

ПЬЕР МАШРЭ

Спиноза, конец истории и хитрость разума¹

Как достаточно ясно из самого названия этой работы, вопрос будет поставлен об особом, и, может быть, неожиданном аспекте связи между Спинозой и Гегелем. В начале скажем сразу, чего можно ожидать от подобного сближения: мы не будем, читая Спинозу через Гегеля или Гегеля через Спинозу, пытаться создать химеру Гегеля-спинозиста или Спинозы-гегельянца; речь пойдет лишь о попытке прочесть Гегеля и Спинозу вместе, то есть и того, и другого, но также и о том, чтобы противопоставить одного другому, выявляя отдельные элементы расхождения так, как они проявляются в самом сходстве между этими двумя авторами. Вкратце характер этого отношения может быть выражен следующим образом: несомненно, что и Спиноза, и Гегель говорят об одном и том же, — и именно поэтому между ними устанавливается подлинная общность мысли, — но говорят они об этом по-разному, если не противоположным образом; и потому, хотя нельзя прямо и просто соединить их философские позиции, в той же степени невозможно и абсолютно их отделить друг от друга. Вот почему это сближение, одновременно являющееся и противостоянием, представляет собой незаменимый интеллектуальный стимул, который открывает, или, по меньшей мере, исключительно облегчает обнаружение тех аспектов теоретической позиции каждого из них, которые вне этого сравнения могли бы остаться незамеченными. И в особенности данный довод применим к поднимае-

¹ Pierre Macherey, "Spinoza, la fin de l'histoire et la ruse de la raison", in: Id., *Avec Spinoza*, Paris, PUF, 1992.

Данная работа была представлена в качестве доклада в сентябре 1986 года на конференции, посвященной Спинозе, которая была организована Университетом Иллинойса в Чикаго. Она впервые была опубликована в сборнике трудов этой конференции: *Spinoza — Issues and directions*, The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference, ed. E. Curley and P.-F. Moreau (Brill: Leiden, New-York, København, Köln), 1990.

мым здесь темам, касающимся философии истории и политической философии. Гегель, занимая по этим вопросам позиции, в целом очень напоминающие позиции Спинозы, в момент расхождения с ним не предлагает никаких объяснений относительно причин и границ данного сходства, хотя в случае других, сугубо метафизических или эпистемологических вопросов, он счел уместным это сделать.

Теперь перейдем к сопоставлению двух очень известных текстов, которые, безусловно, имеют решающее значение для каждого из авторов, придавших этим работам форму настоящих теоретических манифестов: начало *Политического трактата* и Предисловие к *Принципам философии права*. Переходя к параллельному прочтению этих текстов, рассматривая их в достаточно вольной перспективе, мы обнаружим здесь три сущностные и взаимосвязанные темы, относительно которых можно задаться вопросом: действительно ли Спиноза и Гегель трактуют их сходным образом? Речь идет о призыве к политическому реализму, постулате конца истории и учении о хитрости разума.

Во-первых, политический реализм. Начиная философское размышление о фундаментальных проблемах права, и Спиноза, и Гегель подчиняют логику своих рассуждений критическому предположению, которое можно сформулировать следующим образом: необходимо изъять из этого размышления всевозможные спекуляции на тему о том, что должно быть, то есть на тему о возможном. То есть сущность права должна быть сведена к его действительной реальности. Вопрос, таким образом, следует переформулировать так: на самом ли деле и Спиноза, и Гегель, утверждая примат и самодостаточность реальности, подразумевают под «реальностью» одно и то же? И Гегель, и Спиноза предлагают принять Государство таким, как оно есть, или Государства такими, каковы они суть, для того чтобы выявить их особое основание [*la raison spécifique*]. Следует ли рассматривать этот подход как предвосхищение позитивистских учений, или, напротив, как признание предпосылки изначально присущей [Государству] разумности [*rationalité*], сохраняющей идеальность своего объекта? Другими словами, является ли познание политической реальности сведением ее к ее собственным феноменам или выявлением присущей ей конечной цели, которое позволяет познать эту реальность такой, какой она есть сама в себе?

Этот призыв к реализму выливается в утверждение о конце истории, которое фактически составляет его необходимую предпосылку. У Гегеля эта тема высказана и провозглашена по видимости неопровержимым образом: философствовать можно только о том, что есть, то есть о том, что имеется в действительности, или является свершившимся фактом; и именно поэтому действительная разумность, принужденная рисовать своей серой краской по серому, располагается в конце реального исторического процесса, воспроизводя его в мысли и ретроспективно обнажая его внутреннюю логику. Мы с изумлением обнаруживаем в тексте Спинозы то же положение, хотя и в несколь-

ко смягченной форме, когда он заявляет, что «убежден, что опыт показал все виды государств, которые можно только представить для согласной жизни людей, и вместе с тем средства, пользуясь которыми можно управлять народной массой и сдерживать ее в известных границах» (ТР I, § 3). Спиноза опирается на гипотезу, согласно которой опыт, который тут можно отождествить с реальной человеческой историей, уже предоставляет нам все, что мы могли бы от него ожидать; нам ничего не остается кроме как принять во внимание результаты этого опыта для того, чтобы в процессе синтеза извлечь из них главные уроки. Таким образом, проблема видится нам следующим образом: являются ли сравнимыми концепции истории в трудах Гегеля и Спинозы? Очевидно различие между представлением об истории как о направленном процессе, ведущем к конечному откровению разумности, которую она несет в себе с самого начала, и редукцией истории к последовательности опытов, в которые вмешиваются только случай и случайность. Отметим, что вопрос, который мы только что сформулировали, уточняет предыдущий: подчинена ли действительность целям, обуславливающим ее понимание? В каком смысле тогда следует говорить о «конце» истории?

Наконец, свое требование оценивать право фактическим положением дел согласно урокам опыта Спиноза обосновывает необходимостью рассматривать людей «такими, каковы те суть» (ut sunt) вместо того, чтобы фиктивно подменять «человеческой природой, которой нигде нет» (humana natura quae nullibi est) ту, «которая существует на самом деле» (ea quae revera est) (ТР I, § 1). Здесь политический реализм, по всей видимости, дублируется реализмом антропологическим: общества суть таковы, какими опыт их нам дает; было бы тщетно представлять их себе по-другому, поскольку индивиды, составляющие общество, руководствуются в своем поведении не идеальными «предписаниями разума» (dictamen rationis), которые, согласно логике утопии, разрешили бы все проблемы политической власти, упразднив саму необходимость таковой, а силой аффектов, которая спонтанно, то есть до всякой рефлексии, совпадает с их conatus'ом, то есть с врожденным стремлением пребывать в своем существовании. В этом смысле политическая разумность — если таковая вообще существует — должна принимать во внимание механизм естественных инстинктивных склонностей, определяющий само содержание рефлексии и ограничивающий область ее вмешательства. Однако эта тема тесно связана с идеей, которая, не будучи эксплицитно изложена в Предисловии к *Философии права*, лежит в основе всей политической мысли Гегеля: а именно, с идеей хитрости разума, согласно которой разум являет себя в истории лишь посредством человеческих страстей, которые, в свою очередь, даже в самых неразумных своих проявлениях, суть инструменты его воздействия. Ведь то, что в Предисловии к *Феноменологии* Гегель называет «огромной работой мировой истории» (die ungeheure

Arbeit der Weltgeschichte) есть не что иное, как контролируемое использование этого же материала, движимое диалектикой признавания [*reconnaissance, Anerkennung*], которая исходно разыгрывается на уровне опытов сознания. Вся трудность гегелевской теории держится на метафоре «хитрости» (*die List der Vernunft*), которая предполагает схему внешней конечной цели, согласно которой разум приспособливается к спонтанным элементам, обращая их себе на пользу. Хитрость разума налагает эту схему поверх внутренней конечной цели, согласно которой человеческие аффекты не только инструменты, обслуживающие разум, но и актуальные формы его осуществления. Итак, две модели: первая, утверждающая фактическую разрывность между разумом и человеческими страстями, которыми он манипулирует извне, и вторая, которая предполагает, напротив, сущностное тождество, хотя бы на уровне содержания, между непосредственными данными сознания и имманентным порядком, направляющим все их движение. Теперь можно спросить, которая из двух моделей оказывается ближе к *emendatio* — исправлению, которому Спиноза подвергает юридический разум: до какого предела, следуя логике этой *emendatio*, разум может воплощаться в обществе и отождествить с ним свои собственные цели?

Но возможно ли вообще, согласно Спинозе, говорить о целях разума? Подчинить прямому адекватного мышления, достигающего полного понимания объекта, предварительной рациональной теодицее, служащей основанием для философии истории, — не значит ли это вновь ввести в знание телеологические предпосылки, которые тем самым нарушат строгость доказательств, сугубо генетических и каузальных? Здесь под вопрос ставится именно соотношение между философией и политикой как зависящее от статуса истинного знания: если понять общественное существование людей значит свести его к необходимым условиям этого существования, то не означает ли это, что всякое рассуждение о праве возможно только в узких границах, вне которых, если не в борьбе с которыми, должен осуществляться проект освобождения, добавляющий философу? Однако не утверждает ли сам Гегель необходимость для чистой мысли, едва она дойдет до стадии зрелости, замкнуться «в образе интеллектуального царства» (*in Gestalt eines intellektuellen Reichs*)?

Как мы видим, связь между мыслью Спинозы и мыслью Гегеля устроена гораздо сложнее, чем абстрактное тождество или нередуцируемое различие: она может быть схвачена только как обмен [идеями], в процессе которого позиции каждого соотносятся друг с другом и отвечают друг другу, хотя и не совпадают. Именно поэтому столкновение двух этих подходов оказывается плодотворным.

Для того чтобы схватить содержание этого обмена, то есть оценить величину философских ставок, нам следует вернуться и рассмотреть подробно каждую из трех тем, которые мы наметили выше.

Политический реализм

В этом вопросе мы будем исходить из Гегеля для того, чтобы затем перечитать текст Спинозы в свете гегелевских рассуждений о «действительном» (*wirklich*). Согласно Гегелю, «действительности» (*Wirklichkeit*) внутреннее присуща разумность в той мере, в которой она есть произведение разума, то есть продукт его работы. Таким образом, можно сказать, что разум действует в мире посредством исключительно разнообразных форм, переходя от эмпирического *Erscheinung* [явления] к идеальному *Offenbarung* [откровению], то есть от осуществления в строгом смысле слова к воплощению. В какой же мере история может быть рассмотрена как подобное разумное творение? Ровно в той мере, в которой история, — рассмотренная в целом, как всеобщая история, вне своей фактической оболочки, относящейся к чистой определенности события, которое определяет *Realität* [реальность] в строгом смысле слова, то есть детали происшедшего, — открывает свое мистическое ядро, то вечное, что присутствует в настоящем (*das Ewige, das gegenwärtig ist*), составляющее имманентный закон истории. В таком смысле отказ от выхода за пределы мира, от выхода, который может быть осуществлен только во имя некоей иллюзорной, поскольку необходимо субъективной, трансцендентности, совпадает для Гегеля с признанием факта, что разум действительно присутствует в «этом мире» (*diesseits*, а не *jenseits*, альтернатива, которая пройдет через всю немецкую философскую мысль через Гегеля до молодого Маркса), поскольку мир есть результат работы, совершаемой Духом как «мировым Духом» (*Weltgeist*) для необходимого осуществления себя самого.

Вот почему государство, которое с исторической точки зрения есть наиболее завершенная форма права, представляет для Гегеля также и «объективный дух» (*der objektive Geist*), то есть Дух так, как он сам себя объективирует в мире наиболее совершенным образом. Нельзя разумно помыслить никакой другой способ объективации духа, который мог бы его идеально заменить (в плане противопоставления идеального и реального, а не осуществления идеала в реальности). Это разум, для которого примирение с реальностью есть не что иное, как примирение с настоящим, ибо познание «разума как розы на кресте современности» есть «*примирение с действительностью, которое философия дает тем, кто однажды услышал внутренний голос, требовавший постижения в понятиях и сохранения субъективной свободы не в особенном и случайном, а в том, что есть в себе и для себя*»². Если воспользоваться образом, который Гегель использует во Введении к *Лекциям по философии истории*, то разум есть «Гермес, который действительно ведет

² Hegel, Préface des *Principes de la philosophie du droit*, trad. fr. R. Derathé, Paris, Vrin, 1975, p. 58 [русский перевод: *Гегель Г.В.Ф. Философия права*. М., Мысль, 1990, с. 54].

народы»³ и в ходе этого шествия постепенно приводит их, каждого в свою очередь, согласно времени и рангу каждого, к их духовному предназначению. И это духовное предназначение состоит в том, чтобы беспристрастно и адекватно представить себе ту единственную реальность, которая наделяет их существование духовной субстанцией. Таким образом, весь вопрос сводится к следующему: история, редуцированная к своей научной норме, есть либо *Vorstellung*, либо *Darstellung*, то есть либо представление настоящего с помощью опосредствования, которое удерживает его до известной степени отделенным от этого представления, либо действительное представление [*présentation effective*], которое полностью включает разум в границы всеобщей истории вплоть до полного отождествления их целей.

Политический реализм, защищаемый Спинозой, по видимости вписан в совершенно иной теоретический контекст, поскольку он с самого начала представляет себя как реализм опыта, отсылающий, прежде всего, к практике. В этой перспективе было бы напрасно искать вне опыта политическую модель, по поводу которой впоследствии нужно было бы задаваться вопросом, как осуществить ее на практике: право в любой его форме разрабатывается в процессе использования полностью эмпирически, благодаря вмешательству «политиков» (*politici*). Политики — это лица, разрабатывающие процедуры, которые наилучшим образом приспособлены к человеческим аффектам, эффективность которых измеряется в точности степенью этой приспособленности: вот почему хотя эти люди не умеют собственно говорить — в смысле теоретического знания — о природе Государства, на самом деле именно они лучше всего ее знают, так как «имея наставником опыт, они не учили ничему такому, что не могло бы найти применения (*quoniam experientiam magistrum habuerunt, nihil docuerunt quod ab usu remotum esset*)» (*TPI*, § 2). Ибо нет никакого другого пути в политике, нежели тот, на который указывают факты; для того чтобы постичь реальность права, надо признать данные опыта: опыт в его полноте, но ничего, кроме опыта. В какой мере тут можно говорить об эмпиризме? Спиноза объявляет недействительным любой подход, который оценивает опыт исходя из каких бы то ни было общих принципов, так как само наличие таких принципов обесценивает феномены, сводя их до уровня простой кажимости. Напротив, принципы адекватного познания должны быть неотделимы от опыта в том смысле, что они даны в опыте и согласованы с ним. Но это не означает, что принципы, данные в опыте, даны этим опытом; опыт, в силу своей ограниченности, обнажает все следствия, на которые способна

³ Вольный парафраз слов Гегеля из Лекций по философии всемирной истории (Введение): «Субстанциальное начало духа народа следует рассматривать в качестве Гермеса, ведущего души в подземный мир в качестве проводника и вождя всех индивидов данного народа» (*Гегель Г.В.Ф. Эстетика*, т. 4. Фрагменты из философских произведений, статьи, письма. М., 1973, с. 287). — *Прим. перев.*

политическая природа человека, но он не показывает прямо причин этих следствий. Более того, можно предположить, что опыт в действительности устроен таким образом, что он скрывает эти причины, или изменяет их проявление. Таким образом, познание границ опыта есть такое рассуждение о предметах опыта, которое принимает во внимание их подлинную природу: однако это объяснение выдвигает те же самые требования к доказательности, что и к другим формам рационального познания вне зависимости от того, дан ли их предмет в опыте или нет. Хотя в *Политическом трактате* аргументы не изложены в той строго дедуктивной манере, в какой они представлены в *Этике*, целью Спинозы остается та же *Politica more geometrico demonstrata*, то есть Политика необходимая и разумная.

Что же представляет собой исходный пункт подобного доказательства? Реальный человек, то есть действительная практика межлических отношений: это выражение может показаться анахронизмом, поскольку оно предвосхищает терминологию, которая войдет в обиход гораздо позже и в совершенно другом контексте; тем не менее человеческая природа, как ее понимал Спиноза, вполне соответствует заключенной в этом выражении идее. Речь идет о том, чтобы, приняв в расчет аффекты и их свободную игру, независимо от любых последующих разумных суждений по поводу этих аффектов, обнажить логику человеческих действий, какими они производятся «природой», которая и есть реальный источник всякого права. Тем самым полагается необходимая связь между антропологией и политикой: речь идет о том, чтобы одновременно вывести из социального опыта те общие законы, по которым общество развивается, и доказать значимость самого этого опыта, исходя из тех общих законов, которые им управляют. Таким образом все без исключения люди, постоянно занимаясь политикой, тем самым одновременно творят и право, хотя и не отдают себе в этом отчета. И в том самом смысле, в котором люди творят это право, самими своими действиями они наделяют его той единственной легитимностью, которая этому праву присуща. Однако хотя сущностным принципом политического реализма Спинозы является природа, основывающая право, из этого не следует, что право вытекает из природы как из основы, которая независимым образом ему предшествует. Спиноза хочет сказать прямо обратное: природа пропитана правом, она уже есть само это право в соответствии со своей сущностной конституцией, которая, сохраняя особый характер общественного права, укореняет этот характер в самой глубине права природы, строго очерчивая тем самым поле его применения. Как и отдельный человек, общество не есть «как бы государство в государстве» (*tanquam imperium in imperio*); но в качестве «части природы» (*pars naturae*) оно, как и человек, подвержено общим законам, которые управляют реальностью в целом. Утверждение, что право происходит из природы, надо заменить утверждением, что право полностью погружено в природу; именно по-

этому оно образует свои собственные виды (*species*) только в пределах, устанавливаемых опытом.

Таким образом, позиция Спинозы не сводится к простому прагматизму. Не может быть она рассмотрена и как своего рода позитивизм до позитивизма. В то же время сближение с позитивизмом напрашивается само собой уже с первых страниц *Политического трактата*; если уж то понятие о науке, на котором основана спинозистская политика, и кажется предвосхищающим какие-то мыслительные схемы, вошедшие в философский оборот в первой половине XIX века, то скорее уж это будет не Гегель с его попыткой вывести право сугубо рациональным образом как опосредствованное осуществление Духа, а Конт. В самом деле, следовало бы искать признаки интеллектуальной близости Спинозы именно с Контом, сделавшим главным условием настоящей теоретической строгости факт равенства между тем, как есть, и тем, как должно быть. Например, в первом тексте, в котором он определяет основные понятия позитивной политики, Конт пишет: «Восхищение или неодобрение явлений должно быть равным образом запрещено в позитивной науке, поскольку любая озабоченность подобного рода имеет в качестве прямого и неизбежного следствия изменение или ухудшение изучения [этих явлений]; астрономы, физики, химики и физиологи не восхищаются и не проклинаят те явления, которые они изучают, они их наблюдают, поскольку эти явления, как содержащие в себе много примеров, могут дать богатый материал для рассмотрений того или иного рода; не без причины ученые предоставляют подобные действия художникам, к области которых на самом деле относятся [восхваление и порицание]. Подобное отношение политика должна усвоить в той же мере, что и другие науки, только здесь подобное ограничение тем более необходимо, поскольку оно труднее, и поскольку оно глубже влияет на результат, так как в этой науке явления затрагивают страсти более, чем где бы то ни было еще»⁴. С первого взгляда легко поверить, что этот текст был непосредственно вдохновлен чтением Спинозы. Однако очевидно, что Конт, если и предположить у него знакомство с текстами Спинозы, должен был бы решительно отвергнуть их в рамках осуждения любого метафизического подхода. Сопоставление Спинозы и Конта становится осмысленным только тогда, когда оно выявляет непреодолимое расхождение между ними. Для Конта политика является наукой среди прочих наук ровно в той мере, в которой ей, предварительно вписанной в круг родственных ей наук, то есть наук о собственно человеческих феноменах, удастся сформулировать необходимые законы, которым подчиняются описываемые политикой феномены, в частности, естественные законы истории. Эти законы подчиняются принципам рационального прогресса, необходимое развитие которого зависит скорее от кантов-

⁴ A. Comte, «Plan des travaux scientifiques nécessaires en vue de réorganiser la société», *Opuscule fondamentale*, 1822.

ского «замысла природы», чем от гегелевской «хитрости разума». Таким образом, с точки зрения Конта, подобное исследование предполагает, что мы полностью откажемся от поиска причин последовательности событий ради того, чтобы полностью сконцентрироваться на необходимых связях, устанавливающих исключительно на уровне следствий.

Спиноза, напротив, настойчиво утверждает, что истинная политическая наука, как и всякое адекватное познание, основана на полном понимании соответствующих явлений, на их познании такими, каковы они есть, то есть такими, какими они становятся вследствие определенных причин. Вот почему подобное понимание принимает форму «вывода»: «Я стремился лишь доказать верными и неоспоримыми доводами (*certa et indubitata ratione demonstrare*) или вывести из самого строя человеческой природы (*ex ipsa humanae naturae conditione deducere*) то, что наилучшим образом согласуется с практикой» (*ТPI*, § 4). Мы снова обнаруживаем здесь идею антропологического обоснования права: если общества таковы, каковы они суть, то есть управляются законами, определяющими, что справедливо, а что нет, то это потому, что в этих обществах происходит нечто, относящееся, прежде всего, к человеческой природе; это нечто есть «мощь» (*potentia*). Мощь — вот то, что заставляет все естественные вещи существовать и действовать: общество как естественная вещь обладает мощью только в той мере, в которой ее сообщают ему составляющие его индивиды, которые и являются источником этой мощи. Это не означает, что Спиноза в механистической перспективе пытается составить сложную общественную реальность исходя из абстрактной конструкции, где люди действуют в качестве простых элементов некоторой целостности [*totalité*], организованной в соответствии с политическим порядком. В действительности общества, как и те существа, которых они объединяют, суть индивиды; верно и обратное — социальные агенты, или, если угодно, субъекты политики являются индивидами только в той мере, в которой они сами организованы как сложные системы, составленные из прочих элементов, своего рода телесных и духовных общностей, которые можно в свою очередь представить себе как разновидности социумов.

Все это вытекает из совершенно особого представления об индивидуальности, которое было развито в философии Спинозы: это понятие вообще неприменимо к элементарным единицам, физическим или психическим атомам, разложение на которые представляло бы собой абсолютное завершение анализа реальности. В этом пункте его философия ясно противостоит материализму античности. Спиноза всегда мыслит индивидуальность синтетически, как процесс объединения [*mouvement de la totalisation*], начинающегося задолго до самого индивида и простирающегося за его пределы. Именно это и означает определение индивида как «части природы» (*pars naturae*), определение, которое — отметим это — одинаково хорошо приложимо как к человеку, так и к общественному организму, взятому в его специфике: «часть» не в смысле далее не-

разложимого элемента (если следовать строго аналитической логике), а в смысле определенности, обнаруживающей свое собственное начало в существовании целого, которому она принадлежит и от которого ее можно отделить лишь временно и относительно. Вот почему преимущественной формой реализации индивидуальной мощи служит *conatus*, стремление пребывать в своем существовании. Это стремление не только не отделяет конечные вещи или индивидуальные реальности одни от других, *tanquam impergium in impergio*, как можно было бы выразиться, но, напротив, взаимно связывает их через посредство природы в целом, по отношению к которой вещи суть в точности «части». Ибо реальность индивидов определяется тем, что они не могут существовать по отдельности; вот почему *conatus*, ограничивающий их мощь, не имеет начала исключительно в их сущности, ведь он не следует из их определения: «Отсюда явствует, что мощь естественных вещей, благодаря которой они существуют, а следовательно, и действуют, не может быть ничем другим, как самой вечной мощью Бога» (*TP II, § 2*). Мощь природы, взятой во всей ее полноте, продолжается в индивидуальных вещах и «действует» в них, передаваясь всему, что они делают, всем их «операциям». Это и есть та причина, по которой они могут передавать эту мощь другим структурам, в которых они выступают в качестве составных элементов, продолжающих утверждать свою собственную мощь в динамике слияния.

В такой перспективе можно утверждать, что реализм Спинозы является в первую очередь натурализмом, при условии, что мы очистим этот термин от всякой связи с прагматизмом и эмпиризмом. Натурализм, очевидно, должен пониматься тут в смысле природы, рассмотренной абсолютно, то есть как божественная субстанция, которая, производя в самой себе все свои следствия, конституирует также принцип всякого существования и всякой мощи. Если общества существуют, и если в этих обществах люди могут реализовать в определенном порядке ту часть вечности, которая им причитается, то есть им удается жить свободно, то только потому, что эти общества включают, составляют и на свой лад индивидуализируют совокупную мощь, принадлежащую природе в целом; именно эта мощь на самом деле составляет их истинную причину, исходя из которой они могут быть адекватно истолкованы.

После этого замечания можно спросить, не сузилось ли хотя бы отчасти расхождение между Спинозой и Гегелем: социумы или люди, объединенные этими социумами, представляют собой либо продукт абсолютно первичной природы, либо реализацию Духа, ищущего себя самого в своих последовательных проявлениях; однако в обоих случаях право подчинено логике, развитие которой полностью совпадает с развитием онтологии. В такой перспективе «реализм» Спинозы как реализм опыта и «реализм» Гегеля как реализм действительности выглядят достаточно близкими. Вне всякого сомнения, тот факт, что Спиноза мыслит природу как субстанцию, в то время как Гегель, напротив, опре-

деляет Дух как субъект, сохраняет непреодолимое различие между ними, различие, которое отделяет необходимый порядок причин от абсолютного порядка целей. Исследование другой темы, а именно темы конца истории, должно позволить прояснить предпосылки, стоящие на кону в указанной альтернативе.

Конец истории

В этот раз мы начнем с характеристики позиции Спинозы. Каким образом тема конца истории вписывается в его тексты? Еще до чистой дедукции права Спиноза утверждает, что все его формы уже полностью реализованы на практике: «Едва ли вероятно, чтобы мы могли придумать что-либо бесполезное всему обществу, на что не натолкнул еще случай, и что просмотрели люди, занятые общими делами и заботящиеся о своей безопасности» (*TP I, § 3*). Следует, таким образом, предположить, что опыт уже показал, — Спиноза в начале этого абзаца употребляет именно *ostendisse*, а не *ostendere*, — все, что может быть достигнуто в праве, касающемся социальной организации; остается лишь соединить все достижения этого опыта, который представляет их в разбросанной, неорганизованной форме, поскольку они открываются лишь от случая к случаю. Иными словами, остается лишь их собрать, осуществив таким образом их разумный синтез. Этот последний ход, состоящий в том, чтобы отделить рассматриваемый объект от ограничивающих его условий длительности с тем, чтобы сосредоточиться только на незыблемом, а значит неизменяемом порядке вещей, который, собственно, и конституирует истину, может показаться очень традиционным. Сходным образом в посвященной чудесам главе *Богословско-политического трактата* Спиноза, опираясь на библейский текст, подтверждает, что порядок вещей не может быть фундаментальным образом изменен, так как иначе он бы вошел в противоречие сам с собой: «Писание в некоторых местах утверждает о природе вообще, что она сохраняет прочный и неизменный порядок, как, например, в псалме 148, ст. 6, и Иерем., гл. 31, ст. 35, 36. Кроме того, философ в своем Еккл., гл. 1, ст. 10, весьма ясно учит, что в природе ничего нового не случается; а в ст. 12 и 13, иллюстрируя то же самое, он говорит, что хотя иногда и случается что-нибудь, что кажется новым, однако оно не есть новое, но случилось в века, которые прежде были и о которых нет никакой памяти; ибо, как он говорит, нет никакой памяти о древних у нынешних людей, и не будет также никакой памяти о нынешних у потомков. Затем в гл. 3, ст. 11 он говорит, что Бог все хорошо распределил в свое время, а в ст. 14 говорит, что он знает, что все, что ни делает Бог, то пребудет вовеки и чего-либо к тому прибавить и чего-либо от того отнять нельзя. Все это весьма ясно учит, что природа сохраняет прочный и неизменный порядок, что Бог во все нам известные и неизвестные века был один и тот же и что законы природы столь совершенны и плодотворны, что к ним ничего приписать и ниче-

го от них отнять нельзя, и, наконец, что чудеса только благодаря людскому незнанию кажутся чем-то новым» (*ТТР*, конец главы VI). Рассуждая по аналогии, притязание на радикальное изменение политического порядка осуществимо только при условии невозможных чудес, ведь и в этой области, как и во всех других, все, что могло произойти, уже произошло.

Если Спиноза настаивает на точке зрения, предполагающий конечность истории, — отметим, кстати, что если мы будем иметь в виду все вышесказанное, то она кончилась в самом начале, и, более того, никогда не начиналась, поскольку совершенный порядок по самому своему определению не имеет истории, — то его побудительные мотивы на первый взгляд противоположны гегелевским; рассуждение Спинозы совершенно не принимает в расчет диалектику обновления, опирающуюся на работу отрицания, но, напротив, разворачивает все следствия того, что мы только что назвали его политическим реализмом. Нет ничего нового под солнцем: если общественные формы и были когда-то изобретены, то это произошло во времена, настолько отдаленные, что память о них полностью изгладилась. Вот почему нам остается только принять общественные формы такими, какими они предстают сегодня, не пытаясь ни прибавить, ни убавить что бы то ни было, действуя так, словно они годятся для вечности. В то же время сразу становится ясно, что не следует воспринимать подобные формулировки буквально, поскольку невозможно свести политическую науку к простой фиксации состояния дел: опыт предоставляет нам подлинное знание только тогда, когда он рассматривается «под углом вечности» (*sub specie aeternitatis*), то есть полностью освобожденным от случайных обстоятельств, которыми его наделяет определенная временная ситуация. Точно так же при анализе различных типов общественных структур, то есть политических режимов, у Спинозы речь идет о замещении этих режимов в рамках главного вывода, следующего из их общей природы. Однако такой ход возможен только при рассмотрении тех оптимальных форм, с помощью которых политическая власть осуществляет свою организацию: «Итак, покончив с правом государства вообще, мы перейдем теперь к наилучшему состоянию каждой формы верховной власти» (*TP V*, § 1). Подобный политический порядок, представленный как своего рода идеальный образ или оптимальная разновидность власти, наилучшим образом соответствует совершенной, но неосуществимой форме актуального состояния общества, как сам Спиноза отмечает немного ниже: «Наконец, хотя ни одно государство, насколько мне известно, не было установлено соответственно с теми условиями, о которых мы говорили, однако если мы рассмотрим причины сохранения и падения какого-нибудь цивилизованного государства, то мы сможем из опыта почерпнуть указания на то, что эта форма монархической власти наилучшая» (*TP VII*, § 30). Представляется, что если ход теоретической мысли не противоречит опыту, то этого достаточно для того, чтобы он немедленно оказался в совершенном

согласии с последним. Однако это же условие означает, что в политической области, как и в любой другой, для того чтобы понять субстанциональную причину явлений, необходимо оторваться от их сугубо фактической реальности, необходимо приложить к ним определенные нормы, которые хоть и не противоречат явлениям, все же остаются на этом уровне незамеченными.

Итак, можно утверждать, что Спиноза не смиряется безропотно с наличным состоянием дел, хотя бы потому, что действительность, в которой это состояние дел воплощается, по определению всегда остается шаткой и раньше или позже обреченной на распад. Неопровержимым тому свидетельством оказались тяжкие события, потрясшие голландское общество в 1672, в тот самый момент, когда Спиноза писал цитированные выше строки. Без сомнения, именно эти события послужили исходным стимулом для написания *Политического трактата*, а то и его теоретическим предметом. Никто не отрицает, что история представляет собой область постоянных изменений, что она подвержена динамике, которая стремится практически постоянно дестабилизировать ее явленные формы. Цель объективного знания, опирающегося на доказательства, состоит в том, чтобы развернуть это движение в противоположном направлении, то есть вернуть общество — всякое общество — к его основе, не путая ее с историческим началом. Однако было бы совершенно нелогичным предположить, что подобный вывод, хотя и производимый в известной мере аргументами, может отказаться от реализации объектов своего рассмотрения на практике, что он может удовлетвориться их сугубо теоретической демонстрацией ради одной только радости понимания (хотя Спиноза и отсылает к последнему доводу в *TP I*, § 4). С самого начала своего *Трактата* Спиноза работает над установлением необходимого единства теории и практики, и невозможно допустить, чтобы это единство не имело теоретического значения: факт, что теория и практика не противоречат друг другу, есть признак, но все не основание их согласованности. Вне всякого сомнения, не следует читать *Политический трактат* как речь, обращенную к государю, или как настольную книгу для военачальника, или даже как предназначенный для добрых граждан трактат по обучению гражданскому праву. Ибо книга эта по сути своей не что иное, как философское размышление о том, как мудрецу наилучшим, или наименее плохим, образом использовать общественный строй, от которого он никоим образом не может сделаться независим, иначе как ценой отказа от конкретного проекта освобождения. Но такое размышление, пусть и философско-теоретическое, разумеется, не может отрезать себе всякую перспективу практической реализации, предполагая, что она в конечном итоге не зависит от чьих бы то ни было решений или благих намерений. Само допущение, что оптимальная форма, соответствующая каждому типу политического режима, может существовать только в виде идеи, вопреки логике загнало бы теоретическое мышление в рамки рассмо-

трения чистой возможности, полностью отделенной от условий своего осуществления. Напротив, предположить, что если позволят внешние обстоятельства, то общественная структура, которая в каждом конкретном случае гарантирует, насколько это возможно, гражданский мир и в то же самое время обеспечивает наилучшие условия для мысли, реализуема, означает отнять у этой структуры характер иррационального идеала, свойственный лишь субъективным грезам, специфически образующим фиктивный мир сказки (*ТPI*, § 5).

Нет ничего нового под солнцем: это замечание сохраняет свою значимость только в отношении причин, которые управляют общественным правом, но ни в коем случае не в отношении следствий, вытекающих из этих причин, разнообразие которых бесконечно и изменения непрестанны. Несомненно, что люди все время те же, в том смысле, что повсюду и во все времена они неизбежно движимы своими аффектами, которые с необходимостью следуют из человеческой природы: но форма связи этих аффектов постоянно обновляется, и их конфигурация никогда не остается той же самой. И вот почему, хотя не все возможно в истории — каковая остается в подчинении у общих законов природы, исключаящих, что может произойти нечто в себе самом противоречивое: как говорит Спиноза, никогда не случится, чтобы этот стол ел траву, — все, что возможно вывести из фундаментальных принципов, то есть реальных причин права, рано или поздно произойдет: по меньшей мере, такого рода случай никогда не может быть полностью исключен; что, в частности, означает, что наихудшее не во всех обстоятельствах является наиболее вероятным. Итак, следует сказать, что в некотором смысле история никогда не кончается, однако, по ту сторону своих актуальных форм, она всегда движется в направлении производства бесконечного разнообразия форм, в которых реализуются ее неизменяемые сущностные условия. «Реализм» Спинозы ведет к рассмотрению открытой истории, в которой данный момент, каким бы он ни был, всегда имеет относителный характер случайного проявления, а не абсолютного выражения [цели истории]. У истории нет конца и нет целей [*l'histoire est sans fin, et sans fins*], так как она необходимо зависит от постоянно действующих в ней причин, не подчиняясь обстоятельствам, определяющим контекст их проявления: вот почему — как было сказано выше — в худшие моменты истории, когда гражданская власть вырождается в принудительный произвол, который, казалось бы, отрицает право как таковое, тем не менее остается возможным, рассматривая ситуацию под формой вечности, мыслить себя свободным, мыслить свободу так, чтобы она не осталась идеалом без [реального] содержания. Вечный оптимизм мудреца.

Таким образом, мыслить право не означает мыслить историю как таковую, но и не означает мыслить вне истории или против истории: это необходимо означает мыслить его внутри истории, в горизонте *ad infinitum* развертывающейся последовательности опыта. В то же время

в теоретическом размышлении Спинозы история присутствует лишь в той мере, в которой она рассматривается в связи с неограниченной мощью природы, вне всяких телеологических предпосылок. И здесь опять между мыслью Спинозы и мыслью Гегеля обнаруживается мотив по видимости радикального расхождения. С точки зрения Спинозы рациональная дедукция права никоим образом не должна совпадать с обнаружением [révélation] разумного прогресса, который упорядочивал бы конкретные формы своей реализации вдоль прямой, направленной в силу своей внутренней динамики в одну-единственную сторону, исключительно по восходящей. Конечно, возможно представить различные формы Государства в виде ряда, но подобный порядок в *Политическом трактате* принимает формы типологии, перечня структур, из которого можно только выбирать, что именно больше подходит к специфическим требованиям момента. Предполагается, что этот выбор не избавляет в конечном счете от занятия индивидуальной позиции, напротив, он таковую всегда предполагает. Можно сказать, что в той мере, в какой Спиноза ввязывается в размышление о логике истории, это размышление оказывается ограниченным констатацией дрейфа к монархии, который угрожает всем формам общественной организации, и который, мало-помалу сдерживая власть аристократических устоев, делает все более и более хрупкими условия их существования (ср. TP VIII, § 12). Если возможно размышление о всеобщей истории, то скорее в перспективе бесконечно возвращающегося к самому себе круга, а не в перспективе тенденции к развитию в направлении к идеалу правового общества, обладающему внутренне ему присущей разумностью, в котором та и воплотилась бы в результате эволюции.

Здесь мы снова можем заметить неожиданную черту политического реализма Спинозы: философ возводит все виды общества к общим принципам, которые являются принципами природы; но в то же время он абсолютно отказывается выделить определенную структуру власти и составить из нее универсальную парадигму, которая оказалась бы той единственной формой, к которой стремится каждое государство, каковы бы ни были те предпосылки, приведшие к появлению этих структур власти. Если есть некая сущность общественного, а значит и полное объяснение, действительно поднимающееся до адекватного познания всеобщего детерминизма, то сущности общества, предсуществующей совокупности ее проявлений и воплощающей достигнутую посредством всего исторического процесса совершенную реализацию общества, — нет. Истинная мудрость заключается в том, чтобы не дать себя смутить изменениям, коим постоянно подвержено общество, и суметь в каждый момент определить, с каким именно типом общественной власти мы имеем дело. Цель состоит в том, чтобы понять, как именно данный тип общественной власти соотносится с естественными основаниями права, и соответственно вывести, чего следует ожидать на практике, представить возможные улучшения, которые можно ввести для обеспече-

ния максимума стабильности и таким образом, сколько это в наших силах, гарантировать гражданский мир. Подобная сравнительная оценка следует, таким образом, из своеобразного исторического скептицизма: она жестко ограничивает как надежды, так одновременно и страхи, связанные с той или иной исторической ситуацией. И страхи, и надежды, несмотря на их разнородность, одинаково обоснованы, так как и те, и другие по-своему выражают ту общую основу, из которой они возникают; и эта основа есть даже не право, в той мере, в которой в искусственной или формалистической перспективе его своеобразие ни к чему не сводимо, а природа и ее всеобщие законы. Ибо для Спинозы окончательный горизонт права есть не история, взятая как таковая, а природа: и эта позиция явно противостоит Гегелю, выводящему, напротив, организацию любых обществ из сущностно духовного начала, которое, осуществляясь в истории различным образом, тем не менее подчиняется логике своего внутреннего развития. Именно эта логика шаг за шагом порождает различные виды права как последовательные моменты в едином ряде, у которого начало совпадает с концом и целью: разумное Государство.

В то же время признать радикальное противостояние точек зрения Гегеля и Спинозы не означает возвестить ничью, констатируя простой факт разногласия, поскольку любое разногласие имеет смысл только на основе молчаливого согласия; именно это противостояние позволит нам определить в их взаимном дискурсе существование общих если не предметов, то черт. Если рассмотреть гегелевскую философию истории в свете аргументов Спинозы, основную линию которых мы набросали выше, то можно заметить, что их доводы являются далеко не столь простыми, и уж во всяком случае куда менее простоватыми, чем обычно принято думать. Если бы Гегель действительно развивал ту идею, что разумность истории может быть обнаружена только когда история действительно достигнет своего абсолютного конца — совпадавшего для Гегеля с моментом самого этого рассуждения и, таким образом, воплощавшегося в предположительно не могущих быть превзойденными формах прусского Государства — то было бы ясно, что все его учение построено на предположении, неоправданном ни с точки зрения теории, ни с точки практики. Неоправданность такого предположения опровергла бы строгость внутренней организации этого учения, и в конечном итоге поставила бы под вопрос всю систему мысли. Однако Гегель никогда такого предположения не высказывал, по крайней мере, буквально. Напрасно мы искали бы во всем его наследии — за исключением нескольких метафорических формул, отсылающих скорее к религиозному символизму, чем к научной строгости понятия, — спекуляций относительно завершающего момента истории.

Все это становится совершенно ясно, если внимательно поразмыслить над тем, что именно Гегель имеет в виду под словом «настоящее». Гегель соотносит его с вечностью (*das Ewige das gegenwärtig ist*) по-

нятия и с самотождественностью Духа, всегда пребывающего в себе, а вовсе не с тем или иным временным моментом (*die Gegenwart als jetzt*), представляющим лишь его внешнюю ограниченную форму. Если история есть место *Aufhebung*, направляющей ее к максимуму разумности, то только потому, что постоянно преследующая ее бесконечная истинность понятия никогда не проходит в ней, но сохраняется на протяжении всех ее изменений. Вот почему философия всегда занимается только настоящим. Именно настоящее дает смысл прошлому и на самом деле представляет собой предмет всякой *Eginnung*, которая, если понимать Гегеля буквально, интегрирует прошлое в действительную реальность духа, как он есть сейчас, с точки зрения которой перспектива возможного грядущего высвечивается из иррационального «долженствования» (*sollen*). Возвращаясь в *Лекциях по философии религии* к необходимости примирения между духом и реальностью, и воспроизводя в связи с этим знаменитую формулу из Предисловия к *Основаниям философии права*, «познать разум как розу на кресте современности», Гегель пишет: «Представление создает некий *идеал*, и это необходимо; в нем олицетворяет оно то, что истинно в себе и для себя. Однако недостаток представления заключается в том, что оно дает своему идеалу определения прошлого и будущего, т. е. превращает его в нечто, что не есть настоящее, и тем самым дает ему непосредственно определение *конечного*. Эмпирическое сознание есть сознание конечного, в-себе-и-для-себя-сущее есть внутреннее. Рефлексия различает их друг от друга, и это совершенно справедливо; недостаток ее в том, что она, действуя абстрактно, вместе с тем требует, чтобы то, что есть в себе и для себя, являлось бы, имелось бы и в мире внешней случайности. Разум предоставляет случаю, произволу его сферу, зная при этом, что в этом мире, хаотическом по внешнему виду, на поверхности, все-таки содержится истинное. Идеал государства совершенно правилен, только не реализован; если под его реализацией представлять себе, что все отношения, все сложные переплетения в области права, политики, удовлетворения потребностей будут соответствовать идее, то эта не соразмерная идеалу основа будет тем не менее содержать субстанциальную идею в ее истинности и наличности. Хаотичность существования не составляет всю наличность и не есть тотальность. То, посредством чего определяется идеал, может наличествовать, однако действительное наличие идеи может не быть познанным, ибо она рассматривается конечным сознанием. Уже сквозь эту кору можно познать субстанциальное ядро действительности, но достигается это тяжелым трудом. Для того чтобы сорвать розу на кресте настоящего, надо принять и крест»⁵.

⁵ Hegel, *Gesammelte Werke*, изд. Glockner, t. XV, p. 293, цитируется по французскому переводу Gibelin (Vrin, t. II, p. 32) [русский перевод: *Гегель Г.В.Ф. Философия религии*. М.: Мысль, 1975, т. 1, с. 427].

Если философия истории существует, то оттого, что разум согласно Гегелю обнаруживает себя «присутствующим» в истории всегда, а не только в те или иные конечные моменты, которые оказываются незаконно выделенными по сравнению с другими и которые произвольным образом отождествляются с абсолютным концом истории. В этом смысле для философии каждый момент — это конец истории, в той мере, в которой она, и тем самым, без исключения все ее моменты, должны быть рассмотрены с оглядкой на ее актуальное состояние с тем, чтобы обнаружить те разумные элементы, которые делают ее необходимой. И если Гегель и представляет Государство как осуществленную форму объективного Духа, то следует ясно понимать, что тем самым подобная форма никогда не может полностью совпасть с реализацией абсолютного Духа, относящейся к совершенно иным условиям. Государство вечно именно потому, что идея Государства никогда не может быть полностью отождествлена ни с какой его зависимой от обстоятельств реализацией; напротив, саму эту идею неотвратно тянет «превзойти» любую реализацию, ибо живущая в ней истина постоянно толкает ее на бесконечные поиски условий ее осуществления за пределами наличной исторической действительности. Таким образом, для Гегеля, как и для Спинозы, разум встречается с историей только в той мере, в которой он не принадлежит к тому же ряду, что и сама история, и сохраняется в неприкосновенном запасе по отношению к любым ее единичным проявлениям. Метафорически говорить, что разум «хитрит» с историей, позволительно потому, что для разума история не более чем случайный инструмент.

Хитрость разума

Рассмотрение этой последней темы должно позволить вернуться к отношениям между природой и разумом так, как они устанавливаются в праве. Можно сказать, что гегелевский демарш является диалектическим только в той мере, в которой ему удается примирить природу и право, полностью сохраняя радикальное противоречие между ними: разум осуществляется в праве несмотря на природу, но одновременно разум использует те средства, которые природа ему предоставляет, ставя их на службу своим собственным целям. «Страсти... разыгрываются и осуществляют свои цели сообразно своему естественному определению и создают человеческое общество, в котором они дают право и порядку власть над собой»⁶. Имеет ли Спиноза в виду что-то другое, когда он воспроизводит определение человека как «общественного животного» (ТРИ, § 15)? Неоспоримо, что для него эта формула означает, что право,

⁶ Hegel, Préface aux *Leçons de la philosophie de l'histoire* (trad. franç. «La raison dans l'histoire», éd. 10/18, p. 107 [русский перевод: Гегель ГВ.Ф. Философия истории. СПб., Наука, 2000, с. 79].

основанное на природе, если и не принадлежит тому же порядку, то, по крайней мере, состоит в преемственности с природой; в конце концов, общество есть не что иное, как продолжение природы другими средствами. Однако для Гегеля если право и основано на природе, то только в той мере, в которой оно порывает с ней; именно это и подразумевается в метафоре хитрости, неявно отсылающей к определенной негативности, которую мы напрасно искали бы в тексте Спинозы.

Для Гегеля происхождение права опирается на развитие противоречия, которое в конечном итоге можно возвести к противоречию между общим и частным. Люди в своем эмпирическом поведении руководствуются поиском того, что может удовлетворить их частный интерес, но в то же время нужно, чтобы их действия вписывались в общую рамку закона, который, напротив, предполагает преобладание всеобщего общественного блага. Для того чтобы разум объективно осуществлялся в мире необходимо, чтобы он не просто учел, но и полностью развил это противоречие; иначе говоря, посредством свободной игры того, что люди считают своими интересами, разум должен встраиваться в отношения, спонтанным образом устанавливающиеся между ними, так, чтобы эти отношения контролировать и направлять. Это происходит так, как если бы разум манипулировал человеческими страстями как материалом для подчинения людей своим собственным целям. Однако такой поворот возможен, только если разум введет или заставит появиться посредника между двумя крайними членами противоречия, которое он примиряет. В контексте всемирной истории это посредничество осуществляется народами, которые участвуют, с одной стороны, в частном — благодаря специфическим чертам, отличающим одни народы от других, — и, с другой стороны, в общем — благодаря вырабатываемому ими общему духу. Этот общий дух позволяет народам требовать, когда пробьет их час, права представлять всеобщий Дух на театре истории: действительно, для Гегеля история подобна сцене, на которой разум воплощается в виде различных персонажей, то есть различных народов, которые появляются на этой сцене и уходят с нее каждый согласно своей роли. Если народы и являются подлинными «актерами» истории, то именно в силу той промежуточной позиции, которую они занимают между природой и разумом, синтез которых они осуществляют: жизнь каждого отдельного народа есть не что иное, как развитие этого противоречия. Это противоречие плодотворно, поскольку (пока не наступит момент, когда другой народ примет на себя осуществление той же самой миссии) оно несет в себе обещание преодоления, каковое есть реализация правового государства и рационализация человеческих отношений.

Это означает, что для Гегеля материя истории дана в существовании народов, а не индивидов. Точнее, существование индивидов подразумевается в ней только в той мере, в которой оно уже сформировано необходимо предшествующей ему и уже содержащей это существование кол-

лективной культурной конфигурацией. Вот почему Гегель не предоставляет для права никого антропологического основания и тем более не развивает гуманистического видения истории. Действительно, он считает, что рассмотрение истории в ее объективном движении не устанавливает ее прямого отношения с существованием индивидов, и что тем самым история не может быть из него объяснена. Если история возможна, то только потому, что она действует не на самих людей, взятых в своеобразии индивидуальности каждого из них, а на уже установившиеся человеческие отношения, которые она, играя на их внутренних противоречиях, постепенно видоизменяет так, чтобы придать им разумную форму Государства. Этот момент является существенным, поскольку он позволяет понять, почему Гегель так радикально противостоит традиции, идущей от Руссо. Гегель приписывает Руссо точку зрения, диаметрально противоположную его собственной, согласно которой дух права — неверно определяемый как «общая воля» — выводится из произвольных решений индивидов, в то время как эти решения, взятые как таковые, доступны только формальной унификации. Основной упрек, который Гегель выдвигает теориям общественного договора, состоит в том, что они подменяют рациональное правовое основание Государства иррациональным и психологическим.

Можно совершенно законно поинтересоваться, где Спиноза видит свое место в этой последней дискуссии, когда он пытается вывести формы общественной организации из человеческой природы: пытается ли он свести юридическое к антропологическому, или он опирается на понятие природы, предпосылки которого, напротив, обесценивают подобную редукцию? Мы уже начали отвечать на этот вопрос, когда мы занимались выявлением своеобразия понятия индивидуальности у Спинозы. В той мере, в которой индивид является «частью природы» (*pars naturae*), у него самого в себе нет никакого индивидуального существования, границы которого были бы раз и навсегда определены и зафиксированы; имеются только индивидуализированные сообщества, образующиеся и распадающиеся внутри неких больших целокупностей, которые их и определяют на самом деле. Однако это рассуждение, применяющееся в первую очередь к отдельным человеческим существам, годится и для народов: концепция истории у Спинозы, по всей видимости, не признает привилегированного статуса для существования народов — за исключением, может быть, евреев (но не являются ли евреи в силу их грезы об избранности, своего рода антинародом?) — и во всяком случае, концепция истории у Спинозы не признает у народов функции посредника между общим и частным. Наоборот, она пытается прямо объяснить относительные формы организации, устанавливаемые правом, исходя из человеческой природы, как она непосредственно воплощается в индивидуальных аффектах. Если и можно говорить о хитрости разума у Спинозы, то только в описании данного шага, который состоит в том, чтобы обнаружить за коллективными действиями и мотива-

циями необходимую, ибо строго каузальную, определенность, объясняющую мощь природы в человеке, в любом человеке, какова бы ни была его историческая ситуация, так как страсти сами по себе истории не имеют. Однако природа, действующая в человеке, не является его собственной природой: она не принадлежит исключительно ему одному и не отрывает его искусственно от всех прочих сущих, будь то люди или нет, с которыми человек, напротив, объективно связан тем фактом, что он принадлежит к той же природе, что и они.

Когда Спиноза говорит о человеке как об общественном животном, он, таким образом, отнюдь не стремится утвердить примат антропологического над политическим, ибо он опирается на понятие природы, запрещающее помыслить этот примат. Что же является «природным» в человеке? Спиноза неустанно повторяет, что это аффекты как то, что разыгрывается спонтанно и руководит человеком, даже если он не отдает себе в этом отчета. Эти аффекты — одни и те же для всех; они подчиняются одним и тем же законам, которые соотносят их либо с индивидами — согласно *jus naturae*, либо с отношениями в коллективе — согласно *jus civile*. Именно тождественность аффектов обосновывает необходимость права в соответствии с естественным объективным порядком, несводимым ни к какому искусственному соглашению. Однако на чем основана общность аффектов, обуславливающих социальную жизнь людей? На самой их природе, которая в первую очередь предстает как общая, и если так можно выразиться, общественная, природа. Для обоснования данного утверждения необязательно обращаться к доказательствам, приведенным в третьей части *Этики*: достаточно сослаться на краткое резюме, которое сам Спиноза приводит в начале *Политического трактата*, поскольку, несмотря на определенную схематичность, оно выражает саму суть этого аргумента. Спецификой человеческих желаний является то, что развиваются они не в отношениях индивида с самим собой как с автономной единицей, «субъектом» (поскольку такое отношение является сугубо иллюзорным и не имеет в себе никакой реальности с точки зрения природы), а в отношениях с другим [*autrui*], которые дают человеческой природе объективный контекст для развития. Люди не просто являются добычей своих стихийных страстей, которые заставляют их выбирать способ жизни, отвечающий их устремлениям, в зависимости от набора надежд и страхов; в то же время люди имеют тенденцию «стремиться» (*appetere*), чтобы другие также жили согласно их собственным представлениям: отсюда происходит дух соревнования и конфликта, необходимо совпадающий со свободным осуществлением желаний, то есть с проявлением и выражением той мощи, которая имеется в каждом человеке как «части природы».

В этом смысле возможно, согласно Спинозе, говорить о своего рода спонтанной социализации человеческих аффектов, которая приводит к тому, что индивиды существуют и осознают себя только на основе, которая была предварительно конституирована взаимоотношениями и

коммуникацией между ними. Тот факт, что эти отношения могут иметь место только в воображении, вовсе не отменяет необходимого характера этих отношений, который, напротив, усиливается, если эти отношения скорее навязаны, нежели представляют собой следствие разумного решения индивида. Это теория аффектов, основанная на отношениях, представляет «влечение» (*appetitus*) в качестве прямого производного от природного стремления пребывать в своем существовании (*conatus*); тем самым оказывается, что влечение [*désir*] естественным образом имеет форму желания другого [*désir de l'autre*] (в обоих смыслах, которые может иметь это выражение). Это может значить следующее: дело обстоит не так, будто сначала имеется мое желание, и только потом желание, которое испытывает другой, в результате чего они сталкиваются; но другой непосредственно подразумевается самой структурой моего собственного влечения, которое оказывается одновременно и моим, и его влечением. На самом деле влечение не является свойством какого бы то ни было частного субъекта, иначе мы бы ограничились влечением пределами, фиксирующими особенность каждого отдельного индивида. Вот почему учение Спинозы не может быть заключено в рамки так называемых учений о possessивном индивидуализме: дело в том, что у Спинозы индивид не может хотеть чего бы то ни было для себя, не желая тем самым этого же для других. Именно поэтому действия индивида вписываются в сеть предустановленных отношений, которые необходимо связывают его с другими людьми. Эти-то связи и конституируют горизонт его порабощения, внутри которого он должен найти средства для своего освобождения. Таким образом, действовать на свое усмотрение (*ex suo ingenio*), следуя наклонностям, полностью подчиненным системе воображаемых отношений, где и происходят все конфликты людей, не означает быть свободным, но, напротив, означает, позволить взвалить на себя всю тяжесть ограничений, которые вытекают из причинной цепи аффектов; это означает превращение жизни самоуправной (*esse sui iuris*) в жизнь подневольную, или можно еще сказать, отчужденную в пользу власти другого (*esse alterius iuris*). Однако все это невольно заставляет вспомнить о диалектике *Anerkennung*, которую Гегель положил в основу взаимоотношений между самосознаниями в *Феноменологии Духа* (гл. 4).

Данный анализ играет решающую роль, поскольку он устанавливает фундаментальную преэмственность между природой и правом. Фактом подчинения себя праву, которое оказывается правом не одной природы, но и общества, люди нисколько не теряют свою человеческую природу ради приспособления к другой, полностью от нее отличной (*TRIV*, § 4). Более того, можно утверждать, что и непосредственные формы человеческого существования, в той мере, в которой они полностью определены законами природы, тем самым уже неизбежно отмечены правом. Можно также сказать, что эти формы существования находятся во власти права в той мере, в какой, как мы только что видели, они зани-

мают свое место в системе воображаемых отношений, спонтанно образующих между отдельными индивидами что-то вроде естественного общества, даже если подобное общество принимает вид общества дикарского, раздираемого слепым конфликтом страстей. Поэтому, согласно Спинозе, членство в обществе не предполагает полного отказа от естественного состояния, так как именно в природном состоянии обнаруживаются элементы и материалы, составляющие в конечном итоге общественную жизнь людей. По данному вопросу Спиноза равным образом далек от теоретических построений как Руссо, так и Гоббса. Руссо критикует Гоббса, упрекая его в том, что он, пусть даже неосознанно, проецирует на свое описание естественного состояния условия жизни в социуме, предполагающие постоянное состязание между индивидами; вот почему сам Руссо определяет человека в его естественном состоянии как совершенно одинокое и праздное существо. Однако, несмотря на эту критику, Руссо полностью согласен с Гоббсом относительно наличия радикального разрыва между естественным и общественным состоянием; он упрекает Гоббса только за то, что тот притупил кромку этого разрыва. Сам Руссо интерпретирует разрыв между естественным и природным как переход от уединенного образа жизни к общественному, в то время как Гоббсу представляется, что подобный разрыв имеет место скорее при переходе от инстинктивной и конфликтной, то есть практически нежизнеспособной, социальности к разумному состоянию, основанному на расчете интересов и предполагающему строгий контроль над естественными страстями (если не полный вынос их за скобки). Таким образом, несмотря на существенные различия между Руссо и Гоббсом, оба они согласны в том, что человек общественный есть не то же самое, что человек естественный. Однако именно в этом пункте Спиноза занимает принципиально другую позицию: по Спинозе факт жизни в обществе не изменяет человеческую природу; одни и те же фундаментальные причины определяют человеческое поведение как в естественном, так и в общественном состоянии, или, во всяком случае, не представляется возможным их радикально разделить.

Теперь мы видим, что формула «человек есть общественное животное» наполняется новым смыслом. Она означает, что люди естественным образом погружены в право, которое, таким образом, оказывается вовсе не результатом какой-то искусственной конструкции, не следствием волевого решения или рационального расчета (как его представляют теории общественного договора); теперь становится совершенно ясно, почему в *Политическом трактате* Спиноза отказывается от упоминания какого бы ни было социального пакта. Если Спиноза пишет, что «люди не рождаются гражданами, но становятся (*homines civiles non nascuntur, sed fiunt*)» (*TP V, § 2*), то именно ради того, чтобы дать понять, как преобразует людей навязанное им право. Точно таким же образом Гегель показывает, как все представления индивидуального сознания изначально формируются условиями культуры, объективно во-

площенными в духе времени и определяющими все историческое существование людей. Таким образом правомерно утверждать, что никто не может стать выше современного ему права: для Спинозы это означает, что искушение покинуть гражданское состояние и жить в одиночку является тщетным, поскольку ни один человек, свободен он или порабощен, не может ни желать, ни искать одиночества. «Так как страх одиночества присущ всем людям, ибо в одиночестве никто не обладает силами, достаточными для самозащиты и для снискания всего необходимого к жизни, то люди, следовательно, по природе стремятся к гражданскому состоянию (*statum civilem homines natura appetere*) и не может случиться, чтобы люди когда-нибудь совершенно из него вышли» (*TP VI, § 1*). Говорят, что нельзя полностью выйти из природы, чтобы жить в обществе. Верно и обратное: нельзя полностью покинуть общество и вернуться к природе, потому что в самой природе человека, какой она дана в свободной игре аффектов, заложена склонность одних людей к другим, или, если можно так выразиться, то, что их друг к другу склоняет; причем люди не в состоянии освободиться от этой склонности, которая не сводится к простому представлению сознания, но вписана в саму систему природы. Если возможно говорить о политическом натурализме в отношении Спинозы, то скорее в смысле усилия соотносить политическое и естественное как суперструктуру и инфраструктуру, чем в смысле попытки рассмотреть политическое и природное на одном уровне, как два одновременных и взаимно обязывающих определения, чьи следствия неизбежно запутаны в сети отношений в коллективе, присущим ему способом собирающем всех индивидов в природу, определяемую в своем целом. Если политический порядок зависит от природных условий, то это потому, что природный порядок оказывается в более широком смысле также и политическим.

Здесь мы снова видим, что позиции Спинозы и Гегеля сближаются через то самое расхождение, которое их противопоставляет. Несомненно, что для одного право соотносится с природой, а для другого — с Духом; однако в обоих случаях это делается для того, чтобы наделить право максимумом объективности и необходимости, в то же время не придавая ему абсолютного, оторванного от исторических условий возможности характера. Что же означает, что право должно быть объективной и необходимой системой? Это значит, что оно не сводится к субъективным намерениям и решениям отдельных индивидов, которые, напротив, формируются на основе права и только в тех рамках, которые право предварительно на них налагает. Это означает также, что разумность права не может быть возведена к тому факту, что люди подчиняют свое поведение требованиям разума. Иначе разумность права зависела бы либо от самого существования права (так люди мыслят более свободно в лучше упорядоченных обществах), либо вскрывала бы другие условия, поскольку не следует смешивать задачи абсолютного Духа с задачами объективного Духа (хотя не нужно и полностью разделять их).

И Спиноза, и Гегель, исходя из совершенно разных предпосылок, приходят по данному вопросу к очень близким выводам, что подтверждается тем фактом, что они оба противостоят теориям права, основанным на общественном договоре. И для Спинозы, и для Гегеля необходимо, чтобы разум хитрил с правом, иначе говоря, чтобы разум одновременно использовал право как инструмент в борьбе за подлинно свободную жизнь, и рассматривал право так, как оно есть, дабы улучшить его функционирование таким образом, чтобы интересы и разума, и права оказались согласованы, а человеческое существование сделалось бы попросту сносным. Однако это не зависит ни от намерений, ни от действий индивидов или групп индивидов, которые сами по себе и для самих себя принимали бы решения о том, что есть благо для всех остальных, и тем самым, не упраздняя права, свели бы его к условиям его собственной природной иррациональности. И Спиноза, и Гегель солидарны в решающем пункте: право есть процесс без субъекта.

Перевод Анны Ямпольской