Великая французская революция 1789 г. была переломным моментом в истории Франции и в становлении демократического государства.

<sup>1</sup> Бердяев Н. Философия неравенства. М.: Има-пресс, 1990. С. 27.

В 1970-х гг. во Франции возобновился интерес к либеральным концепциям, более того, либеральная идеология, которую когда-то правые упрекали в «утопизме», а левые — в «мистификаторстве», сегодня определяет умонастроения французской интеллигенции и является, в известном смысле, идеологией власти. Так называемые «бывшие левые» видят в либерализме разумную версию «модернизма». Они наследуют традицию Токвиля-Арона и объединены вокруг журнала «Комментарии» (П. Манен, А. Кригель, Ф. Буррико, Ж. Бэшлер, А. Безансон) и Института Р. Арона, президентом которого является Ф. Фюре.

Исследование теоретических источников современной философско-политической мысли может объяснить многое в формировании нового корпуса идей: «Связь Токвиля и истории, — пишет Фюре, — происходит не из простого интереса к прошлому, но из связи этого прошлого с настоящим. Токвиль не принадлежит к тому числу историков, которые исследуют перемещения во времени, поэзию прошлого или отвлечение знанием; его отличает другой тип исторического любопытства, в котором размышление о современности служит с самых первых шагов исследованию связующих нитей»<sup>2</sup>. Однако сам Алексис де Токвиль (1805–1859), являющийся, как пишут многие французские авторы, «отцом-основателем» современного либерализма, был незаслуженно забыт<sup>3</sup>, и только после Второй мировой войны, особенно начиная с 1970-х гг., его начали изучать в университетах и делать многочисленные ссылки на его произведения. Резюмируя в одной фразе причины исключения работ Токвиля из общих курсов по философии во французских вузах можно сказать, что его теория была недостаточно спекулятивной, чтобы быть философской, недостаточно эмпирической, чтобы быть социологической, недостаточно социальной, чтобы интересовать «левых», и недостаточно «французской» (национальной), чтобы «правые» обратили на нее должное внимание. «О Демократии в Америке» — наиболее известная работа А. де Токвиля, в которой осуществлен анализ «американского опыта». Последний может быть представлен в двух измерениях: в пространственном (попытка понять суть этого феномена в демократической Америке) и во временном (проанализировать основания для его насильственной реализации во Франции). Токвиль не был ни французским, ни американским мыслителем, он, прежде всего, — историк и философ, посвятивший свои работы основам демократии.

Новая слава, которая окружает сегодня Токвиля, неотделима от глобального изменения всего интеллектуального поля во Франции, когда

<sup>2</sup> Furet F. *Penser la Révolution française*. Paris: Gallimard, coll. «Folio/histoire», 1999. P. 221.

<sup>3</sup> Первое критическое издание вышло в Париже, в издательстве «Vrin» в 1994.

демократические ценности и идеалы стали горизонтом современной политической мысли, новую силу обретают различные формы морализма, прославление рыночных ценностей, «прав человека» и «правового государства». Как отмечает представитель философии 1980-х П. Манен, влияние токвилеанских идей во Франции сегодня настолько велико, что даже события 1968 г. можно трактовать в терминах Токвиля: «События 1968 года были взрывом радости, демократической радости, возбуждением чувства единства с другими людьми и ощущения похожести друг на друга — именно в этом чувстве Токвиль видел активное ядро всех трансформаций в результате демократизации общества»<sup>4</sup>. По его мнению, 1968 г. стал началом утверждения демократического унаимизма, точнее, коммуникативного унаимизма. Однако после событий 11 сентября 2001 этот токвилеанский период, считает Манен, закончился, как и период тоталитаризма<sup>5</sup>.

Противопоставление демократии и тоталитаризма стало центральной темой в работах Р. Арона, с чьим именем связан начальный этап «возрождения» А. де Токвиля во Франции после Второй мировой войны. Условно его можно обозначить как «Токвиль в политической социологии». Арон перечел и попытался реабилитировать Токвиля в двойной полемической и интеллектуальной плоскости: с одной стороны, в оппозиции к французской социологической традиции, которая претендует, по Арону, на развитие гуманитарных наук по той же модели, что и наук о природе; с другой стороны, против марксистской интерпретации демократии. Прежде всего Арон разделил науки о природе и науки о духе, затем развил теорию «понимающей социологии» и идею М. Вебера об «идеальных типах». Закономерный вопрос, который вновь был поставлен перед ним, — это вопрос об объективности гуманитарных наук. Французская традиция (О. Конт, Э. Дюркгейм) мыслит эту объективность по той же схеме, что и в естественных науках. Существенный недостаток этого подхода состоит в попытке объяснить как каузальную связь различных явлений, однако это не гарантирует их понимания, ибо социальные факты «трактуются как вещи». Ту же идею отстаивает позитивизм (социологический, юридический, исторический). Преимущество германской социологической традиции (Ф. Шлейермахер, В. Дильтей, М. Вебер), согласно Арону, состоит в том, что она пошла по иному пути, ибо отдала предпочтение не объяснению посредством выявления каузальных связей, а пониманию. Человеческий мир (мир духовный) не сводим к каузальности, иначе невозможно объяснить «свободу». Более того, значение и суть феноменов (исторических, социальных, юридических) не могут и не должны быть растворены

<sup>4</sup> Manent P. Les problèmes actuels de la démocratie // Commentaire. V. 25. № 98. 24 juin 2002. P. 262.

<sup>5</sup> Ibid. P. 262.

в каузальности. Отсюда возникновение новой герменевтической альтернативы, истоки которой, по мнению Арона, следует искать в религиозной протестантской традиции. Такую же методику Арон нашел у французских мыслителей прошлого — Монтескье (у которого различные типы управления предстают как примеры «идеальных типов») и Токвиля (у которого демократия предстает как «идеальный тип»). В теории Токвиля Арон увидел реальную альтернативу марксизму: Маркс рассматривает рабочий класс как находящийся на службе у буржуазии; Токвиль же интерпретирует его возникновение как проявление индивидуализма и свободы индивидуума от коллективной зависимости.

Токвиль сначала изучал различные аспекты демократии как таковой, пытаясь, по возможности, абстрагироваться от наследства, доставшегося от аристократического режима и эпохи революций. Он не рассматривал демократию как государственный режим, но, прежде всего, как «равенство условий». Именно поэтому французский мыслитель избрал пример Америки, где равенство условий, по его мнению, предшествовало самой Революции и не создавало предмет долговременных революционных притязаний народных масс. Америка, по глубокому убеждению Токвиля, не есть «детство» для европейцев, а, напротив, их будущее, а потому имеет смысл воспринять и проанализировать ее опыт.

Интерес к идеям Токвиля сохраняется до сих пор в силу того, что им была предложена новая либеральная критика демократии<sup>6</sup>, которую он рассматривал не как форму государственного правления, но, скорее, как «состояние социума»<sup>7</sup>, в котором существует равенство условий, отсутствуют жесткие границы между сословиями, социальными статусами и общественными классами. Демократия в ее традиционном понимании есть по сути отрицание аристократии, исчезновение привилегий, устранение государственных различий и тенденция к экономическому равенству и к жизненному единообразию. Токвиль пишет: «Согласно его современной трактовке, понятие «демократии», посмею сказать, есть истинное понятие свободы. Каждый человек, наделенный от природы способностью к самоопределению, рождаясь, обладает неотъемлемым правом, равным правам других людей, на все, что принадлежит только ему, и на независимое определение своей судьбы»<sup>8</sup>. В этой связи Р. Арон выделил две возможные критики реальной демократии. Первая может быть названа «марксистской» и утверждает различие между принципами демократии и социальной реальностью, например, в партийных играх,

<sup>6</sup> Aron R. Introduction à la philosophie politique: Démocratie et révolution. Paris: Fallois, coll. «Référence», 1997. P. 56.

<sup>7</sup> Tocqueville A. de. De la démocratie en Amérique // Oeuvres complètes. I, 1. P. II.

<sup>8</sup> Aron R. Essai sur les libertés. Paris: Calmann-Lévy, 1975. P. 22.

электоральных соревнованиях, которые не касаются, в сущности, того, что называется классовой борьбой. Эта критика основывается на утверждении, что политическая демократия есть фикция и иллюзия. Второй вид критики, согласно Арону, носит, скорее, макиавеллевский характер и исходит из положения, что любая демократия есть олигархия, поскольку всякий политический режим осуществляется под руководством меньшинства. А потому, каким будет общество равенства, за которое так ратовал Токвиль, «либеральным или тираническим»<sup>9</sup>? Токвиль пишет: «Люди в демократическом государстве не связаны между собой кастовыми, классовыми, корпоративными или семейными отношениями; они склонны придавать значение лишь частным интересам, лежащим в основе узкого индивидуализма, при котором любая общественная ценность оказывается не значимой»<sup>10</sup>. Таким образом, демократическое государство, в основе которого лежит равенство условий, вовсе не обязательно предполагает материальное равенство. Общество в целом противостоит лишь отдельным индивидам, разъединенным перед охраняющей их могущественной властью, которая обретает тем временем деспотическую форму нового рода. В деспотическом государстве реализуются на более высокой стадии зависть, раболепство, скрытность, коррупция. Прививка свободы современному обществу может быть сделана лишь посредством если не их полного уничтожения, то, во всяком случае, уменьшения и умением руководить этими социальными процессами<sup>11</sup>. Важнейшие аспекты свободы — это, по Токвилю, «способность нации к самоопределению, гарантия прав, свобода мысли, слова и печати», иначе говоря, индивидуальные и интеллектуальные свободы, правовая защита от произвола и, наконец, участие граждан (непосредственное или через избранных представителей) в общественной жизни. Именно ансамбль такого рода свобод конституирует понятие истинной свободы, способной превратить современные общества в общества равенства, для которых основополагающая задача состоит в достижении всеобщего блага<sup>12</sup>.

Р. Арон отрицал свою приверженность токвилеанской традиции: «Я ничем не обязан ни Монтескье, ни Токвилю, работы которых я серьезно изучал лишь в течение последних десяти лет»<sup>13</sup>. Мы не найдем ни одной ссылки на Токвиля и в «Опиуме для интеллектуалов», хотя в этой книге есть глава «Старый порядок и Революция», название которой соответствует токвилеанской приоритетной тематике, а ход мыс-

<sup>9</sup> Aron R. Introduction à la philosophie politique: Démocratie et révolution. P. 35.

<sup>10</sup> Tocqueville A. de. L'Ancien régime et la Révolution. Paris: 1975 et 1988. P. 93.

<sup>11</sup> Spitz J.-F. La liberté politique: essai de généalogie conceptuelle. Paris: PUF, coll. «Léviathan», 1995. P. 477.

<sup>12</sup> Aron R. Essai sur les libertés. Paris: Calmann-Lévy, 1975. P. 24.

<sup>13</sup> Aron R. Les étapes de la pensée sociologique. Paris: Gallimard, coll. «Tel», 1967. P. 21.

ли Арона напоминает стиль Токвиля. Читатель Конта и Маркса, Арон не исходит, подобно Токвилю, из констатации равенства условий, но из примата экономики, характеризующего современное индустриальное общество, и считает себя приверженцем марксистской традиции также в трактовке проблемы «будущего» капитализма и борьбы общественных классов. С другой стороны, вослед в том числе Токвилю, Арон утверждает, что факт демократизации современного общества говорит о примате экономических ценностей и усилении позиций среднего класса<sup>14</sup>. Для него равенство условий — уже осуществившийся факт. Идеальный тип современного общества характеризуется, согласно Арону, эффективностью труда и ростом экономики, то есть увеличением продуктивности, что в новом свете ставит проблему социального неравенства<sup>15</sup>. Анализ этого вопроса у Арона действительно радикально отличается от анализа Токвиля. Арон отмечает несоответствие между демократической тягой к всеобщему равенству и пережитками аристократической системы, проявляющимися в различных видах неравенства. Аристократию Арон рассматривал как безопасную форму государственности, поскольку она ограничена, нестабильна, процесс индустриализации не занимает в аристократических обществах центрального места.

Арон хорошо понимал, что общественные классы, одновременно враждебные и сплоченные, могут как поддерживать сами себя изнутри, так и испытывать внутренние противоречия, не говоря уже о борьбе между ними, и что тоталитаризм стал итогом именно этой борьбы. В конечном итоге индустриальное общество остается для Арона обществом неравенств, характеризующимся дифференциацией на основании социальной активности и иерархичностью по принципу различия способностей<sup>16</sup>. Он отмечает, что усиление неравенства обостряет притязания людей на равенство при том, что имеет место какофония различных дефиниций «равенства», отсутствие единого и легитимного критерия социальной справедливости<sup>17</sup>.

Есть и другое различие между Токвилем и Ароном. Оно состоит в интерпретации ими сущности современного деспотизма. Токвиль в «насильственном и идеопатическом» деспотизме видит итог якобинского опыта, когда демократия во Франции приняла революционную форму. Согласно его трактовке, опасность установления деспотического правления увеличивается в зависимости от устойчивости взаимной классовой ненависти. Сущность современного тоталитаризма, согласно Арону, также близка к сущности якобинской диктатуры, иде-

<sup>14</sup> Aron R. Dix-huit leçons sur la société industrielle. Paris, 1962. P. 40.

<sup>15</sup> Aron R. La lutte des classes. Paris, 1964. P. 230.

<sup>16</sup> Aron R. Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité. Paris: Calmann-Lévy, 1969. P. 31.

<sup>17</sup> Ibid. P. 316.

ологии и террору, но в то же время характеризуется совокупностью определенных институциональных феноменов и различием возможных идеологий.

Следующее несогласие Токвиля и Арона касается трактовки понятия свободы. Токвиль рассматривает свободу как способность к действию, как право гражданина участвовать в политической жизни общества. Для Арона, продолжающего в этом отношении токвильанскую линию, либеральный порядок также невозможен без сознания гражданского долга, без активности граждан, видящих в избирательном праве средство самовыражения, без их участия в общей воле. В то же время он не был удовлетворен этой комбинацией личных свобод и политических прав. Отсутствие формальных свобод, по его мнению, ведет к установлению рабства. Он разделял марксистскую критику формальных свобод, которые, по его мнению, не являются выражением самой свободы в ее истинном смысле<sup>18</sup>, и выступил против всех политических концепций, сводивших сферу личной автономии к чему-то иному, например, к общей воле. Демократию Арон трактовал как свободу восприятия и осознания каждым отдельным человеком своих индивидуальных прав и обязанностей. Одновременно, он видел в ней возможность ниспровержения «старой» власти и авторитетов, сформировавшихся на основе христианских ценностей и классической системы социальных неравенств. Он верил в воспитание и образование: «Карьера открытая талантам», — такова формула, которая представлялась ему выражением социальной справедливости. Образование высокого уровня должно быть дано бесплатно каждому желающему без учета расовых, классовых, религиозных и национальных различий. Университет, по глубокому убеждению Арона, — это центральный общественный институт в демократическом государстве, поэтому в конце 1960-х гг. он занял позицию против волны деконструкции, охватившей западные университеты. Университет — осязаемое присутствие разума, на котором должна основываться либеральная демократия. Если демократия не может выносить существование в ее недрах высших критериев знания, тогда сама демократия становится нестабильной. Свое отношение к так называемому «кризису университетов» Арон резюмировал следующим образом: «Я горячо люблю свободу мысли и симпатизирую тем политическим режимам, которые ей способствуют». Характерным признаком «заката» либерализма, по его мнению, было принятие большинством из тех, кто называл самих себя «либералами», разрушение классического университета.

Диалектика власти и свободы при либеральных режимах, согласно Арону, состоит в том, что власть рассматривается как «господство одного и подчинение другого», то есть объясняется через свободу, при-

<sup>18</sup> Aron R. Essai sur les libertés. P. 125.



сущую тому, кто управляет и проявляет свою силу. Одновременно, нет и не может быть точной формулы для определения свободы. Чтобы обосновать ее, необходимо учитывать «два традиционных критерия: ограничение власти и воли властителей, независимость в определенных областях деятельности от мнения большинства»<sup>19</sup>. Арон утверждал, что идеологический концепт свободы, основанный на принципе равенства, предполагает такую ее дефиницию, которая приемлема только при условии действительного диалога всех возможных дефиниций свободы<sup>20</sup>. Этот концепт дает возможность сделать ряд выводов, касающихся самой концепции свободы, а именно: фактически существует противоречие между свободой-способностью, равенством, необходимостью различения свобод, сопровождающимися фундаментальные права, и свободами, приобретенными в результате социальных трансформаций<sup>21</sup>.

Утверждая, что власть проявляется во взаимодействии господствующего и подчиняющегося субъектов, Арон видел в субъекте власти иницирующую сторону властных отношений, обладающую способностью к доминирующему воздействию на другого субъекта — подчиняющегося. Причем вопрос о субъектах власти столь же сложен и многогранен для него, как и вопрос об определении самой власти. Одно дело, когда власть реализуется, согласно формуле «Государство — это я», а другое дело, когда власть рассматривается как дифференцированный объект, вследствие, например, усложнения системы управления. В работах Арона, в частности, в «Этапах развития социологической мысли», представлена как раз плюралистическая концепция власти, то есть основывающаяся на принципе распределения власти среди множества субъектов, и как следствие тому, практически каждый человек в обществе обличен властью в той или иной степени. В этом мысль Арона созвучна идеям Фуко, ибо власть для них обоих реализуется через сетевую социальную организацию, где и отдельные индивиды и целые социальные группы могут выступать одновременно субъектом в одних властных отношениях и объектом в других.

Арон пытался найти способ или форму примирения между властью и свободой, выразив его суть в каком-то понятии, подобно «государству» у Гегеля, «пролетариату» у Маркса, «анархии» у Ницше, или «Dasein» у Хайдеггера, хотя в рамках даже его собственной концепции оба понятия — «власть» и «свобода» — кажутся обреченными на противостояние, да и в обыденном сознании, как правило, воспринимаются как антиподы. В сущности, Арону так и не удалось выработать такого концепта, нового способа или оригинальной формулы их при-

<sup>19</sup> Ibid. P. 211.

<sup>20</sup> Aron R. Désillusions du progrès. P. 322.

<sup>21</sup> Aron R. Essai sur les libertés. P. 222.

мирения, *concordia oppositorum*. Он лишь попытался дедуцировать власть из свободы, но при этом у него нет ни одного способа определить власть через свободу. В конечном итоге он только поставил вопрос о существовании власти, исходя из совокупности различных порядков — гражданского, политического и социального.

И все же именно принцип демократического синтеза «власти» и «свободы» лежит в основании современной полемики о назначении, функциях и пределах власти, а также о соотношении фундаментальных принципов власти и свободы, имеющих характер антиномии, полюсами которой выступают права и формальные свободы в классическом либерализме, с одной стороны, и реальные права и свободы социалистических режимов, с другой<sup>22</sup>. Демократический синтез, составляющий суть проекта западных политических режимов, позволит, по мнению Арона, сосуществовать и тем и другим.

Таким образом, свобода, которую Арон в «Опиуме для интеллектуалов» обозначил, как «сущность западной культуры, основу ее успешного развития, секрет широкого распространения ее влияния», есть основной концепт в его политической теории. В «Защитительной речи в пользу декадентской Европы» он говорил, что «ни одна из исторических европейских наций не придает столь важного значения свободе, в отличие от Соединенных Штатов, ни одна другая не ставит законы над человеком, судей над правителями, права человека над гражданскими законами»<sup>23</sup>. Либерализм Арона, делавшего из прин-

<sup>22</sup> В 1970–1980-х гг. во Франции широкое развитие получили дискуссии между либералами и социалистами. Принципиальное несогласие между этими двумя концепциями касается вопроса трактовки понятия «свобода» и погружения человека в «слепые силы» рынка. Этому «слепому» подчинению противопоставляется «господство» человека над условиями его существования, достигнутое либо через самоуправление объединенных рабочих, либо через рациональное государственное планирование.

<sup>23</sup> Привязанность Арона к понятию «свободы» стоила ему дорого. Защита свободы привела его к разрыву с Ж.-П. Сартром, убежденного в том, что Арон ни во что не ставил свободу, а его «социализм» был лишь «опиумом для интеллектуалов». Арон отдалился также и от генерала де Голля, потому что, по его мнению, французский солипсизм ослабил Атлантический Союз, который был единственной современной организацией, действительно борющейся за свободу. Не будучи свободным от критики моральной, интеллектуальной и культурной неустойчивости американцев, он все же не переставал защищать Америку и американцев от приписываемой им болезненной надменности, характерной, по его мнению, для гошизма во Франции. Именно в этой симпатии Арона к Америке и проявляется его приверженность токвилевской логике. Токвиля многие американцы до сих пор рассматривают как ясновидящего, строгого и в то же время доброжелательного пророка, работы которого во многом способствовали созданию мифа об «американском опыте». Оставаясь во всем патриотом Франции, Арон почерпнул в работах своего предшественника многочисленные сюжеты из истории, культуры, социальной жизни американцев, которые пытался развить и показать французам, уже наблюдавшим к тому времени в своей собственной стране сосуществование массовой культуры и гегемонии капитализма.

ципа свободы фундаментальное основание для политики, радикально отличается от «классического» либерализма, основанного на праве частной собственности как наиболее значимом из всех гражданских свобод. Перед лицом классического либерализма, ограничивавшего человека областью принадлежащей ему собственности и потому лишавшего его возможности тотальной коммуникации, либерализм Арона имеет своей первостепенной задачей приобщение к общим ценностям цивилизации.

Критическое осмысление власти Ароном фактически представляет собой попытку пересмотреть теологическую фигуру власти, мыслимую как Провидение (и покровительство от франц. «providence» — А.Э.). Это Провидение традиционно толкуется как основной атрибут высшей фигуры власти, происходящей из первого действенного принципа, который должен объяснить самые разнообразные явления (от «разума» Гегеля до «Бога» у Боссюэ); или власть Провидение трактуется как Судьба, то есть нечто, основанное на единой и универсальной ценности, в качестве которой выступает сам человек и через которую он может мыслить свое бытие-как-власть и усматривает в этой ценности основу собственной практики власти. Напротив, согласно Арому, демократическая власть и свобода не имеют своего подлинного основания ни в Провидении, ни в Судьбе, ни в каком-либо абстрактном или метафизическом принципе, ни также в техническом знании. И Токвиль и Арон пытались разработать такой концепт свободы, в котором она была бы закреплена как хорошо организованная, не «разнузданная», не «рассеченная» и одновременно имеющая основания вне социальных и политических норм. Они горячо верили в возможность осуществления в будущем именно такой формы свободы.

Работы историка и антрополога Л. Дюмона стали свидетельством нового этапа в возрождении идей А. де Токвиля во Франции, который пришелся на конец 1970-х — 1980-е гг. Столкнувшись в своих исследованиях с философскими проблемами, в частности, проблемой индивидуализации современных западных обществ — краеугольным камнем также англо-американской политической философии, — Дюмон сделал понятие «индивидуализм» концептуальным в своей сравнительной антропологии. В целом, индивидуализм он противопоставил «общему разуму», альтруизму, стремлению людей объединяться в партии и даже чрезмерным претензиям государства отождествлять общегосударственные задачи с индивидуальными целями граждан. Среди нескольких возможных интерпретаций этого термина для нас особую важность представляют два его аспекта. В первом случае индивидуализм есть другое название эгоизма. Во втором он суть предоставление каждому отдельному индивиду возможности проявлять свою частную волю при формировании общей воли. В работе «Nomo hierarchicus» слово «индивидуализм» было введено Дюмоном с помо-

щью цитаты из М. Вебера<sup>24</sup>. Однако, согласно Дюмону, именно Токвиль ввел социологическое определение индивидуализма, а не Вебер, когда предложил следующую его сравнительную дефиницию: «Индивидуализм — это новое понятие. Наши отцы знали только, что такое эгоизм. Эгоизм — это страстная и преувеличенная любовь только к самому себе. Индивидуализм — это осознаваемое миролюбивое ощущение, свойственное каждому индивидууму, с помощью которого он способен отделять себя от массы себе подобных и от своей семьи, и от друзей [...] Индивидуализм происходит из демократии, и потому существует угроза его развития по мере утверждения ее основополагающего принципа — равенства условий»<sup>25</sup>. Таким образом, Токвиль подчеркнул контраст между эгоизмом и индивидуализмом, как новым социальным феноменом, неотъемлемым признаком демократического государства. Гражданин демократического общества, как утверждает Дюмон, по определению, является индивидуалистом прежде всего с моральной точки зрения, то есть эгоистом. Если эгоизм — это качество характера конкретного индивида, то индивидуализм — социальная категория, то есть индивидуалистичными могут быть, согласно Дюмону и Токвилю, только целые общества, а не отдельные индивидуумы. Демократия по Токвилю и индивидуализм по Дюмону, — социальные явления, для раскрытия сущности которых требуется не один десяток лет. Неправоммерно рассматривать их лишь как эфемерные тенденции «общественного разума», что свойственно, по мнению Дюмона, многим современным авторам.

В «Эссе об индивидуализме» (1983) Дюмон противопоставил холистскую идеологию традиционных обществ современной индивидуалистической культуре. Социология носит холистский характер, если она отказывается сводить социальные связи к ассоциации договорного порядка между независимыми индивидуумами, а, напротив, исходит из всего общества, чтобы понять частные социальные феномены. Возможен ли компромисс между индивидуализмом и холизмом? Прежде всего, необходимо, по мнению Дюмона, дать определение понятию «индивид». Оно имеет два принципиально важных значения:

Индивид как мыслящий, говорящий и желающий субъект. В этом качестве он предстает как частный образец человеческого рода;

Индивид как ценность, моральное существо, автономное и независимое.

Между индивидуализмом и холизмом как «двумя отличающимися друг от друга совокупностями идей и общественных ценностей» также существует различие в трактовке этого понятия. Индивидуализм предполагает, что независимый индивид — это высшая ценность, и что все общества должны основываться на принципе равенства. А холизм,

<sup>24</sup> Dumont L. Homo hierarchicus. Paris: Gallimard, 2 éd., coll. «Tel», 1979. P. 22.

<sup>25</sup> Tocqueville A. de. De la démocratie en Amérique. II. P. 105–106.

напротив, базируется на приоритете общественного перед частным (валоризация социума и субординация человеческого индивида), при этом всякое общество имеет иерархичную структуру. Обе эти модели эксклюзивны. Если это так, то возможен ли переход между этими двумя антитетическими универсумами, между этими двумя несовместимыми идеологиями? Если прямой переход невозможен, то, возможно, существует некий посредник. В работе «Homo hierarchicus», где Дюмон рассмотрел социальную и ментальную структуру индийского общества, он ввел фигуру *renonçant* (*sannyasi*) как традиционную форму, которая и смогла служить такого рода «посредником» при переходе от традиционного холистского общества к современному — индивидуалистическому. Место *renonçant* вне мира, над миром, носит даже сверхмировой (*extramondain*) характер. С другой стороны, *renonçant* является и частью общества, не только потому, что в нем он материализуется, но в большей степени потому, что в обществе *renonçant* получает определенный социальный статус — внутримировой (*intramondain*): «Буддизм свидетельствует о результате отказа от места, которое общество ему предназначило. Располагающийся вне мира, но связанный с ним *renonçant* не властен над миром; если же он пытается этого достичь, его идеи становятся эфемерными. Напротив, между его “самодисциплиной” и мировой религией установлена позитивная диалектика. Суть феномена *renonçant* состоит в том, чтобы дать человеку возможность индивидуального выбора религии»<sup>26</sup>.

Таким образом, Дюмон выдвигает гипотезу, согласно которой холистское общество строится, исходя из принципа отказа (или отречения) от ценности конкретного индивида. Что касается современной индивидуалистической идеологии, то Дюмон связывает ее развитие с христианством, где фигура владыки, по его мнению, является аналогом индийского *renonçant*, точнее, с протестантизмом, кроме того, с эволюцией философии прав человека. Описание динамики прогрессирующей индивидуализации современности — дань токвильанской традиции. Описание этой длительной эволюции (*quasi-провиденциальной*, как сказал бы Токвиль) и ее этапов можно найти в начале Книги II, Главе I в работе «О Демократии в Америке», где Токвиль высказывал схожие с Дюмоном опасения по поводу индивидуализма, который рискует сделать каждого человека «чужим по отношению к другим». В то же время Дюмон идет дальше Токвиля и пытается радикализировать токвильанские критики, которые так или иначе остаются, по его убеждению, компонентами «имманентной» критики демократии. Собственную же критику он, напротив, назвал внешней по отношению к общественной иерархии. Он убежден, что сосуществование индивидуализма и холизма возможно лишь в том случае, если общество будет представлять собой иерархичную структуру,

<sup>26</sup> Dumont L. Homo hierarchicus. P. 349.

при этом трактует иерархию как определенный ценностный порядок. Необходимо различать упорядочивание чувственного мира (того, что имеет определенную ценность для нас) и исключение из ценности (то есть незначительность необработанных данных, для которых нет места в порядке вещей). Можно сказать иначе, что с точки зрения оценочной логики, невозможно включить разнообразные элементы в ценностный порядок без их иерархизации и невозможно также равноправие этих элементов без целостного исключения из ценностного порядка того, что является препятствием для их уравнивания. Отсюда парадокс: в действительности такая позиция имеет целью защитить нас от всевозможных тоталитарных тенденций. Речь не идет у Дюмона о необходимости социальной иерархии между индивидуумами, но об иерархии в нашей собственной мысли между различными составляющими наших представлений о вещах и явлениях. Однако при этом не ясным остается вопрос о том, как ввести иерархический порядок в форму нашей мысли, не сталкиваясь с противоречиями в реальности.

М. Гоше — представитель «поколения 80-х» — предложил рациональную критику гипотезы Л. Дюмона. Возможно, наступление индивидуалистической эпохи, говорит Гоше, было нужно для того, чтобы люди осознали автономность социума по отношению к их собственному сознанию и воле?<sup>27</sup> Ведь социальное, по его мнению, не является ни продуктом общей воли (как результат общественного договора), ни волей некоего верховного существа. Автономия социального целого проявляется как объективно существующее, которое не поддается усилиям людей подчинить его своей частной воле. В сущности, человек не является хозяином даже в собственном пространстве, а большинство его поступков стимулируются бессознательными импульсами. Можно найти ссылки на подобные рассуждения у Маркса, Фрейда, Ницше, в хайдеггеровской критике метафизики субъективности. Развивая мысль Альюссера о «processus sans sujet» (процесс без субъекта — А.Э.), можно сказать, что люди не являются отныне субъектами истории.

В целом, теория индивидуалистического общества Л. Дюмона дает основания для представления об отчужденном характере власти, ибо имеет место сознательное отчуждение власти со стороны индивида. Правда, такая трактовка власти не нова, в частности, об отчуждении власти можно говорить и применительно к социальной онтологии «новых философов» во Франции. Вместе с тем между трактовками отчуждения у Л. Дюмона и «новыми философами» существует существенное отличие. Оно состояло в том, что «новые философы» логически выводили это отчуждение из тезиса о тотальности и не подконтроль-

<sup>27</sup> Gauchet M. De l'avènement de l'individu à la découverte de la société // Annales. 1979. № 1979. P. 451–463.

ности вездесущей власти, а в «индивидуализме» Дюмона можно увидеть психологический источник этого отчуждения, связанный со страхом индивида оказаться неспособным к самореализации в коллективе и поэтому он избирает индивидуалистический характер социального поведения. Впрочем, нечто подобное было уже в трактовке отчуждения у Э. Фромма, если вспомнить образ, который он использовал для описания отчуждения как дилеммы «Я» — «Они» или как модели отношений между «волками и овцами». Смысл этой параллели в том, что «овцы» воспринимают власть «волков» как нечто злое, но необходимое, а, следовательно, с нею надо научиться сосуществовать<sup>28</sup>.

Продолжая мысль Дюмона, личные интересы индивида противопоставляются интересам власти, то есть индивид не хочет сотрудничать с властью, а, скорее, рассматривает ее как внешнюю, чуждую ему силу, не способную удовлетворить его частные интересы, как, впрочем, и решать насущные социальные проблемы. Отсюда разрыв отношений между субъектом и объектом власти становится прямым следствием отчуждения власти, которое в свою очередь (с этим, наверное, согласился бы Ф. Фюре) приводит к недовольству властью со стороны граждан, проявляющихся, в том числе в революционных бунтах и мятежах.

Сегодня зачастую отдается предпочтение прагматизму и реализму, культу факта, более того, в отдельных случаях имеет место нечто вроде фетишизации статистики. Большинство философствующих мыслителей «поколения 80-х» (в том числе Л. Дюмон) пытаются освободиться от строго позитивистского взгляда на науку и от технологического фатализма, поддерживаемого конформизмом. Они не просто наблюдают, но размышляют, возвращая философии ее первоначальное значение, в том числе о власти, не констатируя ее «злостность», «неизбежность», «тотальность», как нечто, против чего нет смысла бороться, а пытаясь обнаружить способы ее познания, подчинения, выявить закономерности в ее существовании, то есть выработать новые принципы свободы индивида в демократическом универсуме. С критикой такого подхода выступали, в частности, «новые философы». Власти можно противопоставить только саму власть, а их тезис о «злостности» и «неизбежности» власти при отсутствии реальных способов для выживания, сам по себе выглядит не более чем провокацией.

В социальных концепциях, где собственность является высшей, сакральной ценностью, индивид предстает как социальный «атом», который существует в отношении взаимного недоверия с другими. Несмотря на существование юридического договора между ними, общество, в котором он существует, навязывает в качестве нормы тотальную индивидуализацию. В конечном итоге индивидуализм становится тиранией для большинства. Современные мыслители отмежевываются от

<sup>28</sup> Фромм Э. Душа человека. М.: Республика, 1992. С. 16.

этой трактовки индивидуализма и придают ему несколько иной смысл: его основная идея состоит не в том, чтобы сконцентрировать каждого человека на самом себе, а в том, чтобы выявить нечто общее для всех. В этой идее можно обнаружить стремление ее авторов вернуться к коммунистической идеологии. Однако это не так, ибо речь не идет о коллективизме, основанном на коллективной собственности на средства производства, сопровождаемой в моральном плане антииндивидуалистическим конформизмом, но о способности мыслить и действовать сообща, то есть в согласованности индивидуальных способностей и интересов.

В этой связи тема власти по-прежнему оставалась в 1980-е гг. одной из наиболее актуальных во французской философии. Характерно, что власть стала пониматься предельно широко, как социальное явление и даже контекст, а не только лишь как объект собственности в руках правящего субъекта или сам субъект, наделенный властью. Тем самым фукианская формула «власть — это отношение» вполне соответствовала новым тенденциям в ее изучении.