

**Федеральное государственное бюджетное образовательное  
учреждение высшего образования  
«РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА  
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ  
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ»**

**Вахштайн В.С.**

**По ту сторону принципа единства суверенитета:  
тождество и репрезентация как ресурсы авторитарной  
власти**

**Москва 2018**

**Аннотация.** Единство и неделимость как основополагающий принцип суверенитета, провозглашенный Жаном Боденом, как показано в данной работе, может быть продуктивно проблематизирован. В основе этой проблематизации - конфликт двух «скальных» политических форм, выделенных Карлом Шмиттом – репрезентации и тождества/имманентности, взятый в качестве неустранимого условия возможности отправления государственной власти. Конфликт в данном случае понимается не как развилка, ситуация выбора в пользу одного или другого основания суверенитета. Речь идет о возможностях использования самой неустранимости этого конфликта для конструирования уникальных «плохих правлений», так называемых авторитарных режимов. Во введении проведено различие между онтологическим и символическим суверенитетом, симметричное различению тождества и репрезентации Шмитта. В первой части работы предварительно разобрана проблема превращения суверена в «фигуру умолчания» в европейской политической философии. Во второй проанализированы две стратегии «одержания» суверенитета: Канта и де Сада. В третьей предложен набросок реконцептуализации диктатуры, основанный на использовании диктатором ресурсов тождества как политической формы.

Beyond the principle of sovereign unity: identity and representation as the resources of authoritarian power

**Abstract.** Unity and indivisibility proclaimed by Jean Bodin is the fundamental principle of sovereignty. As it is shown in this text, this principle can be productively problematized. At the heart of this problematization is the conflict between the two "rock" political forms, singled out by Karl Schmitt - representation and identity/immanence, taken as an unavoidable condition for the possibility of the exercising of state power. Conflict, in this case, is understood not as divarication, not as the situation of choice in favour of one or another basis of sovereignty. It is about the possibilities of using the unavoidability of this very conflict itself for the construction of unique "bad governments", the so-called authoritarian regimes. In the introduction, we've drawn the distinction between ontological and symbolic sovereignty, symmetric with Schmitt's distinction between identity and representation. In the first chapter, the problem of transforming a sovereign into a "figure of silence" in European political philosophy is elaborated. In the second chapter, we analyze two strategies of "gaining" sovereignty: Kant's and de Sade's. In the third, we propose a sketch of a reconceptualization of the dictatorship, based on the dictator's ability to use resources of identity as a political form.

Вахштайн В.С. Директор ЦСИ ИОН Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

Данная работа подготовлена на основе материалов научно-исследовательской работы, выполненной в соответствии с Государственным заданием РАНХиГС при Президенте Российской Федерации на 2017 год

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	4
Концепции политической репрезентации в классической и современной политической философии.....	8
Генезис понятия «демократическое представительство» в современных и классических политико-философских концепциях .....	17
Философские и социологические теории политических режимов.....	27
Заключение.....	37
Список использованной литературы.....	38

## Введение

В 16 параграфе «Учения о конституции» Карл Шмитт отмечает, что с теоретическим осмыслением политической репрезентации творится сущая путаница: «в литературе XIX века неясность настолько велика, что часто лишь с большим трудом удается обнаружить государственно-правовой смысл слова “репрезентация”» [4]. Чтобы устранить путаницу, Шмитт создает первую в политической философии XX столетия стройную концептуализацию политической репрезентации. В ее основе – три идеи. Первая – понятие политической формы. Таких форм всего две: репрезентация и тождество, так или иначе любое современное государство в своем политическом дизайне использует обе. Вторая – онтологический статус репрезентации: «репрезентация является не нормативным процессом, методом и процедурой, а чем-то экзистенциальным» [4]. Третья – необходимость в связи с таким онтологическим статусом политической репрезентации строго отграничить ее от других (частноправовых, экономических) видов представительства: «поручение, замещение, управление делами, комиссия, доверительное управление» [4].

Спустя 90 лет после опубликования «Учения...» можно утверждать, что две из трех конститутивных для понимания политической репрезентации идеи Шмитта «сняты» в социальной теории. Первой пала идея об онтологической границе между политической и неполитической репрезентациями. Масштабная ревизия концепта репрезентации, предпринятая Ханной Питкин в 60-х годах прошлого столетия [5], уравнила «высокую» и «низкую» репрезентации в правах: онтологически формы неполитического представительства не отличаются от политических, а исторически, очевидно, предшествуют им. Некоторые современные исследователи, работающие с понятием репрезентации, полагают, что центральными для ее понимания являются как раз «когнитивное и эстетическое» измерения [6]. Работы теоретиков акторно-сетевой теории, посвященные репрезентации, довольно убедительно показывают, что репрезентация, взятая как операция, конструирует автономность группы [7], не только политического единства народа, а любой группы вообще, ее функция не меняется в зависимости от масштаба. Исследования классика нео-республиканизма Филипа Петтита, посвященные коллективной агентности, демонстрируют, что и в малых группах возможны такие сценарии репрезентации, реализация которых предполагает полное отделение «интегрированной коллективности» от конкретных интенций членов коллектива [8], то есть буквально инструментальное конструирование онтологии «целого».

Оспорен и экзистенциальный характер репрезентации. «Невозможно репрезентировать нечто мертвое, нечто неполноценное, бесполезное или нечто низкое», пишет Шмитт, обосновывая тезис о репрезентации как экзистенциале. Правовая логика теории «реальной личности» (real person), пришедшей на смену теории «агрегированной личности», предполагает, что искусственные сущности обладают гражданскими правами и свободами, свободой совести, например. Корпорации, как их определяют сегодня американские правоведы, это буквально «сгустки репрезентации» [9], которые «также [как и люди] населяют сообщество и являются неотъемлемой частью общества в целом». Корпорации не ходят в церковь и на митинги, но имеют право на свободу вероисповедания и свободу собраний, согласно 14 поправке к Конституции США, таков смысл нескольких решений Верховного суда страны, принятых в последние годы. Не живое, согласно логике этих решений, безусловно, может быть частью «политического целого».

Связка двух базовых политических форм – репрезентации и тождества – представляет собой ту часть учения Шмитта о представительстве, которая остается актуальной и по сей день. При этом тождество как парная с репрезентацией базовая политическая форма – это, пожалуй, одно из самых сложных понятий Шмитта для рассмотрения в данном контексте. К тому же за 90 лет идея связи тождества и репрезентации претерпела существенные метаморфозы. Общая линия эволюции этой идеи выглядела так: теоретики так или иначе стремились сначала эксплицировать, а затем устранить ряд двусмысленностей, имеющих у Шмитта.

Тождество Шмитт описывает как «политическую дееспособность... в своей непосредственной данности», то есть, огрубляя, способность политического тела нации обходиться без правительства и представительства, способность становиться сувереном, парламентом и правительством в минуты острой необходимости. Буквально речь идет о некоторой магии: политическое тело суверена (нации) может, в теории, превращаться и в диктатора-комиссара, отвечающего выходом за границы права на конкретные исторические вызовы, и в суверенного диктатора, заново прочерчивающего этим самые границы.

Государство (прежде всего, буржуазное, согласно дефиниции Шмитта) «сопротивляется тотальной власти тождества, как и тотальной власти репрезентации», однако, как было установлено выше, не может обойтись и без того, и без другого. Если репрезентация – форма *практического* осуществления власти, то «гомогенное тождество управляющих и управляемых» [10] – форма *возможности* ее осуществления. Тождество как форма наделяет демократическое государство беспрецедентной силой, которой не обладали «патриархальный монарх или опасливые олигархии» (Шмитт, в частности,

ссылается на высказывание французского премьер-министра Леона Гамбетта о демократии как «самом сильном правительстве»).

Но есть одна проблема. Следуя за аргументами Шмитта в 17 параграфе «Учения...», должно признать, что онтологического статуса у тождества как политической формы тем не менее нет. Тождество, в отличие от репрезентации, это не «скальная» политическая форма, а выражение другого более фундаментального политического принципа – принципа имманентности. «Демократическая власть происходит от народа: она не может приводиться в действие из позиции над народом и извне народа», пишет Шмитт, «все рассуждения о демократии выстраиваются вокруг идеи имманентности».

Проблема не исчерпывается необходимостью замены тождества на имманентность в качестве парной с репрезентацией политической формы. Каким образом политическое «целое», даже если мы, двигаясь в рамках логики Шмитта, сохраняем это наименование только за государством-нацией, может различать границу между собой и внешним миром? Очевидно, что имманентность как принцип нуждается в каком-то способе демаркации (или самореференции, если использовать аналог из другого теоретического языка), чтобы снабжать государство той самой небывалой силой. А демаркация, в свою очередь, невозможна без репрезентации целого: в ее технических (границы, карты, государственные символы, нарративы) и политических (парламенты, партии и т.д.) формах. Имманентность «целого» не дана ему без репрезентаций, которые способны снабдить его представлениями о собственных границах. Агора представляет Афины, но не является Афинами, хотя именно агора дает возможность говорить о тождестве 6000 тысяч граждан полиса и его политического «целого», включающего в себя также богов-покровителей, флот, городские стены и законы Солона.

Различение репрезентации и тождества (или репрезентации и имманентности) оказывается ассиметричным: онтологический статус репрезентации находит подтверждение именно в этом пункте, и вовсе не в связи с ее «базальной» экзистенциальностью. А вот тождество (или принцип имманентности) находится в подчиненной позиции. Именно поэтому один из самых вдумчивых современных читателей Шмитта Джорджо Агамбен утверждает, что современная онтология политического субъекта, в отличие от средневековой или нововременной, разворачивается не вокруг «тел» как самотождественных сущностей [11], а вокруг их репрезентаций. «Современное государство признает любое бытие, испытывающее радикальную нехватку представительного тождества [representable identity], несуществующим» [12], пишет Агамбен в «Средствах без цели» [в итальянском оригинале: «Tanto più implacabile il contrasto con uno Stato che nullifica

tutti i contenuti reali, ma per il quale un essere che fosse radicalmente privo di ogni identità rappresentabile sarebbe (malgrado tutte le vacue dichiarazioni sulla sacralità della vita e sui diritti dell'uomo) semplicemente inesistente». Agamben G. Mezzi senza fine Torino. – Torino: Bollati Boringhieri editore, 1996]. Преемственность с концептуализацией Шмитта в данном случае очевидна: репрезентация и тождество у Агамбена остаются, как и в тексте «Учения...», связаны, но уже таким образом, чтобы устранить описанное выше логическое противоречие и показать, что в современном государстве репрезентация – условие возможности имманентности, а затем и тождества: как самого государства, так и его граждан.

Тезис Агамбена о «представительном тождестве» можно рассматривать в качестве некоторого предварительного подведения итогов проекта Шмитта. Государственно-правовой смысл репрезентации, то, что собственно и принято называть демократическим представительством сегодня, оказался неотделим от онтологических корней репрезентации как таковой. Представительное тождество уравнивает в правах и государства и мельчайшие, элементарные политические тела – тела человеческие. Сингулярность непредставленной самотождественности, данная, например, в фигуре беженца, испытывающего радикальную нехватку представительной идентичности – ночной кошмар современного государства, ибо это фигура радикального политического небытия. Но и сингулярность самотождественности государства (например, недемократического или тоталитарного «режима»), никого не представляющего, такой же ночной кошмар: и для населения, и для других государств.

Однако наиболее важной является проблема соотношения репрезентации и имманентности/тождества в фигуре суверена и, говоря шире, в контексте проблемы суверенитета как такового.

В случае с сувереном-монархом – эта фигура наиболее полно разобрана Гегелем в «Философии права», имманентность/тождественность суверена возможна только в случае радикального отсутствия репрезентации: монарх никого не представляет, «он есть то, что он есть» [13], как точно замечает Нанси. Удивительным образом, основной принцип суверенитета монархии само по себе отрицает репрезентацию в ее гоббсовом смысле. Монарх не «носит» персону CIVITAS или государства, он просто существует в качестве условия возможности существования государства. Не монарх представляет государство, но государство представляет фигуру монарха: оно – его репрезентация, а не наоборот. Следовательно, когда речь заходит о суверенитете, форма репрезентации не дополняет имманентность/тождество, а конфликтует с ним. Суверенитет монарха отрицает идею репрезентации как таковую.

Проблема суверенитета «демократического» суверена в виде единого политического тела «нации» типологически схожа с проблемой монархического суверенитета. Представителями нации являются ее делегаты: члены законодательных ассамблей, парламентов и так далее. Но само политическое тело нации, которое представители представляют, обладая суверенитетом, обездвижено. Возвращаясь к различению Шмитта форма *практического* осуществления власти отрицает форму ее *возможности*.

Парадокс заключается в том, что эта проблема является неустранимым свойством и суверена традиционного – монарха, и суверена современного – нации как единого, самотождественного политического тела. Смысл проблемы можно обрисовать так. Суверенитет как государственно-правовой принцип имеет в своем основании только имманентность/тождество, которое, как было показано выше, инструментально невозможно без репрезентаций. Но политическая репрезентация в обеих ее сценариях – и миметическом (парламент, суверен, флаг, карта изображают нацию, подражают нации), и замещающем (парламент, суверен, карта страны, представляя нацию, выступают вместо нее) – по-сути ограничивают суверенитет, вторгаясь в его онтологическое основание. Репрезентация, по-сути, раскалывает идею суверенитета на две различные формы. Подлинный онтологический суверенитет (без репрезентации) остается скрыт, как потенциально возможная, но никогда не реализуемая опция конституционного или монархического дизайна, а доступный нации суверенитет – это всегда суверенитет символический, суверенитет, в онтологическое ядро которого уже заложена невозможность для суверена быть явленным без репрезентаций и действовать самостоятельно без представителей.

## **Концепции политической репрезентации в классической и современной политической философии**

До XX века флаг суверена и флаг государства или были одним и тем же флагом, или свободно заменяли друг друга в качестве государственных символов в зависимости от эстетических предпочтений лиц, их вывешивающих. Замешательство, которое в связи с этим испытывали английские чиновники, хорошо передает письмо губернатора острова Мэн в адрес Хоум-офиса от 31 октября 1887 года. Он сообщал, что жители острова все чаще вывешивают над своими домами и общественными зданиями государственные флаги, в том числе королевский штандарт, при этом вопрос, может ли он вмешаться и запретить это, остается для него «неопределенным».

Весной 1902 года настоятель церкви Святого Михаила в Фолкстоуне (графство Кент, Великобритания) преподобный Хазбенд приобрел на деньги своей общины британский королевский штандарт, чтобы украсить церковную башню в день коронации нового монарха Эдуарда VII. Знамя обошлось священнику в 10 фунтов. Но в мае, за три месяца до коронации, Эдуард VII официально запретил вывешивать королевские штандарты на зданиях, где он физически не присутствует. Хазбенд обратился за разъяснениями к Букингемскому дворцу и попросил сделать исключение для своей церкви. Личный секретарь Эдуарда VII сэр Френсис Кноллиз написал Хазбенду ответ, в котором выразил сожаление в связи с напрасно потраченными средствами, но отказался удовлетворить его просьбу, объяснив это тем, что «если исключение будет сделано для вас, невозможно будет отказать и другим». Выход, который Кноллиз предложил общине Хазбенда, выглядел так: для выражения патриотических чувств «вы всегда можете использовать “Юнион-Джек”».

Решение Эдуарда VII не только ввело общину Хазбенда в лишние расходы на приобретение «Юнион-Джека», но и в прямом смысле слова разрубило напополам просуществовавшую тысячу лет «физиологическую фикцию» абсолютной власти двух тел монарха, которую Эрнст Канторович противопоставил абстрактному «государству» Нового времени [14] во введении к «Двум телам короля». Суверен империи, «над которой не заходит солнце», сам оставил за собой право только на физическое присутствие в конкретном месте в конкретный момент времени, по сути, превратив представляющий его и его империю символ – королевский штандарт – в знак «в данный момент король находится здесь». И одновременно этим же самым решением отказался от всех принципиальных для предшествующей политической традиции свойств своего «политического тела» (например, свойства одновременного присутствия во всех судах королевства для отправления права), перенеся их на сторону анонимного и неопределенного государственного суверенитета, представленного флагом союза.

Мы исследуем две связанные друг с другом гипотезы, проясняющие, что именно значит история с флагами суверена и государства. Во-первых, гипотезу о сознательном «изгнании» суверена как политического субъекта, его сознательном превращении в «фигуру исключения» и в правых, и в левых линиях развития философской мысли. Во-вторых, гипотезу, объясняющую это изгнание. Которое, по нашему мнению, произошло не из-за конфликта архаичного двойственного тела короля с модерным государством Нового времени, не из-за веберовского «расколдовывания» мира и реальной архитектуры легальности и легитимности власти, не из-за полного раскрытия потенций глобального капитализма как модальности «символического Реального» (что бы это максима Славоя

Жижека ни значила), но прежде всего из-за парадоксальных свойств субъективности самого суверена. Который, несмотря на непрекращающиеся с середины XIX века попытки реконцептуализации, так и остался вполне современным и по-прежнему актуальным концептом из третьей части «Философии права» Георга Вильгельма Фридриха Гегеля.

Вначале мы в общих чертах проследим этапы исключения суверена и кратко опишем объяснения, легитимирующие это исключение, которые разработали Карл Маркс, Карл Шмитт, Эрнст Кассирер, Теодор Адорно и Макс Хоркхаймер, Мишель Фуко и Джорджо Агамбен. Затем разберем конструкцию гегелевского суверена, привлекая в качестве важного второисточника статью Жан-Люка Нанси «Юрисдикция гегелевского монарха. Потом проведем нечто вроде мысленного эксперимента, чтобы понять, каким именно субъектом является гегелевский монарх с точки зрения фундаментального различия Поля Рикера (идентичность *Idem* и *Ipse*), и предложим предварительный набросок consistente объяснения исключения суверена из политической философии в XX веке.

Единственная актуальная концептуализация суверена как политического субъекта – это все еще концептуализация Гегеля. Изгнание, превращение этого суверена в «фигуру исключения» объясняется не его «снятием» или другим по форме продуктивным движением мысли, а парадоксальной конструкцией самого этого субъекта. Он неприемлем в качестве объекта философской рефлексии политического, но незаменим как безальтернативный фундамент этого же политического. Он должен быть изгнан, но не может быть убит.

Изгнание суверена как политического субъекта началось в 1843 году в безымянной рукописи Маркса, позже озаглавленной «К критике гегелевской философии права». Аргументы Маркса против гегелевской концептуализации суверенитета как «уверенной в себе субъективности» [15] (§279 «Философии права») «индивидуального в государстве», то есть воли суверена как физического лица, сводятся к трем пунктам. Во-первых, Гегель заставляет «государство превратиться мистическим образом в субъект» [16], то есть попросту мистифицирует объективно существующую реальность. Во-вторых, Гегель использует «субъективность» и «личность» не как предикаты, а как субъекты предикатов, и таким образом так же их мистифицирует. В-третьих, Гегель игнорирует реальное развитие суверена как субъекта во времени: на самом деле, субъект появляется не как результат объективирования, а всегда ей предшествует. Вывод: «суверенитет, составляющий сущность государства... превращён в предмет» [16].

Оставляя в стороне вопрос о консистентности аргументов Маркса, следует отметить, что, переходя от теории к практике, он не может остаться ни на позиции «суверенитет –

сущность государства», ни на позиции «субъект всегда предшествует объективированию, ибо он уже дан». В брошюре «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта», начав с известного тезиса «люди сами делают свою историю, но они ее делают не так, как им вздумается» [17], Маркс, с одной стороны, по сути, утверждает, что «Луи Бонапарт» – всего лишь маркер одного из этапов неизбежного исторического процесса государственной централизации, которая «может возникнуть лишь на развалинах военно-бюрократической правительственной машины, выкованной в борьбе с феодализмом» [17]. Но при этом не отрицает и прямо противоположное: Луи Бонапарт – это реальный деятель, полноправный субъект исторического процесса, который «стал кое-чем лишь потому, что сокрушил и ежедневно снова сокрушает политическое могущество... среднего класса» [17], а значит, все-таки строго по-гегелевски объективируется как субъект, пусть и в ходе неизбежного исторического процесса государственной централизации.

Развитие мысли Маркса и его последователей во второй половине XIX – первой половине XX века подтверждает и укрепляет ставку на исторический процесс и иллюзорность субъектности суверена. Например, в этом смысле характерен фрагмент из «Молодого Гегеля» Дьердя Лукача, который, разбирая «Феноменологию духа», различает гегелевскую, опирающуюся на абсолютный дух, «воображаемую историю» [18] (ее без добавления уничижительного эпитета «воображаемая» в «Философии права» Гегеля движет именно «уверенная в себе субъективность» индивидуального в государстве) и историю как «действительный процесс», которая может пролезть в конструкцию Гегеля только «контрабандой». Но почти точно к такому же выводу – суверен как субъект более не существует – в то же самое время (конец 30-х годов прошлого века) приходит и мыслитель, относивший себя к противоположному политическому флангу, Карл Шмитт.

В книге «Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса», написанной в 1938 году (в том же году Лукач закончил «Молодого Гегеля»), Шмитт проводит линию, которая, на первый взгляд, кардинально отличается от линии критики суверена как субъекта марксистами. Разбирая «Левиафана» Гоббса и отдавая должное почти идеальной конструкции его суверена, понимаемого как «душа “большого человека”, государства» [19], Шмитт, однако, находит в этой конструкции «ахиллесову пяту». Оставляя за «большим человеком» право решать, что является чудом, а что нет, Гоббс все же предлагает сохранить за «единичным человеком» право личного суждения как о вопросах государства, так и о вопросах веры: «Отдельный человек волен (так как мысль свободна) верить или не верить в душе тем деяниям, которые выдавались за чудеса» [20]. Эта лазейка затем уничтожает и суверена как метонимию Левиафана, и всего Левиафана. «Левиафана...

погубило различие между государством и индивидуальной свободой... организации этой индивидуальной свободы стали теми ножами, которыми антииндивидуалистические силы разрезали Левиафана на куски, разделив затем между собой его плоть» [19]. В отличие от Маркса, у Шмитта суверен все-таки был, и был вполне гегелевским физическим сувереном (Шмитт, например, называет прусского короля Фридриха Великого «совершенным примером механизма, одушевляемого суверенной личностью»), обитающим в реальной, а не «воображаемой» истории, но результат тот же – из-за действий неких общественных сил его больше нет.

После Второй мировой войны идея суверена как фикции, которую производят разные «машины» или «структуры», становится в философской рефлексии политического общим местом. Эрнст Кассирер в «Мифе о государстве» [21] отказывает суверену в праве на субъектность: ни фихтеанский (демиургический), ни карлейлевский (героический), ни гегелевский (тоталитарный) суверены не существуют. Они есть продукт – миф о суверене – который производит тоталитарное государство вместе и в связи с мифом о самом себе. К такому же выводу приходят и Адорно с Хоркхаймером в «Диалектике просвещения»: фюрер – не личность, не живой, принимающий решения суверен, а продукт, который производят медиа. «Метафизическая харизма фюрера... оказалась всего лишь вездесущностью его радиоречей» [22]. Но фикция для марксистов франкфуртской школы – уже не только фюрер, но и любая инстанция принятия решений вообще. «Субъективно сомнительные замыслы и планы генеральных директоров» есть не что иное, как «замыслы и планы наиболее могущественных секторов индустриального производства» [22].

Постструктуралистская традиция идет еще дальше, размывая объективированные франкфуртской школой структуры секторов производства и превращая игру бессубъектных политэкономических сил в сеть политического. Понятие «диспозитива» Фуко и его трактовка Агамбенем – один из классических примеров такого размывания. «Диспозитив» – не люди, не партии, не субъекты, не силы, не смыслы, не станки, не отрасли, а «стратегии соотношения сил (*de rapports de force*), поддерживающие типы знания и поддерживаемые ими» [23], дискурс дискурсов, всегда вписанный во властные манипуляции, всегда управляющий знанием, одновременно производящий чрезвычайную ситуацию и являющийся ответом на нее же. Оригинальный образец плоской онтологии политического, в которой начало и конец, вызов и решение, субъект и объект всегда уже даны внутри поля политического в виде гетерогенного ансамбля виртуальной тотальности гомеостаза.

За «диспозитивом» на стороне субъекта – пустота в прямом смысле слова. В одной из своих поздних работ, статье «Субъект и власть», опубликованной в 1982 году, Фуко

вводит понятие «пастырской власти», чтобы описать странный синтез современного западного государства и старой христианской техники властвования. Однако никакого «пастыря» в этой «пастырской власти» нет – это машина, которая не уничтожает индивидуальность, но «оформляет ее в соответствии с заданными специфическими паттернами» [24]. Место пастыря как субъекта пусто – его выражает понятие *hetoimasia tou thronou*, также заимствованное в христианской традиции, которое Агамбен использует в статье «Искусство, без-деятельность, политика». Пустой престол – один из символов Страшного суда – превращен Агамбеном в метафору всей политической конструкции западного государства: «образ высшей власти остается пустым» [12]. Суверен есть, но он всегда невидим – это биологическая жизнь, «следающая за нами из-под идиотских масок представителей власти» [12].

Что же не так с гегелевским сувереном, если ради его исключения почти вся философская традиция идет на любые ухищрения – от онтологизации дискурса дискурсов до отнологизации биологической жизни – лишь бы не включать его в ответ на вопрос, «как возможно политическое»? Он слишком многое объясняет и при этом слишком «тотален», слишком многое создает и при этом абсолютно неприличен с философской точки зрения. Прежде всего, гегелевский монарх отвечает на три простых почти детских вопроса, без ответов на которые невозможны ни государство, ни политика, ни право.

Где находится государство? Ответ «везде, где не находится другое государство», логически не приемлем: если государство везде, то оно есть единство любых общественных и социальных различий, то есть просто слово без всякого содержания. Семья – государство, компания друзей – государство, гражданское общество – государство и так далее, причем не разные государства, а одно и то же. Но ответ «там, где отправляется государственная власть» так же не приемлем, как и ответ «везде». Если государства нет там, где власть не отправляется, где нет актов власти, то его нет нигде за пределами административных зданий, правительственных резиденций, судов и так далее. Оно – архипелаг в океане условно социального, которым оно не управляет, так как управлять чем-либо оно может только внутри себя. Ответ Гегеля выглядит так: государство находится там, где находится суверен. «Особенные функции и власти государства не имеют самостоятельной и прочной основы ни сами по себе, ни в особенной воле отдельных лиц. Они имеют свой последний корень в единстве государства как их простой самости» [15], а эта самая «самость» и есть суверен. Государство существует, потому что у него не может быть «прописки», и в то же самое время потому, что эта «прописка» у него есть – это место, где физически находится «самость», то есть монарх.

Второй простой вопрос. Как можно понять, что государство, в котором мы проснулись сегодня, это государство, в котором мы жили вчера? Только монарх, который есть «имманентная в себе идея государства», засыпая и просыпаясь как физическое тело, дает возможность утверждать, что государство, в котором он проснулся, есть то же самое государство, в котором он заснул, а не какое-то другое. Никаких других оснований в это верить у нас нет. Третий вопрос. Как возможно единство права: права как акта правоприменения и права как акта, делающего возможным само правоприменение? Причем без онтологического разрыва между однократным актом утверждения самой идеи закона и сингулярностями актов его исполнения. Только благодаря монарху. Он, по выражению Нанси, «в кантовских терминах есть невозможный синтез определяющей и рефлектирующей способностей суждения» [13]: право дается и как суждение по уже существующей норме, и как суждение, создающее эту же самую норму.

Эти три вопроса и вытекающие из гегелевских ответов на них три парадокса (монарх как государство только здесь и в то же время везде, монарх как государство сейчас и всегда, монарх как государство, делающее возможным право вообще и право для кого-то) Нанси суммирует в блестящем тезисе о монархе как «чудовищном противоречии». Монарх решает все проблемы политического, монарх создает то, что Нанси называет «политической юрисдикцией» - пространство, где право может возникать и отправляться без онтологического разрыва, – монарх есть невозможная, но и неизбежная «имманентность трансцендентного» коллективной жизни общества. Более того. Он и есть общество, понятое не как мультитуд (в терминах Гоббса) или воля целого (в терминах Руссо), а как союз, «союз как таковой» согласно определению Гегеля.

В этой же точке гегелевский монарх решает и более серьезную проблему, возможно, самую серьезную проблему общественной мысли: он отвечает на вопрос «как возможен социальный порядок» самим фактом своего физического существования. Гегель пишет, что вопрос «кто должен устанавливать государственное устройство» не имеет смысла [15]: атомистической толпы сожительства индивидов никогда нет, потому что без монарха само сожительство невозможно. Там, где материалисту Гоббсу нужно библейское fiat – «да будет», чтобы снять (или замаскировать) проблему рациональной невозможности перехода от мультитуды к «политическому телу», идеалисту Гегелю нужно физическое тело монарха, без которого никакое сожительство (Нанси концептуализирует это сожительство словом relation, которое в данном случае почти невозможно корректно перевести на русский язык) просто не начнется. Монарх своим физическим присутствием «заполняет пустоту самого вопроса о том, что такое relation» [13].

Вывод Нанси вовсе не выглядит, как продолжение столетней традиции изгнания утилитарно необходимого, но этически (эстетически?) неприемлемого субъекта монарха. «Крайность, сформулированную здесь, невозможно игнорировать», утверждает Нанси, невозможно свести ее к теме конфликта государства и гражданского общества, как это сделал, например, Энгельс, комментируя «Критику гегелевской философии права». А значит, возможность альтернативного и в то же время политического определения relation без монарха как субъекта должна быть открыта или изобретена. Наша задача показать, что сделать это будет еще сложнее, чем можно предположить на основании текста Нанси.

К трем парадоксам монарха как «имманентного трансцендентного» следует добавить еще один парадокс. Государство, союз, политическое как трансцендентное коллективной жизни и монарх, суверен как возможность и физическая гарантия их существования связаны еще одним образом. В книге Поля Рикера «Я-сам как другой», опубликованной в 1990 году, он вводит фундаментальное для любых последующих интерпретаций субъектности различие между субъектом *Idem* и субъектом *Ipse*. «Чудовищное противоречие» гегелевского монарха, которое делает возможным политическое, еще чудовищнее, чем представлялось Нанси. Монарх – это одновременно и субъект *Idem*, и субъект *Ipse*, но «relation», которое он создает, всегда темпорально, то есть всегда связывает индивидуумов как субъектов *Idem* и только так.

Различение Рикера, в грубом пересказе, выглядит примерно следующим образом. Идентичность *Idem* «сама развертывает иерархию значений...; их постоянство во времени образует наиболее высокую степень» [26]. Идентичность *Ipse* напротив «не имеет в виду никакого утверждения, касающегося мнимого неизменного ядра персональности». Монарх Гегеля соединяет в себе и ту, и другую идентичности и возможен только благодаря этому. «Несправедливо... требуют от монарха объективных свойств. Он должен лишь сказать «да» и поставить точку над и», - пишет Гегель в §280 «Философии права» [15], добавляя ниже, что в «благоустроенной монархии одному лишь закону принадлежит объективная сторона, и монарх должен присоединить к нему лишь субъективное “я хочу”».

Монарх, страдающий, например, одной из форм амнезии, не нарушает ни одного из сформулированных Гегелем требований к физическому телу суверена. Он может подписать закон, помиловать осужденного, самим фактом своего физического бытия производить союз (или relation), при этом не сохраняя даже «ядра» своей идентичности. Достаточно лишь рассказывать ему каждое утро, что он – монарх. Никакого ущерба трансцендентному коллективной жизни, то есть политическому, от этого не будет.

Монарх может, как героиня Дрю Бэрримор в фильме «50 первых поцелуев», пересматривать кадры хроники со своим участием или, как герой Гая Пирса в фильме «Помни», покрывать свое тело татуировками, чтобы напоминать себе, кто он, каждое утро, но его способность производить политическое от отсутствия темпорального ядра идентичности никак не пострадает. Более того. Лица, страдающие амнезией, в судебной практике освобождаются от ответственности за свои действия, ибо это не есть действия идентичности *Idem*, обладающей темпоральным ядром. И монарх, по определению Гегеля, «как последняя решающая субъективность стоит выше всякой ответственности за действия правительства». Он – выше казуальности, выше времени, выше того, что сделано им вчера и будет сделано завтра. Все это он создает и делает возможным. Но не несет за это никакой ответственности.

При этом все, что производит монарх, и все, кого он аффицирует этим производством, с точки зрения политического, являются, безусловно, субъектами *Idem* или темпоральными объектами. Сами государства Нового времени возникают, монополизируя темпоральность, замечает Рейнхарт Козеллек [27]: чтобы появиться, это «государство силой устанавливает монополию на управление будущим». Это происходит, по его словам, примерно в 1650 году, в тот момент, когда упорядоченность человеческой истории, финальный пункт которой был обозначен христианской эсхатологией, внезапно рассыпается в прах. Ответ на этот вызов – гегелевский монарх (или метонимизированный до фигуры суверена Левиафан Гоббса), субъект без времени и вне времени, но именно поэтому способный искусственно создать новое политическое время вместо старого эсхатологического.

Как может выглядеть ядро политического, если оно – не пустая изнутри оболочка физического тела суверена как политического субъекта (монарха, президента, кого угодно), чья рука, пусть даже формально, создает государство, закон, политическое сообщество? И как избавиться от такого субъекта? Ответы на эти вопросы невозможно пока даже помыслить. Все, что мы получили на сегодняшний день – это история с королевским штандартом Эдуарда VII, лакановский «жест неудачи», запустивший процесс сознательного и последовательного исключения субъектного суверена из любых политических уравнений, но не из политической жизни как таковой.

Итог такого исключения – хаос описаний и интерпретаций политического. Онтологизация политики, онтологизация биологической жизни и одновременно ее политизация, придание ей Агамбеном статуса тождественного чрезвычайному положению абсолютного фундамента любых форм *relation*, которые могут быть названы

«политическими» или «общественными». Но даже эти ходы, блестящие в своем изяществе и детские в самом своем основании, ничего не могут изменить в поставленном Гегелем вопросе. Если политическое существует, оно существует только благодаря пустому ядру физической оболочки суверена. Если оно не существует в таком виде, то или мы неправильно понимаем значение слова «политическое», или социальный порядок – лишь фикция. Которую бесконечно производит и воспроизводит философский «жест неудачи», дающий возможность не различать чудовищное противоречие между создаваемой таким образом формой общественной жизни и ее отсутствующим реальным содержанием.

## **Генезис понятия «демократическое представительство» в современных и классических политико-философских концепциях**

Последний абзац статьи [28] Иммануила Канта «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?», опубликованной в декабре 1784 года в журнале “Berlinische Monatsschrift”, не пользуется популярностью у комментаторов и интерпретаторов его политической философии. За аргументом Канта в этом тексте они обычно следуют лишь до момента вознесения им похвалы Фридриху II, королю прусскому («В этом отношении наш век есть век просвещения, или век ФРИДРИХА» [29]), опуская завесу приличий над последней частью статьи, которая, согласно общему мнению, выглядит как панегирик просвещённому абсолютизму. Особенно двусмысленный в связи с обстоятельствами биографии Канта. Фридрих-Вильгельм II, племянник Фридриха II, сменивший его на троне, в 1794 году запретил Канту публично высказываться на религиозные темы. В ответном письме королю, опубликованном в качестве предисловия к «Спору факультетов», Кант пообещал, что как верноподданный делать этого больше не будет. Ирония заключается в том, к моменту публикации ответного письма королём Пруссии уже год был Фридрих-Вильгельм III, так что Кант полагал себя вполне свободным от данного его покойному отцу обещания.

Эта история про просвещенных королей и верноподданного философа блокирует возможность обратиться к указанному нами фрагменту как к парадоксальному, затрагивающему ключевую проблему политической философии Нового времени вопросу. Нам представляется, что сформулированное Кантом в этой части текста противоречие между гражданской свободой и свободой духа народа, то есть между свободой публики и интересами республики достойно чего-то большего, чем стыдливое замалчивание. Даже если Кант действительно хотел просто польстить Фридриху, он вряд ли бы делал это,

используя неконсистентные или нелогичные доводы, а значит, к его словам о том, что «большая степень гражданской свободы имеет, кажется, преимущество перед свободой духа народа, однако ставит этой последней непреодолимые преграды», следует, как минимум, прислушаться.

В исследуемом нами фрагменте Кант прямо противопоставляет «свободу духа народа» республики, то есть онтологический суверенитет республики, свободе публичной сферы и свободе публичного применения разума, то есть символическому суверенитету монарха. Фридрих велик не потому, что он – суверен, а потому, что он «может сказать то, на что не отважится республика: рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, только повинуйтесь!» [51]. Затем Кант переворачивает тезис: «меньшая степень гражданских свобод дает народному духу возможности развернуть все свои способности» [29]. Это само по себе весьма странно. Известно, что в работах по политической философии, прежде всего, в трактате «К вечному миру» [30], написанных в 90-х годах XVIII века, Кант концептуализировал республику не как особое лицо, управляющее государством и связанное с народным духом, например, суверена в лице гражданской нации, то есть уже не в духе онтологического суверенитета, а как «способ управления народом», то есть как разделение властей, как символический суверенитет: республиканизм есть «государственный принцип отделения исполнительной власти (правительства) от законодательной», совершенно . Более того, самого Фридриха в трактате «К вечному миру» Кант называет почти что республиканцем: при монархах «возможен способ правления, сообразный с духом представительной системы, как об этом по крайней мере заявил Фридрих II» [30].

Какую проблему Кант ставит в статье «Что такое Просвещение?» на самом деле? Представляется, что это не проблема общественной морали и интересов государства, не проблема прав и свобод в классическом для эпохи Просвещения понимании, а более фундаментальная проблема: проблема совместимости свободы эмансипированного ума с двумя различными пониманиями суверенитета: прямым и представительным, онтологическим и символическим. Почему Кант изменил своё мнение относительно республики? Как Кант концептуализирует публику и публичное? Какие импликации заложены в противопоставление публики и республики? Мы рассмотрим две концептуализации республики у Канта и укажем на некоторые возможные линии смысловых связей между ними, антропологическим проектом Канта и понятием «духа народа». Покажем, как антиномии Канта связаны с «перформативностью» его моральных идей и каким образом можно проложить дорогу от антиномий Канта к проекту де Сада.

Разберем два прочтения текста Канта «Что такое Просвещение?» – Фуко и Хабермаса, и предложим реконструкцию кантовской концептуализации публики и суверенитета.

Сравнивая понятие республики из поздних работ Канта с представленным в тексте «Что такое Просвещение?», можно предположить, что речь идет о двух разных республиках: в одной реализован принцип разделения властей и правит обезличенный гражданский закон, в другой правит «дух народа». В оригинале текста «Что такое Просвещение?» Кант использует выражение “Geistes des Volks”. Это не характерный для Канта термин, вероятно, заимствованный им у своего любимого ученика Иоганна Гердера, который его и придумал. В изданном в 1784 году первом томе фундаментального труда Гердера «Идеи к философии истории человечества» [31], на который Кант написал хвалебную рецензию, этот термин употребляется несколько раз. «Дух народа» Гердера – это не национальный характер, а специфические черты народа как органического единства: поэзия, например, по словам Гердера, процвела у арабов не в связи с исламом, а по причине того, что «поэтическим был сам дух народа». Дух народа – это его естественная витальность, свойства восприятия им мира, выражение специфики его органических сил. Это очевидно руссоистское по своему происхождению слово Кант использовал, насколько можно судить, всего один раз – в статье «Что такое Просвещение?».

Как и почему «свобода духа народа» мешает гражданской свободе и наоборот, как гражданская свобода мешает духу? В отличие от Руссо, который полагал, что существует некоторая «нулевая степень» естественной человечности, что человек по природе своей, то есть в естественном состоянии, добр, Кант полагал, что люди по своей природе обладают «недоброжелательной общительностью», как он называет это в работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» [32], опубликованной в том же году, что и «Что такое Просвещение?». Антропология Канта намного ближе к Гоббсу, чем к Руссо: в 1798 году Кант в «Антропологии с прагматической точки зрения» написал [33]: «Если же спросят, следует ли считать человеческий род хорошей или дурной расой, то я вынужден сознаться, что хвастаться тут особенно нечем». Поэтому и «дух народа» в устах Канта звучит не совсем так, как в устах руссоиста Гердера. Если Гердер говорил о несводимости этого духа только к национальному характеру, то Кант полагал, что именно национальным характером он и является, вернее, является его главной чертой. Французы наделены «духом свободы, увлекающим в свою игру даже разум», армяне – «торговым духом особого рода» [33] и так далее.

Таким образом, первая концептуализация республики как пространства онтологического суверенитета «духа народа» у Канта связана именно с национальным

характером, с его ведущими и характерными чертами. Республика, дающая такому духу свободу и суверенитет не есть республика «истинного гражданского устройства», а республика «чувственного благополучия общества», в которой люди живут под «властью ими же самими принятых законов в коалиции, которой постоянно грозит разлад». Затем Кант изменил позицию: республикой он стал называть пространство символического суверенитета: «истинное гражданское устройство», в котором представлены все части треугольника «власть – закон – свобода». Республика 1784 года – это, вероятно, то, что в 1798 году Кант назвал бы «деспотизмом», синонимом которого в словаре Канта является слово «демократия» («демократия в собственном смысле есть деспотизм»): закон и власть народа без свободы разума и публики.

Почему деспотизм демократии, деспотизм онтологического суверенитета – это главное препятствие Просвещению, то есть свободе публичной сферы? Потому что свободный дух народа как действующий суверен будет неизбежно подавлять свободу «публично пользоваться собственным разумом». Если испанский крестьянин трудолюбив и от рождения наделен чувством собственного достоинства, это не значит, что он как символический суверен потерпит публичную свободу разума, ведь «в науках отстал от других на целые века; он враждебно относится ко всяким реформам...; он жесток... и в своих вкусах обнаруживает отчасти внеевропейское происхождение» [33]. Без внешней по отношению к «духу народа» силы, без репрезентации, ограничивающей тотальную правомочность самотождественного «духа народа» – то есть без просвещенной представительной власти – испанец перережет публику, решившую обсудить догмат о Троице или евхаристию. Испанцу можно дать время, чтобы он сам повзрослел, ибо человечество само по себе все же «в общем движется к созданию всемирно-гражданского общества». Но процесс этот может затянуться. Так что нужно доверить эмансипацию человеческого рода «все усиливающейся организации граждан Земли внутри рода и по отношению к нему» [33]. Кто такие эти «граждане Земли», способные организовать не только внутри человечества, но и по отношению к человечеству? В «Споре факультетов» [34] Кант вводит важное, но почти неотрефлексированное впоследствии различие. Публика здесь выступает в двух ипостасях: как аморфное гражданское общество, к которому по практическим вопросам и вопросам разъяснения правительственных уложений высшие факультеты обращаются исключительно в дидактическом ключе (богословия, права и медицины), и как «учёная публика», то есть как собственно университетские учёные, непрофессиональные учёные и образованная публика, прежде всего, сами правительственные чиновники, которым нужно не только понимать, как

работают уставы и уложения государства, но и на каких принципах они основаны и являются ли эти принципы истинными. С ними и должен говорить «низший факультет», то есть факультет философии. Совокупность учёных, любителей науки и чиновников и есть та публика, которой нужна защита от ничем не связанного онтологического суверенитета «духа народа».

У Канта много секретов, его систему не обвинял в двойственности и двусмысленности только ленивый философ, но есть один секрет, который несовместим с неэмансипированным обществом как таковым, поскольку слишком опасен для него. Речь идет об антиномиях Канта. Антиномии есть рубежи чистого разума, его границы, преодолеть которые разум не в силах. Эти рубежи суть противоречия, вносящие «разлад и расстройство» [35] в архитектуру самого чистого разума. Имеет ли мир начало во времени и ограничен ли он также в пространстве? Состоит ли любая сложная вещь из простых субстанций или в мире нет вообще ничего простого, то есть неразложимого? Есть ли в мире свобода или все в нём происходит по законам природы? Есть ли в мире абсолютно необходимая сущность (бог) или ничего абсолютно необходимого в мире нет? Вот четыре вопроса, каждый из которых Кант, следуя за традицией суаресовской схоластики, формулирует как тезис и антитезис, доказывая и первый, и второй. Выбор между вариантами ответа – есть выбор «между эпикуреизмом и платонизмом», сделать его на основании возможностей самого чистого разума невозможно: он лишь «заключает в себе естественную благосклонность к утверждениям тезиса», то есть к утверждениям, согласно которым мир имеет начало во времени, любая сложная вещь сделана из простейших элементов, в мире есть свобода и абсолютно необходимое существо, то есть бог. Но благосклонность не есть доказуемость: если человек начал бы относительно антиномий «принимать в соображение утверждения разума независимо от всех их следствий только с точки зрения содержания их оснований, то он впал бы в состояние постоянного колебания».

Эмпиризм, противоречащий практическим интересам разума, но возможный и доказуемый, как и показывает Кант в антитезисе, представляет собой страшнейшую угрозу, так как его следствием является следующее: «моральные идеи и принципы также теряют всякую значимость и рушатся вместе с трансцендентальными идеями, служившими для них теоретической опорой» [36]. Но без него нельзя обойтись в философии, так как эмпиризм предлагает разуму невероятные спекулятивные выгоды: разум всегда остается в своей области, в области опыта, он не нуждается в трансцендентальном применении трансцендентальных категорий, ему не нужна первопричина, он ничего не принимает на веру. Таким образом эмпиризм опасен: он может развратить массы, с одной стороны, хотя

Кант и выражает сомнение в такой возможности в связи с его оторванностью от практической жизни, с другой, в демократии-деспотии его публичное представление может вызвать гнев «толпы», гнев «духа народа», что приведет к конфликту «обыкновенных людей» с ученым сословием. Но при этом эмпиризм абсолютно необходим, «так как мыслящему и пытливому человеку приличествует посвящать некоторое время исключительно исследованию своего собственного разума, совершенно отказываясь при этом от всякой предвзятости».

Таков секрет Канта: он, с одной стороны, как пишут Адорно и Хоркхаймер [22], находится в «ужасе перед возвратом к варварству», поэтому должен проповедовать следование форме закона в любых обстоятельствах, с другой, сам должен отказываться следовать ему в своих мысленных экспериментах, с третьей, нуждается в возможности делиться результатами этих экспериментов с себе подобными и «гражданами мира», не опасаясь, что оскорбленный «дух народа» за это призовет его к ответу. С точно такой же проблемой, но взятой со стороны «эмпиризма», то есть со стороны, где моральные идеи и принципы уже потеряли всякое значение, столкнулся после Французской революции маркиз де Сад. Сходство между двумя стратегиями – Канта и де Сада – позволит нам чётче концептуализировать понимание публичной сферы у Канта, поэтому мы кратко остановимся на конфликте программы де Сада с идеологией якобинства.

Ход якобинцев, решивших заменить бога и монарха в качестве его представителя на земле на культ Разума, представляется вполне кантовским по духу. Неэмансипированная, то есть непросвещенная масса, желающая, как пишет Клоссовски [36], «установления социального режима, при котором воплотилась бы идея "естественного человека"», начала реализацию своих чаяний, проблематизировав бога и короля (последнего путём его убийства). Но речь, не смотря на революционный террор, не шла о низвержении морали и нравственных принципов как таковых. Новый социальный порядок, вполне по Канту, должен был соединить в себе власть, закон и свободу. Место на пьедестале, где раньше стоял бог, якобинцы решили заполнить тем самым «практическим разумом», который стоит между эмпиризмом и ужасами неэмансипированного варварства или эмансипированной имморалистской анархии.

Это решение не устроило часть тех, кто достиг «наивысшей степени ясности ума», то есть часть аристократов, в частности, де Сада. Разум вместо бога казался ему регрессом, этот конфликт Клоссовски описывает очень просто: «Сад хотел установления царства интегрального человека, революция желала произвести на свет человека естественного» [36]. Поэтому де Сад решил реконцептуализировать республику: культ Разума нужно

заменить культом Природы и Родины, а вместе с этим полностью переопределить понятие «общественной морали». Стратегия де Сада заключается в акселерации принципа онтологического суверенитета. Им должно быть наделено не единое самотождественное политическое тело нации, а каждый ее представитель, каждый гражданин. Вместо возвращения в пространство символического суверенитета, которое предлагали якобинцы, покончив с революцией и приступив к государственному строительству, де Сад предложил признать онтологический суверенитет не за телом «всех», а за каждым. Вместо гильотины – право на убийство ближнего, общественно одобряемое самоубийство, инцест, педофилия, обобществление детей и женщин. Так понятая республика при этом не есть, с точки зрения де Сада, царство разврата, inferнальный мир сбывшихся фантазий извращенца, она, наоборот, есть мир просвещенных граждан, мир, в котором публика, то есть те, кто, как пишет де Сад, «способен выслушать меня до конца – они прочтут меня, ничем не рискуя» [36], поставила республику на службу своим интересам.

Стратегия Канта типологически почти ничем не отличается от стратегии де Сада: он тоже переопределяет суверенитет республики, но в противоположном смысле. Конфликт, обозначенный Кантом в статье «Что такое Просвещение?», приводит его к мысли о том, что республика должна быть переопределена и поставлена на службу интересам публики, «граждан мира», ученых. Но не за счет «индивидуализации» онтологического суверенитета каждого, а за счет замены онтологического суверенитета «духа народа» на символический суверенитет представительных властей. Интерес здесь взаимный. Чтобы правительство переопределённой Кантом республики безличного закона могло править, должно существовать пространство, в котором его правовые уложения действительно подвергаются испытанию истиной, то есть независимым судом философов, не страшущихся имморализма эмпиризма, но понимающих выгоды практического разума. Но то же самое верно и в обратном изложении: чтобы философы были способны подвергать испытанию истиной уложения государства, само это государство должно существовать и гарантировать им защиту. Так республика «духа народа», республика онтологического суверенитета, становится республикой символического суверенитета просвещенного монарха: она разводит по разные стороны публику как гражданское общество и публику как учёную публику, давая последней возможность совершать работу по эмансипации первой. Проект, в котором склонность и призвание человека к свободе мысли «воздействует сам на образ чувствования народа», оказался нежизнеспособен и был подкреплён представительным государством, способным оградить разум от этого самого народа.

Два наиболее известных прочтения статьи Канта «Что такое Просвещение?» обозначают границы интерпретации этого текста. С одной стороны, прочтение Фуко, который посвятил ему одну из последних опубликованных при жизни статей. С другой, Хабермас, включивший кантовскую концептуализацию публичного в свою книгу «Структурные трансформации публичной сферы» в качестве одного из решающих этапов ее развития.

Прочтение Фуко парадоксально: сначала он как будто деконструирует текст Канта в своей обычной манере, утверждая, например, что позиция Канта относительно свободы публичного применения разума «оказывается прямо противоположной тому, что мы обыкновенно называем свободой совести» [37]. Затем, как будто устав от не вполне «ясного» текста, он пишет «оставим этот текст» и переходит к реконцептуализации Просвещения как в целом критического проекта через связь статьи Канта и трех его «Критик». Цель Просвещения – соединить прогресс истины и историю свободы. Цель критики как пафоса Просвещения – «разделить рост прав и усиление властных отношений» [37]. Таким образом, отталкиваясь от текста Канта, Фуко предлагает расторгнуть заключённый Кантом «контракт» с Фридрихом, целью которого была защита публики от «духа народа», чтобы обратить право публичного применения разума против самого государства.

Публика, понятая в смысле кантовской «учёной публики», как бы отказывается от союзов вообще – с народом или государством, не важно. Она сначала обращает критический пафос Просвещения против себя самой, Фуко прямо говорит, что Просвещение как вопрошание о современности требует поставить вопрос об исторической онтологии, о том, «как мы устроены в качестве субъектов нашего знания». Затем отказывается от своего главного обещания – вырастить нового человека, так как это обещание давно взяли на вооружение разнообразные политические режимы, то есть власть. А затем начинает делать ровно то, что, по мысли Канта, делать не должна: испытывает исторические пределы (дискурса, универсалий, современности как таковой) и пытается их преодолеть. Так Фуко пытается сохранить критический пафос публичного применения разума в мире, где сам этот разум, да и публика, заключившая союз с государством, давно не заинтересованы в критике как таковой, если эта критика выходит за пределы пространства, отграниченного государством. Это ход, учитывающий стратегию Канта, смысл хода заключается в том, чтобы подорвать эту стратегию изнутри: если Просвещение – это критический проект взрослого разума, то нужно снять барьеры, установленные практическим разумом и государством для публики, но не рухнуть в имморализм, а

испытать пределы самого разума, установить можем ли мы «не быть, не делать или не думать то, что мы есть, делаем или думаем».

В интерпретации Хабермаса публика Канта представляет собой нечто вроде коллективного разума, но не в универсальном, а в историческом смысле. Как указывает Хабермас [38], у Канта есть две политических философии и две философии истории: в одной, «официальной», он утверждает, что всемирный порядок будет произведен «естественной необходимостью» хода человеческой истории, благодаря архитектонике чистого разума и развитию «публичной сферы», которая сама будет гарантировать эффективность безличной силы закона, опираясь при этом фундамент пред-данных ей естественных правоотношений. В другой, полуофициальной, Кант возлагает надежды не только на «естественную необходимость», но и на «моральную политику», роль публичной сферы в этом проекте заключается в связывании политики и морали в некотором особом пространстве, где политика государства будет как бы подвергаться экзамену на моральность в интересах прогресса.

Историческое развитие разума обладает собственной политической логикой, оно несёт в себе определенную политическую направленность. Чтобы эта направленность сохранялась, нужно, чтобы между универсальным разумом как таковым и суммой эмпирических сознаний была установлена связь. Такой связью и является «публичность», общественное мнение, публика. Она, с одной стороны, как было сказано выше, по мнению Хабермаса, выполняет в проекте Канта роль арены, где право испытывается моралью, с другой, «конвертирует личные пороки в общественные добродетели». Как только индустриализация и развитие капитализма поставили под вопрос «естественность» правового фундамента буржуазного общества, то есть право публики исполнять свои функции, публика тут же перестала их исполнять и буквально рассыпалась из-за имманентно присущих ей конфликтов. Именно поэтому Гегель разоблачил публичность Канта как «идеологию».

Кризис либерального государства, который привел к появлению «государства всеобщего благоденствия», дает публичной сфере второй шанс. Фуко полагает, что «учёная публика», обратив против власти всю мощь критического пафоса Просвещения, должна подорвать основы разума. Хабермас, который не различает отдельно образованный класс и отдельно гражданское общество, предлагает публике взять на себя функции власти, чтобы вернуть в жизнь государства принципы универсального разума. Публичная сфера должна минимизировать роль бюрократии в жизни государства и «релятивизировать структурные конфликты в соответствии со стандартами универсальных интересов, которые сможет

признать каждый». В этом случае публичная сфера в своём диалектическом развитии вернёт себе то место, которое она утратила, деградировав в проекте Канта до идеологии.

Как мы видим, и прочтение Фуко, и прочтение Хабермаса добавляет к публике Канта предикат «критическая». В одном случае, эта критическая публика должна подорвать основы разума, несущие на себе отпечаток структур власти и принуждения, в другом, забрать эту власть себе, чтобы рационализировать разрывающие общество конфликты. Но в обоих случаях речь уже не идёт о публике, которая нуждается в охране государства. Именно здесь, как представляется, можно найти важную точку напряжения в отношениях эмансипированного, полностью свободного ума и общества.

Первая ошибка Хабермаса заключается в том, что он не замечает в проекте Канта различие между учёной публикой и гражданским обществом. Гражданское общество не является частью публичной сферы у Канта и вообще не является субъектом процесса эмансипации. Только учёная публика обладает такой привилегией. Затем Хабермас совершает вторую ошибку: не публика (учёная публика, образованный класс) выполняет функцию посредника между государством и народом, правом и моралью, а государство выполняет функцию посредника между народом и публикой, общественной моралью и эмансипированным разумом. Недоэмансипированное общество, «народ, который состоит из невежд», не нуждается в публике. А публика легко может обойтись без народа, и только государству нужно и то, и другое. Прочтение Хабермаса, таким образом, не попадает в цель: два политических проекта Канта есть на самом деле один проект. «Моральная политика» как продукт, который создает публичная сфера, нужна не для акселерации общества, а для эффективности государства, о чем Кант прямо пишет в «Споре факультетов». В обмен на эту услугу, публичная сфера, «учёная публика» получает от государства охрану от общества, право на публичное применение разума, которое необходимо, чтобы продолжался прогресс человечества, и именно об этом Кант пишет в «Что такое Просвещение?».

Революционная идея Фуко о критической публике, которая сможет подорвать устои разума, чтобы парализовать власть структур насилия и принуждения, выглядит, как это не парадоксально, более кантовской и более реалистичной. Отношения власти и общества, взятые в своём пределе, есть отношения суверена и подданных. Суверен представляет собой логический парадокс, как показал Нанси [13] на примере гегелевского монарха: он есть имманентность трансцендентного, «чудовищное противоречие» или, говоря языком Канта, невозможный синтез. Суверен создает право, без которого невозможно общество и разрешение каких угодно конфликтов в нём, и как суждение по уже существующей норме,

и как суждение, создающее эту же самую норму. Поэтому, например, никакого эффекта от замены государства на публичную сферу в качестве арбитра разрешения конфликтов не будет: проблема состоит не в субъекте, а в функции, о чём и пишет Фуко. Став на место государства, публичная сфера станет государством, став на место бюрократии, бюрократией, на место суверена – сувереном. Поэтому критическая публика должна взорвать то, что является причиной этого чудовищного противоречия: практический разум, охраняющий общество от парадоксов антиномий.

Фуко прав – статья «Что такое Просвещение?» написана Кантом, чтобы обосновать необходимость сделки. Но не как сделки с отдельным Фридрихом, а как сделки с государством, любым государством вообще. Публика, понятая не как аморфное «гражданское общество», а как образованный класс, должна сохранять свободу эмансипированного разума, которому необходимо делиться любыми своими мыслями с «просвещенной частью своего народа», но при этом «не потрясая всякий раз буквального смысла народной веры». Чтобы оба условия были выполнены, Кант идёт на реконцептуализацию республики, поступая так же, как поступает де Сад. Если интересы публики противопоставлены интересам «духа народа», то или республика не должна быть больше связана с этим духом (решение Канта), либо республика должна уничтожить, разложить этот дух, уничтожив и разложив массового гражданина республики – естественного человека (решение де Сада). И в том, и в другом случае речь идёт о том, что публика и эмансипированный разум представляют большую ценность, чем «дух народа» или «естественный человек». Образованная публика, осознавшая свою историческую роль, таким образом, обязана включиться в политическую игру, ставки в которой невероятно высоки – выживание и развитие самого разума как такового. Строго говоря, это и есть ответ на вопрос, что такое Просвещение: игра публики с властью, которая продолжается вот уже 200 лет.

## **Философские и социологические теории политических режимов**

Исайя Берлин в одном из пропедевтических эссе, написанных в начале 60-х годов прошлого века, называет [39] «самым фундаментальным вопросом» политической теории вопрос «почему кто-то должен подчиняться кому-то другому?». На вопросы «почему люди подчиняются?» или «кто кому подчиняется, когда, где и в силу каких причин?»

политическая теория, по мнению Берлина, отвечать не должна, это дело социологии, антропологии и психологии. Политическая теория нормативна в своих основаниях.

Эту аксиому сегодня разделяют все или почти все (за исключением теоретиков марксистской «школы подозрения») исследователи, работающие в политической теории. Однако есть два принципиально разных понимания нормативности. Первое можно условно отождествить с «рациоманией», которую еще в 1975 году критиковал [40] Джон Урри. Если, как утверждали, например, Карл Поппер или учитель Томаса Куна Карл Гемпель, существует онтологическая связь между рациональным характером научного познания и политическими ценностями либерального общества, то политическая теория как дисциплина занимает верховное положение во вселенной социального знания. Смысл ее исследовательской программы - рациональная дедукция правильных политических ценностей при помощи гомологичных им правильных научных методов.

Строго говоря, хотя эпистемический фундамент этой программы был заложен еще до Второй мировой войны, она и сегодня лидирует в политической теории. Присягнувшие дедуктивно-номологическому методу Гемпеля исследователи, как и во времена Сеймура Липсета сфокусированы на идее нормативного, рационально дедуцируемого «общего блага», которое не может быть достигнуто не-демократическим путем: коммунизм пал и «третьего пути не существует», пишет Липсет в одноименном эссе, победа демократии – это победа хорошего блага над плохим (и хорошего способа думать об этом благе над плохим), других «хороших» благ (и способов думать) быть не может.

Именно эта привилегия абсолютной ценности дедуцированного «демократического» блага, обычно понимаемого в виде набора абстрактно сформулированных прав и свобод, объясняет происхождение раскритикованных Никласом Луманом современных политических «теорий прогресса» [41]. Она же помещает все реальные проблемы и эпифеномены политики на технический этаж, если не в подвал политической теории. Как указывает Франклин Анкерсмит, все базовые политические парадигмы современности (либерально-утилитаристская, либертарианская, коммунитаристская) так или иначе рассматривают в качестве ядра сборки политической теории «определенный принцип, свойство человека или социального и политического порядка» [2].

Но начиная с 2000-х годов монополия дедуктивно-номологического метода начинает рушиться. Хотя «коперниканского поворота» в политической теории пока не произошло, понемногу пробивают себе дорогу иные эпистемические и философские школы мысли. Например, программа критических реалистов (прежде всего, Рома Харре и Рэя

Бхаскара) и социологическая программа Мишеля Фуко [42], задающие горизонт проекта Иэна Шапиро. Новы они, правда, относительно: в социальной теории их ресурсы активно используют с 70-х годов прошлого столетия. Другое интересное и многообещающее направление вторжения – перенос понятия эстетической репрезентации из исторической теории в политическую теорию, осуществляемый Франклином Анкерсмитом [2]. Еще одно – нео-республиканская теория, зародившаяся в рамках кембриджской школы истории понятий, представленная фигурами Квентина Скиннера, Джона Гревилла Агарда Покока и Филипа Петтита.

В чем общность этих альтернативных попперовским подходов? Безусловно, в их макиавеллистских корнях. И Шапиро, и Анкерсмит, и Покок, и Скиннер разделяют несколько макиавеллистских аксиом: политическая теория – это не рациональное выведение бесспорных законов идеального политического устройства, а исторически детерминированное описание и критический анализ тех или иных механизмов использования инструментов власти; внутреннее нравственное чувство и проекции «метафизического мира» не могут и не должны выступать в качестве «производящей причины» (а следовательно, и объяснения) политики [43]; перспективизм теоретического высказывания о политике онтологически неизбежен, а ролзовский взгляд на политику «с точки зрения вечности» утопичен. Понятно, что между новыми макиавеллистами есть и разногласия, в том числе весьма значительные. Шапиро, например, полагает, что Скиннер не отказывается от руссоистского идеала агрегированной воли [44] и уделяет недостаточно внимания институциональным аспектам вопроса о власти, а другой республиканский теоретик – Филипп Петтит – неправильно читает Томаса Гоббса, сводя социальный порядок к теории языка. Но общего все же у героев этих вторжений в политическую теорию больше. И Анкерсмит, и Скиннер, и Шапиро, скорее всего, согласятся с разгромной критикой фундаменталистских редукций политики к набору номинативных концептов.

Первопроходцем макиавеллистского движения в современной политической теории был сам Берлин. Идея об онтологическом разрыве между «реальностью и идеалом», который политическая теория не только не может сократить, но не способна хотя бы измерить, впервые в XX веке была эксплицитно сформулирована в его эссе «Оригинальность Макиавелли» [39], написанном за 40 лет до публикации статьи Никласа Лумана «Честность политиков...». Рациональные основания политики не тождественны рациональным основаниям морали, более того, первые не выводимы из вторых. Политическая теория, таким образом, с точки зрения макиавеллистов, не есть наука о

трансцендентных основаниях политики. Это наука о нормативном измерении политики *per se*, которое не может быть обнаружено за ее пределами.

Хорошей иллюстрацией, демонстрирующей недостатки первого (попперовского) прочтения нормативности политических наук и достоинств второго (маккиавелистского) можно назвать развитие теоретического сюжета, связанного с проблемой «плохого правления». Последние 30 лет политические дисциплины пытались разными способами классифицировать политические режимы, чтобы увязать те или иные сценарии их эволюции с их условным «обликом». Теории режимов, как и политфилософские теории, почти не заинтересованы в репрезентации: будучи сфокусированными на «наборе формальных и неформальных правил выбора лидеров и проводимых политик» [45], они, среди прочих параметров (уровень насилия, сценарии коллапса и так далее) фиксируют в качестве наиболее важных, например, ограничения для партий на участия в выборах или качество подсчета голосов на выборах, то есть процедурное измерение представительства. Но не принимают во внимание характер и специфику операций, конструирующих политическую субъектность этих режимов. Разберем пример одного из таких недемократических режимов – Гватемалы.

Вечером 5 июля 2005 года группа сотрудников офиса уполномоченного по правам человека Гватемалы и гражданских активистов осматривала расположенный на северной окраине столицы заброшенный бетонный склад, некогда принадлежавший правительству. Проведя около часа в лабиринте коридоров и комнат без окон, они наткнулись на груды бумаг, сваленных на полу в нескольких соседних помещениях. Так закончились продолжавшиеся 10 лет поиски архива Национальной полиции Гватемалы, как выяснилось, одной из самых свирепых и жестоких спецслужб Латинской Америки второй половины прошлого века. Эта находка – самый полный архив спецслужбы, попавший в руки общественности, почти 80 миллионов единиц хранения: карточки учета диссидентов и подозрительных лиц, донесения об акциях устрашения, пытках, убийствах и похищениях, агентурные донесения, зарплатные ведомости агентов и охотников на диссидентов из судебной полиции, сметы строительства тюрем и пыточных, замаскированных под склады и фермы. Позже, в разговоре с историком из Гарварда Кирстен Вельд [46], один из правозащитников сказал, что сортируя материалы архива он сильнее всего страдает от однообразия изучаемых бумаг, беспросветной монотонности этого конвейера насилия, к которому со временем можно даже привыкнуть.

Проблема, возникающая в связи с находкой гватемальских правозащитников, заключается в следующем. Больше 40 лет в Гватемале шла гражданская война: сменявшие

друг друга военные правительства безуспешно пытались уничтожить партизанское движение повстанцев-леваков. «Договор о прочном и длительном мире», который положил конец войне и завершил процесс политического урегулирования, был подписан только в декабре 1996 года. Но, несмотря на войну и репрессии левых, среди исследователей политический режим Гватемалы было принято рассматривать как вполне приличный (на фоне других) авторитарный режим, пусть не полностью демократический, но все же не тоталитарный, не террористический. Войну, которая шла в труднодоступных сельских районах страны, политологи как бы отделяли от устройства собственно политической системы.

Американский политолог Филипп Шмиттер в статье, написанной в начале 90-х годов прошлого столетия, назвал [47] гватемальский режим диктабландой: у граждан были некоторые политические права, в стране регулярно проводились выборы, хотя формы политического участия жестко контролировались военными. Схожие оценки этого режима можно обнаружить в масштабной панели данных исследовательской группы Барбары Геддес [45]: Гватемала до 1996 года представляла собой автократический режим с «непрямым» военным правлением, с 1985 года выборы были «полу-демократическими», политическая конкуренция была, но левые партии военные на выборы не пускали. После обнаружения архива Национальной полиции стало понятно, что у гражданской войны был не менее масштабный «городской» фронт: речь шла не только о карательных операциях армии против инсургентов в сельских районах, проходивших на фоне «полу-демократических» выборов, но и о систематической, масштабной террористической, по сути, деятельности спецслужб в отношении всех граждан страны, в том числе полностью лояльных режиму.

Находка в *la isla* – так во времена гражданской войны называли пыточный центр, где обнаружили полицейский архив, – ставит под сомнение не только определение Гватемалы как диктабланды или «гибрида» (теперь очевидно, что никаких демократических прав у граждан не было, в стране царил полицейский произвол), но и саму способность адекватно классифицировать политические режимы, особенно авторитарные, тем инструментарием, который используется для этих целей. Деятельность Национальной полиции по борьбе с диссидентами не афишировалась, СМИ Гватемалы находились под контролем правящей военной верхушки, так что со стороны даже в начале 90-х годов действительно казалось, будто партизанская война – это одно, а политическая система – совсем другое. Что делать сегодня, когда получены сведения, что этому конкретному политическому режиму были

присущи критически важные для его описания черты, которые не могли быть выявлены при поверхностном анализе и описании сторонним наблюдателем?

20 лет назад в политической науке господствовало мнение, что все или почти все условно «неправильные» политические режимы на планете так или иначе эволюционируют в сторону «нормальных» демократий. Неправильность объясняли спецификой «транзита» – особого переходного периода между тоталитарным прошлым и демократическим будущим. Состояние транзита заключалось в сочетании прогрессивных демократических норм (новых пост-тоталитарных конституций) и отсталых авторитарных практик правления. По мысли транзитологов, демократические нормы рано или поздно повсеместно должны были взять верх над пережитками прошлого. Эмпирически эта гипотеза не подтвердилась, в начале 2000-х группа влиятельных исследователей и теоретиков похоронила идею транзита как поступательного глобального движения к демократии. «Большинство стран, которые якобы движутся [transit] к демократии, на самом деле никуда не движутся» [48]: постколониальные и постсоветские режимы – это самостоятельные, а не переходные формы правления.

За это теоретическое решение пришлось дорого заплатить. Если у выживших после Холодной войны политических режимов нет общей цели в виде нормативного демократического проекта, то эти режимы почти невозможно сравнивать. Общая для всех цель позволяла определять специфику каждого конкретного режима как его уникальное место на оси «тоталитаризм – демократия». В России, скажем, есть относительно независимый центральный банк, но нет парламентского контроля над правительством. А, скажем, в Венесуэле все наоборот: центральный банк работает кошельком президента, но парламентская оппозиция свирепствует. Давайте взвесим центральный банк и парламент на специальных весах и с аптекарской точностью скажем, кто ближе подобрался к нормативной демократии: Венесуэла или Россия. А потом взвесим еще раз, спустя пять лет, и получим представление о динамике. Отказ от транзитной парадигмы лишил исследователей возможности проводить такое взвешивание.

Теория гибридных режимов Геддес стала способом разрешения затруднений, возникших после отказа от идеи транзита. Страны все равно нужно как-то сравнивать между собой, чтобы искать и находить закономерности в их эволюции. В парадигме транзита общая для всех режимов цель позволяла описывать каждый конкретный режим через его место на оси «тоталитаризм – демократия», как бы через координаты его – режима – продвинутости. Гибридная теория взяла на вооружение морфологию: она перестала описывать транзит к заданной цели и стала описывать вселенную, населенную гибридами:

диктаторами, автократорами, популистами и так далее, не ставшими, однако, провозглашать себя какой-нибудь инкарнацией бога на земле официально.

Множество гибридов с одной стороны отграничивает хребет из теократов-монархов и диктаторов-экстремистов, но с другой стороны – между «гибридами» и «нормальными» демократиями – никакого хребта нет. Понятно, что Москва и Пхеньян живут на разных планетах, но живут ли на разных планетах Москва и Варшава? Режим Орбана в Венгрии – это очень мягкий «гибрид» или сильно испорченная, но все еще нормальная демократия? Отказавшись от метафизики и предопределенности транзита, политологи попали в новую ловушку: некоторые «гибриды» больше похожи на «нормальные» демократии, чем на соседей по авторитарному «гуляй-полю». А еще они очень адаптивны и быстро меняются, взламывая классификационные решетки исследователей. Понятие «гибрид» мгновенно подверглось инфляции, размылось. Называя какой-то режим «гибридным», политологи сегодня могут иметь в виду настолько разные вещи, что употребление этого термина почти не имеет смысла.

Находка гватемальских правозащитников показывает, что сами попытки морфологически выделить типы «неправильных» режимов – бесперспективная затея. «Неправильные» режимы непрозрачны для такого анализа, и не важно, какой именно классификационный признак берется за основу. Наличие выборов в политическом меню. Происхождение властной верхушки. Способы отправления власти. Способы легитимации власти лидера. Сроки правления властной верхушки или лидера режима. И так далее. Перечисление получаемых в результате классификационных единиц похоже на афишу цирка уродцев: диктабланды и демокрадуры, военные и бюрократические диктатуры, гибриды, патримониальные диктатуры и даже «хаосократии» [49]. Но несмотря на разнообразие этих классификаций, они все равно сбоят.

Один из возможных путей разрешения этих трудностей: сравнение концептуализаций «плохих режимов» в социальной и политической теории и в международном праве. Право и социальная теория имеют в своих основаниях нечто общее. Их единит базовая операция, без которой невозможно ни социальное исследование, ни судебный процесс – операция квалификации и вменения. Преступлениям, как и явлениям политической и общественной жизни, должны быть даны точные и продуктивные дефиниции, устанавливающие причинно-следственные связи между событиями и определяющие ответственность: субъектов, акторов, общественных сил.

Политический режим – это «форма государства» [50], если обратиться к первой внятной концептуализации понятия, данной Аристотелем. Двойственность определения

очевидна: каждый конкретный политический режим может быть определен как с точки зрения своего формального описания (конституции и так далее), так и с точки зрения практик удержания власти правящей верхушкой. Попытка разделить эти два измерения политических режимов, предпринятая [51] Лассуэлом и Капланом в начале 50-х годов прошлого века, не удалась. Сегодня в социальных дисциплинах, говоря о режимах, говорят одновременно и о правовом дизайне, и о практиках удержания власти, используя само понятие «режима» преимущественно в отношении режимов недемократических.

Наиболее широкое определение, используемое для квалификации недемократических режимов в социальных дисциплинах – это «авторитарный режим» или «авторитарное правление». Это почти дескриптивная (лишенная нормативных оценок) квалификация, под которую попадают и монархии, и квази-демократические лидерские режимы, и военные хунты, и диктатуры. Также в семью «авторитарных режимов» попадают многочисленные «гибридные» режимы: электоральный авторитаризм (Турция, Венесуэла), военное правление (Египет), бюрократический авторитаризм (Бразилия с 1964 по 1985 годы, РФ до 2003-4 годов), конституционный авторитаризм (Венгрия), информационная диктатура [52] (РФ с 2004 года) и тд. Наиболее радикальные случаи «авторитарного правления» характеризуют в социальных науках как хунты и *criminal regimes*.

Характерной чертой крайних квалификаций недемократических режимов – хунты и *criminal regimes* – является невозможность их вменения конкретным политическим режимам *ad hoc*, то есть без наличия существенных и однозначно понимаемых и в правовой практике, и в социальной теории признаков. Такими признаками являются только ставшие достоянием мирового сообщества фактические и многократно подтвержденные сведения о совершенных режимом актах геноцида, преступлениях против человечности и военных преступлениях. Еще одним условием возможности вменения таких квалификаций является фактическая приостановка деятельности регулярной государственной власти на части или на всей территории государства.

Последнее, но важное замечание касается вопроса о квалификации режимов, специфическим свойством которых, с точки зрения исследователей и оппозиции, является коррумпированность правящей верхушки и использование ее представителями инструментов государственной власти с целью личного обогащения. Попытка концептуализации таких режимов через понятие *state capture* (присвоение власти бизнесом или мафией), предпринятая экономистами МВФ [53] в 2001 году, в целом пока не увенчалась успехом. Сегодня концепт *state capture* используется некоторыми

исследователями, например, для описания режима Орбана в Венгрии, но не является конвенцией и вызывает постоянную критику.

Дело не столько в качестве самого термина, сколько в идее, которая за ним стоит. Для ученых-исследователей, занятых недемократическими режимами, коррупция остается наименее уловимой материей: дело и в отсутствии конвенциональных инструментов ее изучения (они есть в институциональной экономике, но очень плохо применяются в исторической социологии и сравнительных политических исследованиях), и в проблемах с объяснительной силой самой коррупции как концепта. Дизайн авторитарного режима и его поведения, с точки зрения социальных дисциплин, определяет борьба правящей верхушки за власть. Обогащение элиты – акциденция, а не конститутивный признак недемократического режима. С этой точки зрения, разница между Индонезией и Малайзией (режимы Сухарто и Махатхира соответственно) для Comparative Political Studies заключается не в масштабах коррупции верхушки, а в том, какие социальные группы выигрывали [54] от этой коррупции.

В международном уголовном праве с коррупцией связаны похожие трудности. Римский статут нацелен на соблюдение некоторого баланса между базовым принципом уголовного права «In dubio pro reo» и нацеленностью Международного уголовного суда на борьбу с «безнаказанностью» власть имущих. Поэтому априорное преимущество для обвинения имеют эпизоды геноцида, преступления против человечности и военные преступления. То есть, переводя на язык социальных наук, именно те преступления, в которых в наибольшей степени проявляется готовность обвиняемых бороться за сохранение власти любой ценой, а не те преступления, которые, например, наносят существенный вред государственному аппарату, казне и общественному благу. Коррупционные эпизоды были рассмотрены в Гааге, но лишь в контексте основного обвинения против вице-президента ДРК Жан-Пьера Бемба Гомбо: Бемба Гомбо был осужден за военные преступления и преступления против человечности, также он и четверо его помощников были осуждены за «коррупционное поведение» – подкуп свидетелей.

Если рассмотреть внимательно риторику обвинения на процессах в Гааге, то можно заметить, что в зале суда квалификация режимов, лидеры и руководители которых попали на скамью подсудимых, не меняется со времен процесса над Милошевичем: прокуроры всегда используют понятие «диктатура».

Что такое диктатура? Этот вопрос выходит за рамки обсуждения конкретных формулировок, морфологически описывающих политические режимы таким или иным образом. С одной стороны, как было показано выше, у нас есть множество теорий

авторитарных режимов и диктатур: строительство коалиций, «покупка лояльности» [55], «информационный авторитаризм» [52], где к ресурсам добавляются механизмы кооптации в элиту и манипулирование информационной повесткой на национальном уровне. Но это загадочное и не проясненное до конца понятие по-прежнему используется в качестве зонтичного бренда для множества «неправильных» политических режимов.

Стремление диктатора или диктаторского политбюро удерживать власть максимально долго и любой ценой принимается за аксиому во всех без исключения теориях авторитарных режимов. У этого стремления есть тысяча теоретических имен: от «максимизации будущей ренты» [52] до «дилеммы диктатора» [55]. Но так или иначе мы должны предполагать, что, действуя, авторитарные лидеры руководствуются прежде всего этой целью. Мы опознаем «неправильные» режимы именно в тот момент, когда их лидеры продлевают свои полномочия, когда организуют себе триумфальные избирательные кампании, когда редактируют собственные конституции. На вопрос, почему диктаторы хотят до бесконечности удерживать власть, нельзя ответить однозначно, даже сами диктаторы часто не могут внятно и связно объяснить, зачем им нужна власть. Возможно, все они правят, чтобы удовлетворять свои паталогические желания, возможно, наоборот – развитие таких патологий есть необходимое условие долгого авторитарного правления. Но это не меняет положения вещей. Любая теория авторитаризма сфокусирована на действиях лидеров, понятых как действия, направленные на удержание власти, потому что сами эти режимы опознаются нами, благодаря таким действиям.

Важно, однако, другое. Обвинение на международных уголовных процессах, вынося недемократическим режимам квалификацию «диктатура», не усматривает существенной разницы между режимами, которые прекратили свое существование в результате военного вторжения, режимами, переживающими транзит, и действующими недемократическими режимами, чьи руководители были арестованы за рубежом. Еще одно существенное обстоятельство – игнорирование обвинением любых иных квалификаций недемократических режимов, кроме квалификации «диктатура».

У этого факта есть два объяснения. В социальной и политической теории понятие «диктатура» в данный момент является зонтичным брендом, который используют в качестве эмоционально окрашенного синонима понятия «авторитаризм». Но если «авторитаризм» в качестве наиболее общей квалификации недемократического правления не предполагает осуждения того или иного режима и представляет собой просто констатацию факта его недемократичности, то «диктатура» как квалификация сама по себе предполагает наличие у каждого диктаторского режима некоторых существенных общих

черт: правящая верхушка злоупотребляет правом, экономические акторы зависят от политической ситуации, в стране задействованы репрессивные механизмы, спецслужбы так или иначе участвуют в сведении политических счетов. Грубо, Сингапур – авторитарный режим, Венесуэла – диктатура.

## Заключение

Говоря об истоках концептуализации диктатуры в современной социальной теории, политической философии и праве, следует обратить внимание на две ключевые для ответа на вопрос «что такое диктатура?» работы: книгу немецкого юриста Карла Шмитта «Диктатура», опубликованную в 1921 году, и менее известную работу британского историка Альфреда Коббана «Диктатура: история и теория», опубликованную в 1939 году.

Наиболее важные черты диктатуры по Шмитту: ситуация чрезвычайного положения, способность легальным образом выходить за пределы права, интервенционистский характер действий. Одно из определений, которое Шмитт дает диктатуре [56], звучит так: «Для концептуального определения диктатуры необходимо сфокусироваться на интервенционистском характере [Aktionscharakter] диктаторской практики. Юридическая природа диктатуры заключается в том, что с учетом конечной цели законодательные ограничения и ограничения, которые в данной ситуации являются необоснованными [sachwidrig] препятствиями на пути к достижению этой цели, устраняются диктатором на практике».

А вот определение диктатуры, данное Коббаном [57]: «Власть одного человека, обладающего абсолютным суверенитетом внутри страны. Всякая политическая власть должна в конечном итоге исходить из его воли. Эта власть осуществляется всегда произвольно, в порядке личного арбитража, а не по закону. Диктатор не несет никакой ответственности перед каким-либо политическим органом, поскольку такие ограничения будут несовместимы с абсолютно суверенным характером его власти».

Если попробовать синтезировать два этих определения, то получится, что диктатор – это политик, единолично отправляющий верховную власть в режиме постоянных вторжений в те или иные области общественной, политической и экономической жизни своего государства, мотивируя эти вторжения чрезвычайными обстоятельствами, наличием угроз или неспособностью других государственных органов справиться с той или иной ситуацией без его верховного вмешательства. Фактически речь идет о государственном деятеле, который, с одной стороны, постоянно придумывает те или иные угрозы для нации,

а с другой, не позволяет регулярному государству (парламенту, бюрократии, судам) с ними бороться, переключая борьбу с этими надуманными угрозами в режим ручного управления. Говоря прямо, диктатор – это первый и главный враг регулярного государства, который не дает этому государству реализовать имеющийся у государства конституционный мандат на защиту общественных и национальных интересов, но при этом использует инструменты государственной власти для защиты этих интересов не от имени государства, а от своего имени.

Возвращаясь к магистральной теме, можно обоснованно заметить, что конститутивный признак диктатуры – попытка, используя элементы символического суверенитета, репрезентирующие политическое тело нации-суверена, захватить и присвоить онтологический суверенитет, скрытый, фактически, обездвиженный за счет институтов представительства. Для социальной теории в связи с этим будут интересны проблемы производства и разрешения диктатором локальных чрезвычайных ситуаций, семантика и семиотика идеологии «угроз», практики переключения бюрократии и спецслужб из регулярного, правового режима работы в чрезвычайный, внеправовой. Для теории права – вопрос об оценке и квалификациях многочисленных случаев злоупотребления правом, особенно в терминах конституционного права и в связи с фактической (но не юридической) приостановкой действия Конституции в тех или иных конкретных политических обстоятельствах.

## Список использованной литературы

- 1 Б. Латур. Коперниканский поворот в политической теории // Социология власти, 6 -7 (1), 2012. С. 235-254.
- 2 Анкерсмит, Ф. Р. Политическая репрезентация [Текст] / пер. с англ. А. Глухова; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012.
- 3 П. Рикер. Модель текста: осмысленное действие как текст // Социологическое обозрение Том 7. № 1. 2008.
- 4 Шмитт К. Государство и правовая форма. М.: Издательство Высшая школа экономики, 2010. — 272 с.
- 5 Pitkin H. The concept of representation. – Berkley: University of California Press. 1972.
- 6 Brito Vieira M. The elements of representation in Hobbes: aesthetics, theatre, law, and theology. – Leiden: Koninklijke Brill NV, 2009.
- 7 Latour B. What if we Talked Politics a Little? // Contemporary Political Theory, (2003) 2, p. 143–164.
- 8 Pettit P. Groups with Minds of Their Own / Social epistemology: essential readings /edited by Alvin I. Goldman and Dennis Whitcomb. – Oxford: Oxford University Press, p. 242 – 268.
- 9 Ripkin S. Corporations Are People Too: A Multi-Dimensional Approach to the Corporate Personhood Puzzle // Fordham J. Corp. and Fin. Law, 97, 2009.
- 10 Schmitt C. [Verfassungslehre.English] Constitutional theory / translated and edited by Jeffrey Seitzer; foreword by Ellen Kennedy. – Durham: Duke University Press, 2008.
- 11 Агамбен Дж. Суверенная власть и голая жизнь – М.: Издательство «Европа», 2011.
- 12 Агамбен Дж. Средства без цели. – М.: Гилея. 2015.
- 13 Nancy J. The Jurisdiction of the Hegelian Monarch. // Social Research, Vol. 49. No. 2, 1984.
- 14 Канторович Э. Два тела короля. – М.: Издательство Института Гайдара. 2015.
- 15 Гегель Г. Сочинения. Том 7. «Философия права». – М.: Соцэкгиз. 1934.
- 16 Маркс К. Энгельс Ф. Сочинения. Издание второе. Том 1. К критике гегелевской философии права. – М.: Государственное издательство политической литературы. 1957.
- 17 Маркс К. Энгельс Ф. Сочинения. Издание второе. Том 8. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта. - М.: Государственное издательство политической литературы. 1957.
- 18 Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. – М.: «Наука». 1987.
- 19 Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. – СПб.: Владимир Даль. 2006.

- 20 Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Сочинения в двух томах. Т.2. – М.: «Мысль». 1991.
- 21 Cassirer E. The Myth of the State. – London: Yale University Press. 1946.
- 22 Адорно Т. Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения. – М.: “Медиум”. 1997.
- 23 Агамбен Дж. Что современно? – К.: ДУХ І ЛІТЕРА. 2012.
- 24 Foucault M. Subject and Power. // Critical Inquiry. Vol. 8. №4. 1982.
- 25 Агамбен Дж. Средства без цели. – М.: Гилея. 2015.
- 26 Рикер П. Я-сам как другой. – М.: Издательство гуманитарной литературы. 2008.
- 27 Koselleck R. Futures past: on the semantics of historical time. – NY, Columbia University Press, 2004.
- 28 Kant I. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? // Berlinische Monatsschrift. Dezember-Heft. 1784.
- 29 Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 8. – М.: Издательство «ЧОРО». 1994.
- 30 Кант И. К вечному миру. Философский проект. 1795 // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 7. – М.: Издательство «ЧОРО». 1994.
- 31 Гердер И-Г. Идеи к философии истории человечества. – М.: Издательство “Наука”. 1977.
- 32 Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 8. – М.: Издательство «ЧОРО». 1994.
- 33 Кант И. Антропологии с прагматической точки зрения // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 7. – М.: Издательство «ЧОРО». 1994.
- 34 Кант И. Спор факультетов // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 7. – М.: Издательство «ЧОРО». 1994.
- 35 Кант И. Критика чистого разума. В434 // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 3. – М.: Издательство «ЧОРО». 1994.
- 36 Клоссовски П. Сад и революция // Маркиз де Сад и XX век. Пер. с франц. – М.: РИК “Культура”. 1992.
- 37 Фуко М. Что такое Просвещение? // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. № 2. - М. 1999.
- 38 Habermas J. The Structural transformation of the public sphere. An inquiry into a category of bourgeois society. – Cambridge: The MIT Press. 1991.
- 39 Берлин И. Подлинная цель познания. Избранные эссе – Москва: Канон+, 2002. - 800 с.
- 40 Keat R., Urry J. Social theory as science – London: Routledge & Kegan, 1975.
- 41 Луман Н. Мировое время и история систем / Пер. В. Бакусева // Логос. — 2004. — № 5. — С. 131—168.

- 42 Шапиро И. Бегство от реальности в гуманитарных науках / пер. с англ. Д. Узланера.-М.: Издательский дом Государственного университета-Высшей школы экономики, 2011.
- 43 Капустин Б. Макиавелли и проблема политической морали // Логос, Том 25 , №6 , 2015, стр. 68-104.
- 44 Shapiro I. Reflections on Skinner and Pettit // *Hobbes Studies*, 22 (2009), p. 185–191.
- 45 Geddes B, Wright JG, Frantz E. Autocratic breakdown and regime transitions: a new data set // *Perspectives on Politics*, Vol.12/No.2, 2014, p. 313-331.
- 46 Weld K. Paper cadavers : the archives of dictatorship in Guatemala. - Durham: Duke University Press, 2014.
- 47 Шмиттер Ф. Дилеммы и угрозы демократии // *Пределы власти*, 1994, №1.
- 48 Carothers, Thomas. (2002). The End of Transition Paradigm / *Journal of Democracy*. 13, 1. pp. 5 – 21.
- 49 Levitsky S., Way L.A. The Rise of competitive authoritarianism // *Journal of Democracy*, Volume 13, Number 2, April 2002, p. 51 – 65.
- 50 Charles Tilly. Regimes and Contention / in *The Handbook of Political Sociology: states, civil societies, and globalization*, eds. Thomas Janoski, Robert R. Alford, Alexander M. Hicks, Mildred A. Schwarz. - Cambridge: Cambridge University Press, 2005. pp. 423 – 440.
- 51 Lasswell, H., Kaplan, A. *Power and Society; A Framework for Political Inquiry*. – New Haven: Yale University Press. 1950.
- 52 Guriev S., Treisman D. How Modern Dictators Survive: An Informational Theory of the New Authoritarianism // NBER Working Paper, No. 21136, April 2015.
- 53 <http://www.imf.org/external/pubs/ft/fandd/2001/09/hellman.htm>
- 54 Pepinsky T. *Economic Crises and the Breakdown of Authoritarian Regimes Indonesia and Malaysia in Comparative Perspective*. - Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- 55 Wintrobe R. *The political economy of dictatorship*. - Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- 56 Carl Schmitt. *Dictatorship: From the origin of the modern concept of sovereignty to proletarian class struggle* / Translated by Michael Hoelzl and Graham Ward. - Cambridge: Polity Press, 2014.
- 57 Alfred Cobban. *Dictatorship: Its History and Theory*. - London: J. Cape. 1939.