

# ТРАНСФОРМАЦИЯ ИДЕИ ПОЛИТИЧЕСКОГО УЧАСТИЯ: РУССО, РАНСЬЕР, ЛАКЛО

Юлия Мартинавичене<sup>1</sup>

## Abstract

The article aims at analyzing the concept of political participation as a basis of community formation, as it is elaborated in the writings of Jean-Jacques Rousseau, Jacques Rancière, and Ernesto Laclau. Reinterpretation of Rousseau's idea of a quantitatively meaningful «participation of the all» in the (post)modern context of the constitution of civil community is seen indispensable as soon as under these circumstances the situation of risk and instability usually dominates. Laclau and Rancière propose another model of a political participation that presupposes entering an agonal sphere of a play where the result depends on a constant dynamic reassembling of the participants' roles and rethinking the very essence of a political game.

**Keywords:** participation, political subject, social contract, common will, hegemony, articulation.

## 1. Концепт «участие» в современной политической философии

Сегодня в научном дискурсе слово «участие» наиболее часто звучит в словосочетаниях «политическое участие» и «демократическое участие». Именно вокруг этих понятий строятся теории о (не)возможности демократии, о справедливом распределении права на публичное выступление и права голоса в решении ряда социально и политически значимых вопросов; в контексте этих концептов анализируются параметры функционирования публичной сферы, трансформации пассивной аудитории в активную публику<sup>2</sup> и иные актуальные для политической философии и политической теории проблемы. В то же время широкое распространение темы участия, зачастую представляемого в качестве панацеи для современной (пост)демократии<sup>3</sup>, само оказывается объектом подозрения – как понятие, слишком широко участвующее в дебатах о природе хорошей/плохой политики, концептуальная суть которого, однако, крайне редко выно-

<sup>1</sup> Юлия Мартинавичене – преподаватель департамента медиа, докторант программы «Философия» Европейского гуманитарного университета (Вильнюс, Литва).

<sup>2</sup> См., напр.: Livingstone S.M. *Audiences and Publics: When Cultural Engagement Matters for the Public Sphere*, Bristol: Intellect, 2005.

<sup>3</sup> Rancière J. *On the Shores of Politics*. London – New York: Verso, 1995.

сится на общее обсуждение. Так, Жак Рансьер задаёт достаточно неудобный вопрос: не является ли идея участия решением не проблемы демократии, а проблемы критики демократии?

Как отмечает Рансьер, понятие участия имеет две стороны медали. Одна связана с идеей необходимости *медиации между управляющим центром и периферией* в рамках той или иной политической системы. Подобную трактовку достаточно часто предлагают в рамках юридической парадигмы говорения о политическом участии как об одном из фундаментальных прав человека, и прежде всего права на выбор своих представителей для осуществления властных функций.<sup>4</sup> Вторая сторона предполагает более радикальное «постоянное вмешательство граждан-субъектов в каждый аспект [деятельности политической системы]»<sup>5</sup>.<sup>6</sup> Соответственно, понятие «участие» чаще всего формируется на основании семем «вовлечение», «включение/исключение», «доступ», «сообщательность» с вовлечением в такие бинарные оппозиции, как «участие/уход», «гражданственность/апатия».

Однако само понимание участия изначально задаётся таким образом, который раз и навсегда определяет конкретные строгие рамки и формы этого участия, что поддерживается научным и популярным дискурсами. Чаще всего под участием предполагается заполнение лакун, оставленных властными структурами, причём это заполнение может представлять как альтернативное, так и полностью противоположное мнение. Таким образом, власть заранее предопределяет возможные точки участия, которые в свою очередь задают и его основные параметры.

Для Рансьера истинным участием является не просто заполнение «позволенных» лакун, но «изобретение непредсказуемого субъекта», постоянное движение, порождающее всё новых акторов и новые формы действия.<sup>7</sup> Во многом их неуязвимость – в этой подвижности и определённой эфемерности, а также во «всегда-открытой» возможности их появления в самых неожиданных для власти точках.

В рамках данной работы планируется рассмотреть истоки современной идеи участия в политической философии (в качестве первого ориентира берётся теория общественного договора Жан-Жака Руссо как один из наиболее радикальных и неоднозначных проектов гражданского и политического участия), а также трансформацию этого концепта в современной политической философии, где значимыми вехами проекта «радикальной демократии» являются работы Жака Рансьера и Эрнесто Лакло.

<sup>4</sup> Steiner H.J. Political Participation as a Human Right, *1 Harvard Human Rights Yearbook*. 77. 1988.

<sup>5</sup> Здесь и далее перевод мой. – Ю. М.

<sup>6</sup> Rancière, op. cit., 60.

<sup>7</sup> Ibid., 61.

## 2. Параметры и возможности демократического участия

### 2.1. Гражданин как часть общей воли в проекте общественного договора Жан-Жака Руссо

Первые шаги по определению параметров новой системы *общественного договора* Руссо делает ещё в работе *Рассуждение о происхождении неравенства между людьми* (иногда называемой *Вторым трактатом*), написанной в 1755 году – за семь лет до трактата *Об общественном договоре*. Касаясь в целом проблемы экспериментальной реконструкции истории – с тем чтобы «прочитать» суть истории человека непосредственно «из природы», а не из других книг, – автор в то же время выстраивает категории, которые окажутся в центре трактата *Об общественном договоре*. Среди них бинарная оппозиция «природный» и «социальный» человек. К ней Руссо приходит через сравнение «анималистического» и «человеческого», раскрывая через это сопоставление ряд важных черт «естественного» человека, которые во многом определяют и его социальное бытие. Так, качествами, присущими исключительно человеку (в отличие от животного), Руссо называет следующие:

(а) *свобода* (действия): человек характеризуется «как свободно действующее лицо», и «в сознании этой свободы проявляется более всего духовная природа его души»<sup>8</sup>. Понятие свободы в данном случае неравнозначно пониманию свободы, напр., у Гоббса или Локка (свобода выбора сделать то или это, свобода воли), у Руссо в понятие «свобода» включается новая семема;

(б) *совершенствование* (*perfectibilité*): открытость изменениям – мы свободны не просто делать то или это, но стать тем или этим, способны к развитию вне изначального предопределения<sup>9</sup>;

(в) *сочувствие* (*pitié*), сенсibilitätность – ещё одно качество, которым обладает исключительно человеческое существо. В противоположность аристотелевскому акценту на человеке как существе рациональном (пребывающем в логосе), Руссо краеугольным камнем «человечности» делает именно способность сопереживания другому, причём с этим свойством связано ещё одно – врождённая доброта. Однако в процессе социализации и рационализации человек теряет свойство сочувствовать, хотя сочувствие «занимает в естественном состоянии место законов, нравственности и добродетели»<sup>10</sup>.

Однако в определённый момент осуществляется переход человека из «природного» в «социальное» состояние, причём Руссо особо отмечает, что именно последнее порождает истинное *неравенство* среди людей. Если первый тип неравенства – неравенство естественное/физическое – установлено природой, то второй тип

<sup>8</sup> Руссо Ж.-Ж. *Трактаты*, Москва: Наука, 1969, 54.

<sup>9</sup> Под совершенствованием, однако, понимается не чисто положительная тенденция к улучшению, но и возможный источник печалей и горестей.

<sup>10</sup> Руссо, указ. соч., 67.

(который, собственно, и является центром рассмотрения в данном трактате) – неравенство условное/политическое – утверждается с согласия людей и состоит в получении привилегий одних *за счёт других*:

«Насколько менее значительными должны быть различия между людьми в естественном состоянии, чем в общественном состоянии, и насколько должно увеличиться естественное неравенство внутри человеческого рода в результате неравенства, порождаемого общественными установлениями»<sup>11</sup>.

Таким образом, переход от природного к социальному знаменуется эффектами, связанными в основном с развитием неравенства среди людей. Так, неравенство укрепляется посредством владения имуществом, которое и трактуется как важнейшая веха перехода из естественного в социальное состояние:

«Первый, кто, огородив участок земли, придумал заявить “Это моё!” и нашёл людей достаточно простодушных, чтобы тому поверить, был подлинным основателем гражданского общества»<sup>12, 13</sup>

Однако имущественное разделение – лишь эффект качества человека, развившегося исключительно на основании сожительства, бытия-с-другими. В качестве первой и главной причины неравенства называется *самолюбие, тщеславие (amour-propre)* – желание славы, вознесение себя в глазах других, бытие под взглядом другого и желание быть видимым и уважаемым. Это качество, как отмечает Руссо, отличается от естественной *amour de soi-même* – любви к самому себе.<sup>14</sup> Если первое является очевидным продуктом социального (производным, искусственным чувством), то второе – обычной (природной) характеристикой человека, простым стремлением к самосохранению. *Amour-propre* – это в определённом смысле выход человека за свои пределы, принятие другого как гаранта своего существования и видимости, самореализация в поле и за счёт другого:

«Дикарь живёт в себе самом, а человек, привыкший к жизни в обществе, всегда – вне самого себя; он может жить только во мнении других и ... из одного только их мнения он получает ощущение собственного своего существования»<sup>15</sup>.

В то же время Руссо не даёт однозначного ответа, является ли *amour-propre* необратимо негативным чувством, или же его можно обратить в пользу достижения положительного социального эффекта. В некоторой степени при обсуждении параметров функцио-

<sup>11</sup> Руссо, указ. соч., 67.

<sup>12</sup> Там же, с. 72.

<sup>13</sup> Следует уточнить, что Руссо более беспокоит скорее не сам факт имущественного и властного разделения, но эффекты, им вызываемые.

<sup>14</sup> Руссо, указ. соч., 107.

<sup>15</sup> Там же, 97.

нирования общественного договора Руссо ссылается на эти же два механизма, которые лежат в основании различных видов политической власти: если осуждаемое им вверение публичной власти в руки немногих осуществляется на основании инстинкта самосохранения, то объединение в «сумму сил» в рамках общественного договора и функционирование на основании «общей воли» оказываются невозможными без «выхода» в пространство других и замечания другого, что и может трактоваться в качестве положительного эффекта *amour-propre*. Кроме того, принятие во внимание того, что человек нуждается в уважении со стороны другого, позволяет выстроить более гуманную модель власти. Так, в отличие от проекта Руссо, проект либеральной власти Локка не учитывает необходимость обеспечивать уважение (то есть такая функция не входит в обязанности правительств). Либеральное правительство может озаботиться обеспечением возможности и безопасности существования многих точек зрения (что отвечает понятию толерантности), но не уважения как такового: если первое подразумевает необходимость терпимости по отношению к другой точке зрения (что вовсе не подразумевает её принятие в качестве равной своим убеждениям), то понятие уважения, напротив, конструирует отношения равенства и взаимного признания.

Рождение социального, как отмечает Руссо, неминуемо ведёт к рождению политического. Когда индивиды замечают, что внешние опасности гораздо эффективнее преодолевать вместе, появляется идея ассоциации. Мысль соединить индивидуальные силы «в одну высшую власть, которая будет править ... согласно мудрым законам, власть, которая будет оказывать покровительство и защиту всем членам ассоциации, отражать натиск общих врагов и поддерживать среди нас вечное согласие»<sup>16</sup>, кажется достаточно логичным и эффективным способом организации сожительства. Однако, увидев преимущества<sup>17</sup>, люди не смогли увидеть опасностей такого устройства: «все бросились прямо в оковы, веря, что этим они обеспечат себе свободу»<sup>18</sup>, так как «людям в конце концов пришла мысль вверить отдельным лицам опасную вещь – публичную власть»<sup>19</sup>.

Однако если подобная форма организации совместного существования чревата лишением свободы, то стоит ли «разрушить общество, уничтожить “твое” и “мое”, вернуться в леса и жить там вместе с медведями?»<sup>20</sup> (с. 104). Очевидно, что Руссо не призывает к такому радикальному выводу, приписывая его скорее своим противникам, неверно трактующим автора. Однако, по сути, трактат

<sup>16</sup> Руссо, указ. соч., 84.

<sup>17</sup> «Для чего поставили они над собою начальников, как не для того, чтобы защищать себя от угнетения и охранять своё имущество, свою свободу и свою жизнь» (там же, с. 86).

<sup>18</sup> Руссо, указ. соч., 84.

<sup>19</sup> Там же, 86.

<sup>20</sup> Там же, 104.

не даёт конкретного решения дизайна иной политической системы, свободной от указанных Руссо грехов. Это делается лишь в следующей работе – *Об общественном договоре, или Принципы политического права* (1762).

*2.2. Идея общественного договора Руссо  
в контексте современных теорий демократии  
Жака Рансьера и Эрнесто Лакло*

Изначально Руссо задаёт в работе ориентацию на анализ не фактически существующих законов и порядков, но законов в их идеальной возможности (оговариваясь: «если принимать людей такими, каковы они, а законы – такими, какими они могут быть»<sup>21</sup>), ориентируясь на поиск порядка, соединяющего, с одной стороны, то, что позволяет право общежителъствования, с другой – то, что предписывают частные интересы. В качестве базовой предпосылки автор берёт тезис, ставший впоследствии знаменитым: «Человек рождается свободным (но повсюду он в оковах)»<sup>22</sup>, – из чего следует, что все иные отношения – иерархии, гегемонии и т. п. – рождаются под влиянием договоренностей в социуме<sup>23</sup>. Таким образом, любая система социального контракта – в определённой степени принуждение, несвойственное «природному человеку», что актуализирует ключевой антагонизм выстраиваемой Руссо системы – природного и социального.

Коль скоро у человека есть врождённый интерес охранять свою свободу<sup>24</sup>, то, автоматически, только тот социальный порядок будет восприниматься рациональным и справедливым, который гарантирует охрану нашей свободы. В то же время назревает существенный вопрос: если каждый индивид склонен охранять свою свободу, то наше стремление всячески её оберегать неизбежно должно пересекаться с аналогичным стремлением других, что может повлечь за собой войну и анархию. Необходимо обнаружить форму общественного договора, примиряющую эти стремления, но в то же время не отказывающую каждому индивиду в реализации его врождённого стремления к свободе. Тем не менее из предыдущего трактата Руссо очевидно, что автор не проповедует уход из общества, возвращение к природе и первозданному эгоизму – существованию внутри себя и исключительно для себя:

«Нет иного средства самосохранения, как, объединившись с другими людьми, образовать сумму сил, способную преодолеть противо-

---

<sup>21</sup> Руссо, указ. соч., 151.

<sup>22</sup> Там же, 152.

<sup>23</sup> Имеется в виду несвобода от людей (а не иной вид несвободы – от вещей).

<sup>24</sup> Что в целом соответствует либертарианской концепции сущности человека.

действие, подчинить эти силы одному движителю и заставить их действовать согласно»<sup>25</sup>.

Однако как избежать опасностей сожительства – ущемления свободы и интересов одного в пользу другого, пересечения полей реализации индивидуальных свобод, порождающих социальные конфликты? Во главу угла ставится поиск такой формы ассоциации, «которая защищает и ограждает всю общую силу личности и имущество каждого из членов ассоциации и благодаря которой каждый, соединяясь со всеми, подчиняется, однако, только самому себе и остаётся столь же свободным, как и прежде»<sup>26</sup>. Таким образом, поиск задан двумя основными моментами:

(а) цель общества – *защитить личность* (что вполне созвучно с мнением Локка, считавшего, что цель общества – защищать жизнь, свободу и собственность его членов);

(б) в то же время, объединяясь с другими, человек всё же должен подчиняться лишь себе. В таком случае мы возвращаемся всё к тому же вопросу: как сохранить целостной нашу свободу, чтобы общество всё же могло защищать своих членов? Не должны ли мы поступиться частью своей свободы ради свободы других?

В качестве решения Руссо предлагает концепт «*общей воли*», которая трактуется как исток «правильного» социального договора, предусматривающего:

(а) отчуждение себя в пользу общества («если каждый отдаёт себя всецело, то создаются условия, равные для всех ... никто не заинтересован в том, чтобы делать их обременительными для других»<sup>27</sup>);

(б) необходимость выполнить это для каждого члена общества с целью обеспечения подчинения общей воле, воле сообщества в целом, когда «каждый, подчиняя себя всем, не подчиняет себя никому в отдельности»<sup>28</sup>.

Однако концепцию общей воли не стоит понимать как механистическую сумму «изъявлений воли частных лиц» (что соответствует понятию «воля всех»), подразумевающей соблюдение лишь частных интересов, в то время как основная задача общей воли – блюсти общие интересы.<sup>29</sup> Для Руссо, таким образом, общая воля – это новое формирование, *рациональная воля* всего общества. Соответственно, весь проект строится на следующих параметрах:

(а) неразрывность части и целого:

«Каждый из нас передаёт в общее достояние и ставит под высшее руководство общей воли свою личность и свои силы, и в результате для нас всех вместе каждый член превращается в нераздельную часть

<sup>25</sup> Руссо, указ. соч., 160.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Там же, 161.

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Там же, 170.

целого»<sup>30</sup>, ибо «если найдётся хоть один-единственный человек, который не будет подчинён Закону, то все остальные неизбежно окажутся во власти этого последнего»<sup>31</sup>;

(б) совместность:

«...где эта приятная привычка видеть и знать друг друга делала бы любовь к отечеству скорее любовью к согражданам, чем к той или иной территории»<sup>32</sup>;

(в) взаимный характер обязательств индивидуума и коллективного организма: «Обязательства, связывающие нас с Общественным организмом, непреложны лишь потому, что они взаимны, и природа их такова, что, выполняя их, нельзя действовать на пользу другим, не действуя также на пользу себе»<sup>33</sup>, что означает быть «таким образом подчинённым законам, чтобы ни я сам, ни кто-либо другой не мог сбросить с себя их почётного ярма»<sup>34</sup>;

(г) демократическое правление: «народ и суверен [законодательная власть] – одно и то же лицо»<sup>35</sup>:

«Я попытался бы найти страну, где право законодательства принадлежало бы всем гражданам, ибо кто может знать лучше самих граждан, при каких условиях подобает им жить совместно в одном и том же обществе?»<sup>36</sup>

«Поскольку суверен образуется лишь из частных лиц, у него нет и не может быть таких интересов, которые противоречили бы интересам этих лиц».<sup>37</sup>

«Народ, повинующийся законам, должен быть их творцом: лишь тем, кто вступает в ассоциацию, положено определять условия общежития»<sup>38</sup>;

(д) принцип разделения власти: если законодательная власть может принадлежать только народу и никому больше, то исполнительная власть, напротив, должна быть отчуждена и не может принадлежать всей массе народа<sup>39</sup>:

«Я бежал бы ... такой Республики, где народ ... неосмотрительно сохранил бы в своих руках управление гражданскими делами и осуществление своих собственных законов» (с. 34);

(е) «общее преклонение перед законами» (там же).

<sup>30</sup> Руссо, указ. соч., 161.

<sup>31</sup> Там же, 32.

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> Руссо, указ. соч., 172.

<sup>34</sup> Там же, 32.

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> Руссо, указ. соч., 33.

<sup>37</sup> Там же, 163.

<sup>38</sup> Там же, 178.

<sup>39</sup> Там же, 182.

Таким образом, в результате акта ассоциации формируется юридическое лицо, *Гражданская община* – «не что иное, как условная личность, жизнь которой заключается в союзе её членов» (с. 171).

В трактовке характеристик такой общины Руссо использует дихотомию «быть – казаться» относительно фигуры буржуа – рядового горожанина, указывая неоднократно, что *civis* («гражданин») сегодня не равно «горожанин» (буржуа). Сутью истинно гражданского состояния являются:

(а) справедливость, нравственный характер действий (заменяют инстинкт как двигатель поступка в «естественном состоянии»);

(б) чувство долга, следование разуму (а не плотским побуждениям);

(в) гражданская свобода (границей которой является общая воля) как альтернатива естественной свободе (границей которой является лишь физическая сила индивида)<sup>40</sup>;

(г) моральная свобода (опять же как альтернатива естественной свободе делать что угодно).

Таким образом, *гражданин* у Руссо – активный участник гражданской общины, чьи действия руководствуются чувством долга (перед общиной и общей волей), разумом и моральной свободой. Коль скоро *общая воля* является единственным легитимным источником власти (то есть власть не является некоей третьей стороной, но образуется самими участниками общества), а легитимен только тот закон, который является плодом работы *всех членов общества*, то *участие* каждого является ключевой необходимостью для функционирования общества по заданной Руссо модели.<sup>41</sup> Важность участия каждого Руссо подчёркивает неоднократно:

«Для того чтобы воля была общею, не всегда необходимо, чтобы она была единодушна; но необходимо, чтобы были подсчитаны все голоса; любое изъятие нарушает общий характер воли»<sup>42</sup>.

Таким образом, необходимость максимально возможного полного участия превалирует над необходимостью достижения консенсуса, который сегодня зачастую трактуют в качестве краеугольного камня политического в целом и демократии в частности.<sup>43</sup>

Однако в свете необходимости максимального участия каждого индивида в законотворческом процессе возникает ряд сомнений в возможности такой радикальной формы участия. Прежде всего,

<sup>40</sup> Если вторая предлагает неограниченное право на все вещи (обладание на основании применения силы), то первая – право собственности на всё, чем обладает индивид (на основании закона).

<sup>41</sup> В отличие от модели Руссо, в рамках либеральной традиции участие всех является лишь вторичным благом, а законотворчество может быть предоставлено не всему народу в его тотальности, а легитимным избранникам (представителям) народа.

<sup>42</sup> Руссо, указ. соч., 168.

<sup>43</sup> См.: Rancière, op. cit.

вызывает вопрос, насколько каждый член общества желает/готов постоянно участвовать в обсуждении тех или иных вопросов? Насколько вообще велико желание людей быть активно вовлечёнными в дебаты об общем благе?<sup>44</sup> Кроме того, нельзя сбрасывать со счетов и тот факт, что «каждый индивидуум может ... иметь особую волю, противоположную общей ... его частный интерес может внушать ему иное, чем то, чего требует интерес общий»<sup>45</sup>. Подобным возражениям Руссо противопоставляет следующие соображения. В ситуации необходимости участия в процедуре законотворчества ключевым аспектом является не альтруизм, но *эгоизм*: если мы не хотим быть марионетками в руках неких групп и властных кругов, то должны самостоятельно определять законы, которые будут нами управлять. Кроме того, ещё одним подспудным фактором является неукоснительность необходимости участия:

«(Е)сли кто-либо откажется подчиниться общей воле, то он будет к этому принужден всем Организмом ... его силою принудят быть свободным»<sup>46</sup>.

В то же время уже на уровне принципа функционирования подобной системы закладывается механизм подавления:

«Постулировать пространство разделяемого мнения – всегда акт трансгрессивный. Он предполагает символическое насилие как над другим, так и над самим собой»<sup>47</sup>.

Можно ли в этом контексте говорить о свободе? С одной стороны, мы обязуемся посвятить себя обществу целиком, с другой – при неповиновении мы даже можем быть принуждены к «свободе». Остаёмся ли мы в такой ситуации принципиально свободными?

Вопрос, однако, должен быть поставлен иначе. Какую концепцию свободы защищает в данном случае Руссо? Выше уже упоминалось разделение «естественной», «природной» и «гражданской» свободы. Приобретаемая в ассоциации в результате общественного договора свобода уже не равна свободе природного человека делать что угодно, но заключается в свободе делать то, что требует закон. Таким образом, именно сообще установленный закон понимается как источник свободы.

Важнейшей составляющей гражданской свободы является *свобода моральная*, причём, как отмечает Руссо, только она делает человека действительно *властителем себя*: повиновение инстинктам (свойственное естественной свободе) – лишь рабство, повиновение

<sup>44</sup> Однако сразу следует оговориться, что подобное установление возможно лишь в маленьких государствах наподобие античных полисов (Руссо приводит в пример Корсику), в крупных же *nation-states* современного формата различные формы неравенства будут необходимо включены в функционирование общества.

<sup>45</sup> Руссо, указ. соч., 163.

<sup>46</sup> Там же, 164.

<sup>47</sup> Rancière, *op. cit.*, 49.

законам, установленным для себя, – истинная свобода.<sup>48</sup> Именно поэтому (как уже отмечалось ранее) переход из природного состояния в «гражданственное», общественное предполагает замену инстинкта на чувство справедливости в качестве основы поведения. Таким образом, можно говорить о *двух* концепциях гражданской свободы, свойственных эпохе Просвещения:

(а) либеральной (представленной Локком и Гоббсом), в рамках которой свобода помещается в область частного, где закон – как и общество (другие) – не вмешивается: свобода невозможна «под взглядом» Другого, нарушение приватности – вторжение в свободу Другого<sup>49</sup>;

(б) демократической (представленной Руссо), в рамках которой истинной задачей является создание общества, где частные интересы созвучны общественным, а свобода понимается как необходимость служения.

В то же время нельзя не заметить, что подобная концепция свободы не учитывает важнейшую её составляющую – движение, развитие, изменение повестки дня – и реализацию демократического механизма посредством постоянной реартикуляции этой повестки. Система, предлагаемая Руссо, работает в качестве гаранта участия индивида в обсуждении повестки; но даёт ли она гарантии его политической субъективности? В качестве залога истинно демократического механизма Рансьер (и – как мы увидим ниже – Лакло) указывает на принципиальную непредсказуемость артикуляции и параметров политического субъекта:

«(Г)арантией демократии является ... постоянное обновление акторов и форм их действия, всегда-уже-открытая возможность перераспределения этого текучего субъекта»<sup>50</sup>.

Текущее в данном случае реализуется посредством как изменения акторов, формирующих повестку дня и способы политического действия, так и постоянно осуществляемого диалога/полилога внутри сообщества, чья тотальность также подвижна. Если проект Руссо подразумевает комплекс усилий, направленных на формирование общей воли, то проект Рансьера – на обеспечение пространства политического, где «стороны слышат друг друга, но не согласны друг с другом»<sup>51</sup>.

Фактором, противоречащим как принятой в эпоху Просвещения модели понимания свободы как отсутствия внешнего при-

<sup>48</sup> Симптоматично, что для либеральной традиции (прежде всего Локка и Гоббса) свобода возможна не в пределах закона, а как раз вне его, «когда закон умолкает», как отмечает Гоббс в *Левиафане* (см.: Hobbes T., Noel M. *Thomas Hobbes: Leviathan*. Oxford: Oxford University Press, 2011).

<sup>49</sup> Именно поэтому для либеральной традиции принципиально важно различие частного и публичного.

<sup>50</sup> Rancière, op. cit., 61.

<sup>51</sup> Ibid., 102.

нуждения<sup>52</sup>, так и современной трактовке демократии, является и фигура законодателя, «создающего народ». Несмотря на то что, по мнению Руссо, законотворчество должно осуществляться в коллективном модусе (что напрямую противоречит идее Локка о репрезентативной власти), «сам по себе народ всегда хочет блага, но сам он не всегда видит, в чём оно»<sup>53</sup>. Соответственно, «слепой толпе, которая часто не знает, чего она хочет» (там же), необходима помощь со стороны просвещённого разума. Таким образом разделяются общая воля («всегда направленная верно и прямо») и предшествующее ей рациональное решение, которое, напротив, «не всегда бывает просвещённым».

Руссо наделяет фигуру законодателя достаточно романтическими параметрами, делающими из последнего почти высшую силу («ум высокий, который видел бы все страсти людей и не испытывал ни одной из них»<sup>54</sup>), сохраняя в то же время трезвый расчёт в принципе разделения властей: законодатель должен исполнять только лишь рекомендательные функции при формировании закона, однако дальше его компетенция распространяться не должна: «Тот, кто властвует над законами, также не должен повелевать людьми»<sup>55</sup>. По сути, он играет роль мудрого советника, рекомендующего народу тот или иной закон, но не участвующего напрямую в процессе его принятия *всеми* и тем более исполнения: «Тот, кто составляет законы, не имеет ... или не должен иметь какой-либо власти их вводить» (там же). По мнению Руссо, такая система предохраняет общество описываемого им типа от злоупотреблений властью и несправедливых законов.

В то же время, описывая системы существующие, автор мельком упоминает случай России, когда Пётр начинает формирование своего народа с прививки ему иноземных обычаев и уклада жизни, что Руссо резко осуждает, отмечая, что «создание народа» следует начинать не с чего иного, как с формирования и укрепления национального характера, в то время как «он [Пётр] хотел сначала создать немцев, англичан, когда надо было начать с того, чтобы создавать русских»<sup>56</sup>. Таким образом, в функциональное поле законодателя (хотя и очевидно, что фигура Петра едва ли является идеальным примером функционирования последнего) может попасть и задача «формирования народа» как такового, ассоциации, скреплённой общественным договором; и если речь идёт об ассоциации-народе, то кто-то должен принять на себя функцию артикуляции, прививки и поддержания особенностей национального характера. Подобный процесс «формирования народа» несомненно будет осуществляться посредством определённого набора дискурсов и дискурсивных практик, работающих в качестве

<sup>52</sup> См.: *Левиафан* Гоббса.

<sup>53</sup> Руссо, указ. соч., 178.

<sup>54</sup> Там же, 179.

<sup>55</sup> Там же, 180.

<sup>56</sup> Там же, 183.

элементов, конституирующих самоопределение и самосознание народа как некую предданную объективность, заключающуюся не только в языковых феноменах как таковых (которыми часто ограничивают поле дискурса), но и в любых системах, где «отношения играют конститутивную роль»<sup>57</sup>, то есть придают цельность, характер системы некоторому набору элементов – в данном случае группе разрозненных индивидов с их частными интересами.

Подобная практика «формирования народа» производит важнейший конституирующий эффект. Прежде всего, её задачей является дифференцирование нового [потенциального] целого и внешнего ино-мира, определение его границ. Однако элемент, принадлежащий системе, не способен утвердить внешнее для этой системы различие в силу своей внутренней причастности системе – центр парадоксальным образом должен лежать вне пределов системы, чтобы осуществлять свои функции.<sup>58</sup> Это соображение объясняет требования, выдвигаемые Руссо к фигуре законодателя, взявшего на себя функцию формирования народа, при этом каждое по своей сути является требованием быть-извне: неподверженность людским страстям (идеальная возможность – отдалённость не просто от параметров конкретной ассоциации, но и от всего человеческого как такового), необходимое самоустранение после выполнения своей функции.

Следующим важным моментом конституирования новой системы является тот способ, которым она отграничивается от ино-мира, – здесь действует механизм, свойственный подавляющему большинству семиотических систем<sup>59</sup>: определение себя-как-противоположности ино-миру. В контексте формирования идентичности группы о подобной закономерности говорил и Фрейд: взаимная идентификация членов группы осуществляется посредством обнаружения/создания некоего общего анти-объекта. В контексте социополитического формирования (каковой является описываемая Руссо ассоциация) определяющими оказываются также отношения исключения и эквивалентности: посредством исключения индивидов, чьи интересы определяются как чужеродные, реализуются отношения эквивалентности интересов тех членов, которые остаются внутри системы – пусть даже ранее между их частными интересами обнаруживались существенные различия. Таким образом, устанавливается интересная взаимозависимость: противоположность частных интересов сделала необходимым установление обществ (для защиты их членов от внесистемного элемента), однако согласованность (эквивалентность) этих же частных интересов (против внешнего, чужеродного) одновременно делает существование общества возможным:

<sup>57</sup> Laclau E. *On Populist Reason*. London: Verso, 2005.

<sup>58</sup> См.: Деррида Ж. *О грамматологии*, Москва: Ad Marginem, 2000.

<sup>59</sup> См.: Лотман Ю.М. *Семиосфера*. Санкт-Петербург: Искусство-СПБ, 2000.

«Общественную связь образует как раз то, что есть общего в этих различных интересах; и не будь такого пункта, в котором согласны все интересы, никакое общество не могло бы существовать»<sup>60</sup>.

В этой мысли Руссо вторит идее маркиза Д'Аржансона, утверждавшего, что «согласие интересов двух частных лиц возникает вследствие противоположности их интересу третьего»<sup>61</sup>. Более двух столетий спустя эта идея будет реинтерпретирована Эрнесто Лакло в контексте понятия «гегемония»<sup>62</sup>.

В работе *Почему пустые означающие важны для политики* Лакло описывает параметры и порядок конституирования системы. Первой и важнейшей операцией является уже упомянутое выше *исключение* [антагонистического элемента] как единственная возможность определения границ системы. Исключение влечёт за собой ряд значимых эффектов:

(а) каждый элемент внутри системы обретает свою идентичность лишь в отличие от другого элемента этой же системы, и система конституируется за счёт этих различий – они, и только они оказываются значимы (базовое свойство системы в рамках сосюррианского видения);

(б) в то же время каждое из этих различий снимается и становится частью эквивалентности в контексте системы-как-противоположной тому, что находится за её границами.

Таким образом, «радикальная невозможность» позитивно определяемой системы как раз даёт шанс существованию систем реальных<sup>63</sup>, и именно такую базу построения социальной системы описывает Руссо.

Однако механизм исключения должен работать максимально полно, чтобы сохранить идентичность системы. В случае если он ослабевает или элиминируется вовсе, границы системы оказываются размытыми и сеть эквивалентностей разрушается. Возвращаясь к примеру Руссо из истории российской империи, ошибка Петра I становится явной в контексте построения новой системы: внешне рассматриваемая как обычная неспособность определить для своего народа собственную национальную идентичность, имплицитно она оказывается ошибкой на глубоко системном уровне – разрушая образ иноземца как чужого, другого, инакового (семемы, означающие цепь эквивалентных элементов за пределами системы), она разрушает идентичность системы «русский народ», более не знающего, где граница между системами «своих» и «чужих». Это автоматически влечёт за собой падение системы эквивалентностей между русскими людьми и возвращение к существованию

<sup>60</sup> Руссо, указ. соч., 167–168.

<sup>61</sup> Там же, 170.

<sup>62</sup> Laclau E. Why Do Empty Signifiers Matter to Politics? In: Weeks J. *The Lesser Evil and the Greater Good: The Theory and Politics of Social Diversity*. London: Rivers Oram Press, 1994. См. также: Laclau, *On Populist Reason*, op. cit.

<sup>63</sup> Laclau, *Why Do Empty Signifiers Matter to Politics?*, op. cit., 169.

лишь различий, уже не создающих систему в её негативной целостности, – исключение, являющееся условием любого различия, на системном уровне более не работает.

Таким образом, построение сети *эквивалентностей* на основании процедуры исключения оказывается не менее важным в контексте существования системы. Индивидуумы, руководствующиеся значимыми для них частными интересами, объединяются в ассоциацию не столько потому, что внутренне их конкретные частные интересы созвучны, сколько потому, что все они рассматриваются как эквивалентные в контексте противопоставления некоему внешнему злу, что делает их сосуществование негативным. Чтобы появилась возможность построения ассоциации, отношения эквивалентности должны определяться как доминирующие над отношениями различия.

В то же время образуемая двумя указанными типами отношений система будет работать лишь как «чистая идея коммунитарной полноты», отсутствующая полнота: строясь на разрушении дифференциального за счёт эквивалентного, такая система не может иметь собственной репрезентации, так как последняя установила бы лишь ещё одно различие, элиминирующее «коллапс дифференциальных идентичностей»<sup>64</sup>. Соответственно, система может лишь заимствовать идентичность некоей части эквивалентной цепи, её образующей, возводя последнюю в ранг тотальности, – что Лакло и называет «отношением гегемонии»<sup>65</sup>.

Так, в ситуации, которую Руссо называет «естественным состоянием» (ситуация *до-социального*), в определённый момент назревает необходимость в противостоянии внешней опасности (параметры такого противостояния оказываются вторичными), и состояние безопасности<sup>66</sup> оказывается отсутствующим звеном, пустым означающим. Задача различных политических сил – наполнить это отсутствие значимым присутствием, своим контентом, который является частью борьбы за общую безопасность, но получает тотализирующее значение. Пункт, «в котором согласны все интересы» (Руссо упоминает его как условие существования социального), как раз и является той самой «точкой пристёжки», *nodal point*, в которой происходит закрепление всей цепи эквивалентностей: необязательно, чтобы этот пункт выражал действительно тотальность общего интереса, главное, чтобы он воспринимался как таковой. Вопрос о том, какое же из звеньев цепи эквивалентностей станет в данном случае определяющим для всей тотальности в целом, её «пристёжкой» (*point de capiton*), решается в каждом кон-

<sup>64</sup> Laclau, *Why Do Empty Signifiers Matter to Politics?*, op. cit., 174.

<sup>65</sup> «Суть операции гегемонии – представление партикулярности группы как воплощения пустого означающего, отсылающего к коммунитарному порядку как отсутствию, нереализованной реальности» (Laclau, *Why Do Empty Signifiers Matter to Politics?*, op. cit., 176).

<sup>66</sup> Как справедливо отмечает Лакло, на месте этой принципиальной нехватки может быть любой политически значимый фактор – порядок, единство, революция и т. д. (*ibid.*).

кретном случае – вследствие принципиальной «неравномерности социального»<sup>67</sup>. Таким образом, момент зарождения социального является одновременно и моментом зарождения гегемонической артикуляции.

На метауровне проект общественного договора Руссо в целом также можно рассматривать как выстраивающийся в рамках той же логики, основанной изначально на антагонизме – противопоставлении общей и индивидуальной воли, общих и индивидуальных интересов. Если индивидуальная воля и интерес (будь то воля и интерес магистрата, суверена-короля, деспота или властителя любой другой формы) представляются в качестве антисистемы для положительно определяемой системы «общей воли», то выстраиваются простые отношения: всё, что лежит за границами общественного договора и реализации общей воли в законотворчестве (системы, определяемой как истинно демократической), оказывается радикально недемократическим и трактуется как отношение доминирования. Предлагаемый Руссо проект гегемонически «пристёгивает» все возможные формы демократии к одной – обществу «общей воли». Однако сам факт *фиксированности* этой пристёжки может рассматриваться как отменяющий своё радикально демократическое значение: какая бы форма организации общества ни предлагалась в рамках проекта, в любом случае она будет являться результатом гегемонической артикуляции, сведения всех возможных форм заполнения лакуны целостности одним содержанием, «гегемонизации пустого означающего отсутствующего целого»<sup>68</sup>. В качестве проекта «современной демократии» Лакло предлагает осознание принципиальной нефиксируемости обнаруженного отсутствия, его «конституирующую природу» (там же), своеобразный горизонт для политического действия, а не его фиксированное основание.

В то же время, рассматривая более частные параметры функционирования предлагаемой Руссо системы, можно также отметить работу гегемонической артикуляции на каждом из уровней.

*А. Противопоставление естественного и социального состояний человека*

Социальное выстраивается Руссо как антисистема по отношению к природному: его существование возможно лишь в рамках этого и иных, более частных противопоставлений. Вне артикуляторных и гегемонических практик социальное оказывается невозможным: нет способа нейтральным образом определить социальную формацию, если не говорить о границах (географических, социальных, политических). Однако любая артикуляторная практика – как элемент репрезентации – неизбежно изменяет характер репрезентируемого, включаясь в открытый процесс «множественных гегемонических артикуляций, определяющих параметры

<sup>67</sup> Laclau, *Why Do Empty Signifiers Matter to Politics?*, op. cit., 174.

<sup>68</sup> Laclau, op. cit., 178.

определённой области и функционирующих в её рамках в одно и то же время»<sup>69</sup>.

#### **Б. Механизм принятия совместных решений**

Как уже говорилось выше, для Руссо в процессе принятия решения в рамках общей воли определяющим моментом является участие всех, но не абсолютное единство общего мнения. Несогласные точки зрения могут быть приведены к общему знаменателю таким образом, что это не будет восприниматься как насилие, коль скоро – несмотря на внутреннюю рознь интересов и точек зрения – они ретроактивно определяются как противопоставленные воле иной, нежели воля общая. Согласие внутри отдельных элементов системы в рамках такого понимания не оказывается решающим фактором до тех пор, пока общая воля в целом солидарна в качестве противопоставления воле третьей стороны.

#### **В. Определяющая роль законодателя**

Несмотря на то что Руссо отвергает эффективность репрезентативных форм власти (основываясь на соображении, что любая форма репрезентации изменяет характер репрезентируемого и интересы «народных избранников» могут заменить интересы самого народа), продвигает идею «народа как суверена», он всё же вводит фигуру законодателя – совещательного органа, помогающего народу-суверену определить, чего же он желает и что ему на самом деле необходимо. Законодатель становится инстанцией гегемонической артикуляции, определяющей, какие из интересов должны стать фрагментом общей воли и лечь в основание закона, исполняя тотализирующую функцию по отношению ко всей системе интересов ассоциации, которая в итоге превращает отдельных индивидуумов в часть «более крупного целого»<sup>70</sup>.

Подобная артикуляция не является дискурсивным отражением некоего объективного состояния вещей (постигнутого законодателем в результате непредвзятого анализа состояния общества в конкретный момент его существования), но сам выстраиваемый законодателем дискурс становится реально действующей силой, конструирующей параметры социальных и политических отношений в рамках ассоциации.<sup>71</sup> Определение привилегированных интересов – сугубо гегемоническая практика, свойственная, однако, политическому и являющаяся его неотъемлемой стороной.

В такой трактовке фигура законодателя аналогична упоминаемой Рансьером фигуре, именуемой им *auctor*, – не просто мудреца и ритора, но фигуре, способной объединить людей и «прирастить» силу коллективного существования.<sup>72</sup> В словаре латинского языка

<sup>69</sup> Laclau E., Mouffe Ch. *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso, 2001, 144.

<sup>70</sup> Руссо, указ. соч., 179.

<sup>71</sup> См.: Laclau, Mouffe, *op. cit.*

<sup>72</sup> Rancière, *op. cit.*

Льюиса и Шорта<sup>73</sup> понятие *auctor* ещё более уточняется – это тот, кто «осуществляет/гарантирует существование любого объекта», «причина». В контексте же аристотелевской теории фигура законодателя может быть проинтерпретирована как инстанция логоса – неинтернализованная рациональная сила за пределами системы, которой необходимо подчиниться и которая работает в качестве своеобразного администратора коллективной рациональности.

#### Г. Фиксация национальной идентичности

Описывая виды отношений между человеком и Законом<sup>74</sup>, Руссо отводит особое место именно нравам, обычаям и общественному мнению: ведь именно они «составляют подлинную сущность Государства», и «когда другие законы стареют или слабеют, они возвращают их к жизни или восполняют их, сохраняют народу дух его первых установлений и незаметно заменяют силою привычки силу власти»<sup>75</sup>. На этом фоне политические законы (регулирующие хорошее устройство системы и, в конечном счёте, отношение целого к единому), гражданские законы (устанавливающие отношения членов между собой и ко всему организму в целом) и уголовные законы (работающие в области отношений между слушанием и наказанием) представляются вторичными производными «базовых» установок, сделанных на этапе формирования нации и сообщества как такового. Таким образом, именно тот, кто примет необходимость «формирования народа», артикуляции его «нравов, обычаев и общественного мнения», заложит истинную основу всех остальных законов, в значительнейшей мере предопределяя их облик, сущность и направленность.

### 3. Политическое участие вчера и сегодня

Как уже упоминалось выше, руссоистский проект конституирования сообщества по сути зиждется на построении того, что древние греки называли *ἁπονοία* (ἀπόνοια) – целостности, упорядоченности в противоположность внешней разрозненности и беспорядку, – что одновременно налагает значительные ограничения на параметры участия индивидов в подобном проекте. Так, в данном случае модель участия – как способа построения пространства «общего социального» и общей воли – предполагает обязательную социальную включённость индивидов, образующих Гражданскую Общину – условную личность, для жизнедеятельности которой важно прежде всего *участие* всех, а не *согласие* всех. Подобное видение участия подразумевает уход от опоры индивида на приватное в пользу становления индивида как гражданина (*civis*) в пространстве общей воли, общего блага и универсально опре-

<sup>73</sup> *A Latin Dictionary*. Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary. Revised, enlarged, and in great part rewritten by Charlton T. Lewis, Ph. D. and Charles Short. LL.D. Oxford. Clarendon Press. 1879.

<sup>74</sup> Руссо, указ. соч., 190–191.

<sup>75</sup> Там же, 191.

деляемых правил – пространстве, глубоко регламентированном по своей сути. Руссо – вслед за Платоном – рассматривает *общезитие* как высшее благо, повиновение общей воле – как наиболее рациональную модель поведения, а служение (общему благу) – как единственно верный способ бытия свободным. Однако подобная модель построения общего организма крайне ограниченно включает в свой проект динамический аспект – необходимость реартикуляции повестки дня, её постоянное развитие и изменение – ротации ключевых акторов, организации постоянного полилога, изменения способов политического действия.

В рамках (пост)современных поисков определения сущности демократического порядка стремление к *homonoiia* (как результату гегемонических артикуляций) заменяется на динамическую процедуру постоянной реинтерпретации – политических ролей, моделей действий политических акторов и повестки дня. Коль скоро механизмы гегемонической артикуляции рассматриваются как неизбежные (и даже конституирующие для любой системы, в том числе и политической)<sup>76</sup>, единственной возможностью и проектом «радикальной демократии» может считаться как раз постоянное движение гегемонических практик как способ порождения деконструирующего эффекта, принятие социального и политического как пространства игры, правила и игроки которой никогда не предзаданы и не очевидны окончательно, а параметры участия принципиально изменяемы. Указанные аспекты включаются в качестве необходимых в современные проекты агональной демократии, в рамках которых постулируется не просто фактическая необходимость участия, а участие соревновательное, бросающее вызов участникам игры и самой игре политического, реализующееся посредством противоборствующих артикуляций и динамически определяемых диспозиций.

---

<sup>76</sup> Laclau, *On Populist Reason*, op. cit.