

ЕСЕІ-ЖЖ

Жерар Мере

ПРИНЦИП СУВЕРЕНІТЕТУ

історія та основи новітньої влади

 Кальварія

***Це видання здійснено за підтримки
Міжнародного фонду «Відродження»***



***та
Програми сприяння видавничій справі
«СКОВОРОДА»
Посольства Франції в Україні
й Міністерства закордонних справ Франції***



**Львів
Кальварія
2003**

Жерар Мере

ПРИНЦИП СУВЕРЕНІТЕТУ

Історія та основи новітньої влади

ЕСЕЇ - XX

ББК 321.011

М 52

Жерар МЕРЕ

Принцип суверенітету

Історія та основи новітньої влади

З французької переклав Леонід Кононович

Перекладено за виданням:

Gérard Mairet

Le principe de souveraineté

Histoires et fondements du pouvoir moderne

© Editors Gallimar, 1996

Дослідження Жерара Мере обіймають історію й концептуальну структуру новітньої політики, виходячи з поняття суверенітету. Праці Жерара Мере спрямовані на критичний аналіз метафізичних основ *res publica*.

Усі права застережені. Відтворення або передача будь-якої частини цього видання у будь-якій формі та будь-яким способом категорично заборонені без письмової згоди ТОВ «Кальварія».

ISBN 966-663-089-3

ISBN 966-663-090-7

(Серія «Есеї-XX»)

© Gérard Mairet, 1996

© Editors Gallimar, 1996

© Леонід Кононович, український переклад, 2003

© «Кальварія», 2003

Чому ж цей величезний досвід [воєнних дій], котрий тільки й міг би вивести людство зі стану війни й запровадити реальний мир, так і не спромігся вирішальним чином уплинути на історію XX сторіччя, хоча люди набували його впродовж двох чотирилітніх воєн і він вразив їх до самісінької душі, і зробив не такими, якими вони були до того? Чому він так і не розвинув свій рятівний потенціал? Чому він так і не відіграв, — і до нинішнього дня не відіграв, — тієї ролі в нашому житті, котру виконувала й виконує аж до сьогодні боротьба за мир у великій війні XX сторіччя?

Відповісти на ці запитання дуже непросто.

Ян Паточка

ПЕРЕДМОВА

Пропоноване дослідження представляє новітню політику шляхом опису принципу, який визначає її водночас і як *політику*, і як явище *новітнього* типу. Цей принцип називається принципом суверенітету. Якраз він і став причиною того, що з XVI сторіччя вся політика будується на світській основі, організаційним виявом якої виступає історична держава. Таким чином слід визнати, що принцип суверенітету становить собою політичне явище, адже він формує життя людської спільноти, яке прямо залежить від збереження цілісності свого спільного буття і своєї свободи. І справді, адже немає такої організованої людської спільноти, яка не прагнула б до того, про що ми тільки-но говорили, себто до збереження самої себе і своєї свободи, а також свободи індивідів, з яких вона складається. Й усе ж таки лише новітня політика переслідує цю мету, оскільки її діяльність будується на принципі суверенітету.

Звичайно, у рамках *передмови* неможливо з'ясувати все те, про що піде мова далі. А тому зараз ми не збираємося розвивати й уточнювати викладені міркування — це, сподіваємося, зроблено в основній частині нашої праці. Принаймні у першу чергу на її сторінках знайшла свій розвиток думка про те, що суверенітет є принципом політичної сучасності. Друга ідея полягає в тому, що суверенітет, — потуга світського характеру, — в найза-

гальніших своїх основах ставить людську свободу в пряму залежність од відповідальності людей перед самими собою, і з цього правила не може бути якихось поважних винятків. У суспільстві верховної влади люди самі *створять власну історію* — згідно з формулюванням, котре, логічно випливаючи з теорії, що визначає цей принцип, служить для адекватного вираження суто людської основи такого явища, як *res publica* *. Отож, у відповідності з цією характеристикою, котра, можливо, є однією з визначальних рис новітньої доби, — якщо це слово має ще й інший зміст, окрім хронологічного, — суверенітет визначається тут, як такий, що становить основу *світської* політики. Зрештою, ми переконуємося, що ця світська політика (яка виникла й розвивається в рамках історичної Європи) виступає необхідною умовою свободи людської діяльності, або ж, якщо подивитися на речі під іншим кутом, — свобода людської діяльності своїм інструментом обирає світську державу. Бог і природа вже не можуть розглядатись як основоположні критерії влади й закону: бога вилучено зі світу людей. І не тому, що вони відкидають його існування, а з тієї причин, що це існування (чи неіснування) не має жодного відношення до свободи. Що ж стосується природи, то значення цього слова змінилося і якщо наприпочатку вона мислилася певною гармонією, такою собі доброю матір'ю, то в сучасній свідомості це не що інше, як просто геометрична площа — *res extensa* **, котра улягає математичним операціям і становить собою об'єкт, який належить підкорити. Природа перетворилася в річ, і з цієї природи, котра нині розглядається як зовнішнє явище, людина працею здобуває засоби для існування, отож, завдання суверена (держави) повинне полягати в тому, щоб забезпечити умови для цієї праці шляхом забезпечення миру. Й урешті ми побачимо, що принцип суверенітету — й це не менш важливо, тому що йдеться про найважливіший факт сучасної політики — виявився

* Держава (лат.) — прим. перекладача.

** Просторове явище (лат.) — прим. перекладача.

принципом індивідуації історичних спільнот. Усі народи й нації здобувають свою ідентичність лише в рамках держави. Процес цього здобуття, котрий за новітньої епохи був знаряддям осягнення свободи, здійснюється шляхом воєн, громадянських чи міждержавних, у всякому разі, шляхом насильства. Формування політичної територіальності держав, як матеріалізація принципу суверенітету, становить тканину сучасної історії.

Отож, ця книга, котра, як уже було сказано, має на меті описати принцип суверенітету, висуває гіпотезу про те, що наше сторіччя, котре вже саме по собі було набагато жорстокішим, ніж більшість відомої нам історії людства, добігаючи свого кінця, водночас приносить вирішення і явища суверенітету. Ми нітрохи не стверджуємо, що внаслідок цього розпадеться держава чи зникнуть народи! Йдеться радше про те, чому ж, згідно з міркуваннями і причинами, котрі буде викладено нижче, принцип суверенітету став у Європі неспроможним творити історію — ту історію, котру він аж до наших днів творив, здавалося б, із таким успіхом, і раптом вичерпав свою силу. В цій праці не ставиться за мету сягнути філософського осмислення суверенітету й історії його занепаду — цей аспект проблеми залишається відкритим; ми обмежилися, так би мовити, феноменологічним описом проблеми суверенітету, розглядаючи послідовний розвиток його теоретизації (частина перша — історія*) і найзагальніші метафізичні, юридичні та етичні підвалини (частина друга — основи). По-новому осмислити *res publica* — ось яке завдання стоїть перед нами на спаді цієї історичної епохи, й проблемні формулювання його можна знайти в заключних висновках «Принципу суверенітету».

* Однак читач не повинен розраховувати на вичерпний виклад усіх доктрин — а ще менше на те, що він знайде історію самої теорії, чого, на перший погляд, він має право чекати від цієї праці. Що стосується першого, то для того, щоб пізнати основоположні моменти принципу, потрібно перечитати праці усіх справді незамінних авторів од Мак'явеллі до останнього з теоретиків держави Еріка Вайля, котрі більшою чи меншою мірою сприяли утворенню цієї концепції.

I. ІСТОРІЯ

1. ДЖЕРЕЛА

Біля витоків принципу суверенітету стоїть Мак'явеллі; але його аж ніяк не можна вважати теоретиком верховної влади (на що заслуговують усі без винятку його наступники, адже, заводячи мову про політику, вони неодмінно матимуть на увазі суверенітет) — він зробив її можливою. Втім у його працях не використовується слово «суверенітет»; Мак'явеллі насилу робить натяк на нього у знаменитому листі до свого друга Ветторі, датованому груднем 1513 року. Тож біля витоків суверенітету спостерігається, так би мовити, парадоксальна відсутність його концепції. До цього контрасту спричиняються самі писання Мак'явеллі; він пориває з традицією, і в цій прогалині, яка відокремлює старий порядок речей від нового, постає суверен і його підданці. Втім, у власне політичному аспекті мак'явеллівський контраст носить подвійний характер: він відкидає старий філософський погляд на проблему, і політика як така мислиться у ній як розрив із політичною традицією; інакше кажучи, мак'явеллівський погляд на політику полягає в розриві з усіма теперішніми поглядами на це явище, й уже одним фактом цього заперечення політика починає мислитись як діяльність, котра лежить в основі нового порядку речей.

І в силу оцієї подвійної — як епістемологічної, так і практичної — негації, автор «Державця» (малої книги з величезною державотворчою потугою) відкриває світ новітньої політичної епохи, себто світ суверенітету. Отож, біля витоків держави,

себто в світі, де були державці, народи і нації, стоїть головна ідея великого флорентійця: політика — це справа людей, і тільки людей, одначе, хоч як нелегко в цім зізнатися, у ній дуже мало людяного.

Ще одне джерело бере початок із Франції і має анжерський родовід. З Флоренцією, в якій Мак'явеллі створив свій невеличкий революційний опус, через кілька десятиріч перегується такий собі Жан Боден, освічений представник середнього класу, чоловік непевного походження, котрий мешкає в Анжері. Здавалося б, між пишним флорентійцем і скромним анжерцем, а тим паче між вільним літератором Мак'явеллі й педантичним юристом та філософом Боденом немає нічого спільного. Першому достатньо було й сотні сторінок, аби звести політику до того, чим вона й має бути, — простором для завойовницької діяльності; й більше ніж тисяча сторінок потрібно було другому, щоб вивести властиву дефініцію *res publica*, себто обидва основоположники суверенітету повинні розглядатись як невіддільні й у сукупності необхідні для розуміння того, що лежить в основі новітньої політики, себто в основі принципу суверенітету. Отож, незважаючи на всі відмінності, існувала риса, котра не тільки зближувала цих людей, але й була спільною для них обох, — як один, так і другий займаються *осмисленням політики, яке необхідне для її втілення*. Флорентієць епохи Відродження й анжерський гуманіст прийшли до однієї й тієї ж ідеї: держава, чи, інакше кажучи, *res publica* не може бути достатньо ефективною і справедливою, якщо її конституція виражатиме щось інше, ніж іманентний лад, котрий виступає як даність «умов людського існування». Політика — це людське явище і як така вона втілює людські накреслення. Й Мак'явеллі, й Боден утверджують те, що лежить в основі суверенітету, — абсолютну автономність політики. Принцип суверенітету — це в першу чергу принцип політичної автономії. Ось чому політика повинна мислитися сама в собі — адже вона виражає сама себе. В своїх межах *res publica* має власні правила і структури, свої внутрішні конститутивні закони. Вона є результатом людських пристрастей, а з цього випливає, що держава — це продукт взаємодії певних сил і ґрунтується лише на силі. Отож, Мак'явеллі й Боден, разом і взаємно доповнюючи один одного, осмислюють політику нової доби, політику, яка не може мати в своїй основі ні бога, ні

природи, тому що вона є виключно людським явищем. В такому контексті недостатньо буде відзначити одну лиш секуляризацію політики — йдеться не про що інше, як ліквідацію подвійної, теологічної й філософської традиції антично-середземноморської культури. Принцип суверенітету, яким його утвердили Мак'явеллі й Боден, — це новітній принцип світської політики. Виходячи з цього, вже не потрібно посилалися на природні чи божі норми, аби заснувати республіку; Мак'явеллі пояснює, що влада здобувається з єдиною метою — утвердити державу на основі закону; що ж стосується Бодена, то він розробляє концептуальну структуру держави або ж «республіки», ґрунтуючись на ідеї суверенітету світської потуги над усіма іншими потугами. Таким чином народжуються новітні держави; вони постають з основоположної діяльності «нового державця», котрий разом із «народом» виступає проти амбіцій «великих феодалів», — і починають мислитись як суверенні історичні істоти. Держава, як висловився Гоббс — це тіло спільного буття народу, а душа цього тіла — суверен.

Що ж спільного, як уже згадувалося вище, поміж Мак'явеллі й Боденом? Принаймні одне: обоє вони втілюють основний персонаж політичної сучасності, той персонаж, необхідність якого витікає з природи світської політики, — мислителя чи мудреця (точніше було б сказати, інтелектуала, якби це слово не було таке заяложене), себто фахівця, котрий завойовує і зберігає вплив, навіть саму владу, силою свого знання. Мак'явеллі *знає*, що таке політика, він володіє нею, і він перший, хто передав це знання майбутнім поколінням; Боден *знає*, що таке держава і без будь-яких розрізень викладає це знання для своїх наступників у вигляді теорії, причому йому байдуже праві вони будуть чи ліві — він пише так, наче вони монархісти чи демократи. І справді, відкриття суверенітету виходить з відриву від політичної традиції — і першим це висловив Мак'явеллі, а підтвердив Боден. Суверенітет передбачає осмислення чи, радше, розуміння того, що політика — явище історичне. Згідно з цією перспективою, наука політики, а значить і теорія держави, не може *a priori* бути нічим привілеєм. Мак'явеллі й Боден (а також Руссо, Гоббс і багато інших) докладають усіх зусиль, аби ствердити, що самі по собі вони важать дуже небагато, — як, приміром, високе духовенство, генералітет, королівська родина чи сеньйори, — й що потрібно бути дуже

хоробрим (вони, принаймні, дуже вибачаються перед читачем за оцю свою хоробрість), аби сказати й своє слово в дискусії про державу та її управління. Мабуть, найбільш чесним з-поміж них виявляється Гоббс: політика, пише він у передмові до «*De cive*», схожа на повію — нею може оволодіти всякий, кому не ліньки. Сам він у цій ситуації поводить як і всі, навіть ліпше: він розробляє теорію суверенітету. В цьому розумінні він ступає слід у слід за своїми попередниками, Боденом і Мак'явеллі, для котрих наука політики, так само, як і практична політика, вже не є привілеєм однієї лиш еліти. Та хоча займаються нею (чи, принаймні, претендують на це) і навіть дискутують на цю тему хто завгодно — все ж тільки окремі *знають*, про що вони говорять і чого саме здатні досягти. Це представники новітньої політичної філософії, котрі перебувають в опозиції до своїх попередників. Якщо перші новітні теоретики намагаються зрозуміти властиву природу реальної історичної політики, то старі філософи перебувають в ірреальному світі, де головну роль відіграють ідеї, а не сили та явища. Сучасники розглядають політику такою, якою вона є насправді, теоретики минулої епохи уявляють політику такою, якою вона могла б бути. Революція, котру здійснив Мак'явеллі, полягає в наступному: передумовою політичної діяльності він поставив розуміння того, що ж насправді лежить в основі політики — і цим відкрив дорогу принципіві верховної влади.

«... моє завдання — це написати щось корисне для того, хто це розуміє, тому мені і здавалося за краще шукати справжньої, а не уявної сутності речей. Багато хто повигадував республіки і князівства, зроду небачені і про які насправді не було нічого відомо. Але така велика відстань від того, як ми живемо, до того, як треба жити, що людина, яка забуває, що робиться задля того, що робити, швидше готує собі загибель, ніж порятунок. Адже той, хто хотів би завжди сповідувати віру в добро, неминуче загине серед такої маси людей, чужих добру. Тому Державцеві, щоб утриматися, необхідно навчитися вміння не бути доброчесним і користуватися чи не користуватися цим, виходячи з потреби»*. Цей уривок із 15 глави «Державця», — основної й

**Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1952, pp. 289—371. [Нікколо Мак'явеллі. Флорентійські хроніки. Державець. — К., «Основи», 1998. — С. 434. — прим. перекладача.]

найважливішої глави твору, — чітко з'ясовує мак'явеллівське заперечення традиції, котра тут рішуче засуджується і недвозначно характеризується як існуюча «думка», яку потрібно розвінчати. Йдеться про ідею, котру висловив ще Платон і згідно з якою метою політики повинне бути добро, — а її спекулятивну *форму* підсунули фахівці з чистих ідей, котрі втіленням цієї ідеї вважають постать філософа. Мається на увазі практико-епістемологічна модель короля-філософа в його подвійній, християнській та язичницькій іпостасі — модель, яка давно вже розвінчана і мислителями, й політичними діячами-практиками. Мак'явеллі ж апелює не до ідеї, а до «необхідності». Й заміна образу «справжньою сутністю», «уявлення» про речі самими «речами» спричиняється до того, що теологія перестає домінувати на горизонті реальної політики. Вторгнення «необхідності» у сферу теології призводить до розриву з антично-середземноморським світом ідей. Вона відкриває дорогу суверенітетові, повертаючи політику до самої себе, зводячи політику до її ж таки внутрішнього принципу, що його Мак'явеллі кількома рядками нижче, у тій же 15 главі, називає «умовами людського існування».

Посилаючись єдино лиш на «ефективну правду речей», Мак'явеллі намагається допасувати політику до справжнього суб'єкта її впливу — людини, себто до того, що називається у нього «натовпом» або ж народом. Тут уже йдеться не про підпорядкування світським чи релігійним принципам, а про споглядання людських пристрастей, про пізнання умов людського існування і про те, щоб зробити з цього належні політичні висновки. Мак'явеллівський проект передбачає звільнення політики від філософсько-теологічної опіки, під якою вона перебуває з часів Платона, підсилена християнським середньовіччям, яке розглядає політику як боже чи, певною мірою, таємниче заняття (принаймні на словах). Однак політика не спускається з неба й аж ніяк не може втілювати якісь трансцендентні накреслення в колективному житті людей. Приходячи до чистої абстракції добра, філософія розходиться з істиною, котру вона повинна шукати. Адже істина перебуває в історичному світі й не може не зазнавати розвитку, як цього хотів Платон. Навпаки, істинний стан речей носить історичний характер, себто є тим, що Мак'явеллі називає необхідністю. Ця *необхідність* повертає нас до тієї матерії, в якій починає

формуватися суверенітет. І завдяки встановленню зв'язку між суверенітетом та необхідністю, завдяки цій логічній парі, в якій вмістилася вся новітня політика, мак'явеллівське вчення для декого стало мак'явеллізмом. Що ж становить собою необхідність, оцей наріжний камінь мак'явеллівської думки, без якої принцип суверенітету був би невиразним, оскільки в такій формі він сприймався б, як зовнішня форма істини в останній інстанції? Необхідність передбачає сукупність реальних чинників, які творять тканину історії саме в той момент, коли протікає політична діяльність, — нетривка й мінлива сукупність обставин, сил, зв'язків та ідей. Таким чином необхідність — це середовище, в якому народжуються і вмирають держави. Воно безкінечно далеке від світу догматичних ідей, і зокрема від ідеї справедливості та добра й узагалі від будь-яких чеснот. В історичному світі, що відзначається автономністю людської політики, чесноти ніколи не стоять на чільному місці — адже, висловлюючись новітньою мовою, це пропаганда чи ідеологія. Це означає, що чесноти не відіграють у політиці жодної ролі; однак це не означає, що Мак'явеллі відкидає моральні зобов'язання. Він вважає, що вони не повинні лежати в основі держави. Він вважає, що вони становлять не що інше, як вербальну політичну програму, таку собі політику релігійного підбурювання, котра має на меті поширювати тимчасові інтереси християнської секти на все людське суспільство. Отож, згідно з Мак'явеллі, державець ані добрий ані поганий (як і юрба, котра не може бути ні доброю ні поганою, а буває часом то доброю, то поганою), а такий, як того вимагає момент — чи підступним, чи «м'яким», часом «лисом», а часом і «левом». Й виходить, що є два політичні приписи, котрим повинен улягати кожен, хто претендує на роль засновника держави. Перший полягає в тому, щоб до уваги брати лише те, що робиться реально, а не те, що могло б робитися, і світ сприймати таким, яким він є, а не таким, яким він міг би бути. Отож, перший припис можна сформулювати наступним чином: політика витікає з самісінького ладу існуючого буття, а не з того, яким цей лад повинен бути. Політичний лад неможливо побудувати з ідей; філософія не може бути основою діяльності, а світ не може управлятися за допомогою ідей. Світ історичної політики — це світ, який будується на силі. Й саме тому «Державець» подає теорію оволодіння

владою, як її завоювання. В цьому й полягає зміст знаменитого розмежування, котре Мак'явеллі провів поміж збройними і беззбройними пророками: перші завжди перемагають, другі завжди виявляються переможеними. Цим стверджується неповноцінність ідеї (Платона) перед блиском сталі; і найперша заповідь суверенітету звучить так: сила не в проповідників чи мудреців, а в руках новітніх завойовників, персоніфікованих суверенів, котрі виступають чи то в особистісній, чи в колективній іпостасі, себто державцями чи цілими народами.

Другий припис мак'явеллівської політики, котрий становить собою ще один корінь принципу суверенітету, можна сформулювати приблизно так: успіх моєї державницької діяльності аж ніяк не залежить від того, що моя політична програма ґрунтується на принципі справедливості. Інакше кажучи, теорія має успіх не тому що вона істинна, — вона істинна, тому що має успіх. Або ж, якщо хочете, успіх теорії залежить не від того, що вона справедлива, — навпаки, вона справедлива, бо має успіх. Якраз оця друга заповідь і викликає збентеження в усіх послідовників Мак'явеллі. Всі, або майже всі вони вдають, що для них неприйнятний цинізм автора «Державця»: справедливність, як і мораль взагалі, породжуються діяльністю, а не навпаки. Й саме тому головною рисою державця-основоположника Мак'явеллі називає *virtù** (а не добропорядність). Таким чином «Державець» постає як портрет політичних якостей людини «нової» дії (себто вільної від теолого-феодальної опіки): політична діяльність ані спрямовується моральними чеснотами, ані ґрунтується на них — навпаки, вона цілком і повністю полягає у *virtù* державця, себто у його інтелектуальному і тактичному вмінні узурпувати необхідність.

Ми бачимо, що політика таким чином виводиться у площину діяльності, а не споглядання. Й виходить, що наслідком цієї зміни перспективи, яку «Державець» віднині запроваджує для всіх політичних процедур, є справедливність як результат суверенітету. Якраз оцю думку дуже добре пояснить Боден. *Справедливість — це прямий результат сили.* Так у найпростішому своєму виразі звучить друга заповідь Мак'явеллі, другий корінь принципу верховної влади.

* Тут: політична чеснота (італ.) — прим. перекладача.

І справді, в главі 18 читаємо: «Дуже важливо зрозуміти ось що: владар, а надто ж новий владар, не може користуватися всіма тими чеснотами, які створюють у людей добру славу, бо для збереження влади часто необхідно діяти не так, як велить вірність, милосердя, релігія. Нарешті, він повинен завжди бути готовим повернутися туди, куди віє вітер і хиляться терези удачі, не перестаючи, як я вже сказав, по змозі робити добро, але вмючи вдатися, якщо це необхідно, до зла»*. В цій уривку, як і на інших сторінках твору, поміж рядками читається вся двозначність доктрини суверенітету — тієї доктрини, яка розвивалася від епохи флорентійця аж до нашої доби. На цій доктрині базуються як республіканці, так і тирані, як демократи, так і демагоги. Щоб уявити собі, яким може бути справжній тиран, потрібно з достатнім цинізмом перечитати «Державця». Це напрочуд легко: глава держави, цей проводир людської маси, крутить нею мов дзигу, то розсипаючись у лестошах, то принижуючи її задля власного задоволення, одне слово, нехтуючи всіма великими принципами; тиран — це той, хто крутить державою на свій розсуд і пригноблює народ. І якщо Мак'явеллі аби виправдати жорстокі дії державця проти «людяності» згадує *фортуна* — як жінку, непостійну й мінливу! — себто сприятливий момент або щасливий шанс, то робить він це тому що державець змушений вдаватися до таких дій *задля добра держави*. Отож, добро держави полягає в тому, щоб державець не міг обернутися в тирана. Ми знаємо, що за новітньої доби, зокрема в ХХ сторіччі, тирані силкувалися поновому подивитися на мак'явеллівський принцип суверенітету. Однак ідея Мак'явеллі полягає саме у тому, що державець може бути «змушений» чинити зло і в силу обставин «ламати власне слово та чинити всупереч милосердю». Коли Мак'явеллі говорить, що державець повинен уміти («позірно») видаватися милосердним, відданим, людяним, непідкупним, набожним, то все це аж ніяк не означає, що він *повинен* таким бути, повинен обманювати свій народ. Це вкрай примітивне і тенденційне розуміння твору! Інакше кажучи, автор «Державця» не рекомендує своєму героєві в принципі бути немилосердним, зрадливим та жорстоким. Навпаки, Мак'явеллі хоче довести до відома державця і політичного діяча взагалі, — а також до всіх

*Цит. праця. — С. 440—441 — прим. перекладача.

читачів, — новітню ідею, котра витікає із принципу суверенітету: чесноти породжуються законом, а не закон породжується чеснотами. Державець править за допомогою закону, адже його звання владаря-основоположника, «нового державця» походить із найвищого принципу політичної сучасності: закон витікає із суверенітету, з самої волі суверена.

Отож, із певністю можна сказати, що тиранічний потенціал суверенітету, який криється у самому принципі, — якраз його й засуджував Мак'явеллі, — становить невід'ємну складову цього принципу. В своєму творі Мак'явеллі прилучає владаря до утворення держави шляхом насильства; й сила вже сама по собі виступає засобом запровадження закону. Мак'явеллівський державець, який зброєю завоював верховну владу, виступає *законодавцем*. «Отож треба знати, що боротися можна двома способами: з допомогою законів і з допомогою сили. Перший спосіб притаманний людині, другий звірам. Та оскільки першого не завжди достатньо, доводиться вдаватися до другого»*. Оце «треба» звучить для тиранів як музика. Однак потрібно підкреслити, що це «треба» жодним чином не походить із якоїсь жорстокості, котра начебто притаманна Мак'явеллі, що вже само по собі звучить смішно; це «треба» витікає із самої природи суверенітету. Воно лежить в основі його принципу. Таким чином «Державець» ставить нас перед лицем імовірної небезпеки, — котрої не змогли уникнути ні наше сторіччя, ні попередні віки, — й ця небезпека полягає в тому, що право може потрапити в залежність од закону, який, у свою чергу, виступає всього-на-всього знаряддям сили. Ця залежність і виражає суть суверенітету. А теоретики принципу, — маємо на увазі Руссо, — так і не зуміли (чи не змогли) завадити тому, що сила стає законом, якщо заходить така необхідність.

Підведення теорії до суті політичних явищ, інакше кажучи, до структури історичного світу — ось у чому полягає мак'явеллівське відкриття, котре підготувало простір для побудови історичної держави, що ґрунтується на двох людських підвалинах, ім'я котрим закон і сила.

Те, чого не зумів створити Мак'явеллі, — йдеться про загальну теорію концепції, — детально розробив Боден у своїй

* Цит. праця. — С. 439 — *прим. перекладача*.

величезній праці, створеній 1576 року. Хоча він і стверджує, — досить мляво, треба сказати, — що й гадки не мав іти слідами флорентійця, котрий мав у Європі репутацію жорстокого правителя, все ж Боден успадкував мак'явеллівські аксіоми і на сторінках своєї праці по суті їх ніде не заперечує. Боден будує свою теорію в площині, котру відкрив Мак'явеллі, так що читач, знайомий із «Державцем» і «Роздумами», сприймає «Шість книг про Республіку» як щось уже знайоме. Через те ми вважаємо безпідставним робити з Бодена, — як це чинили в минулому і намагаються чинити за наших днів, — такого собі противника Мак'явеллі, ба навіть автора, котрий начебто розвивав у своїх творах теорію... християнської республіки! Адже принцип суверенітету і теорія суверенної республіки, яка витікає із цього принципу, заперечують християнство, як основу влади. За своєю суттю суверенітет і є таким запереченням. Держава (чи «республіка»), стверджує вслід за Мак'явеллі й Боден, є за своїм походженням історичним, людським явищем і ґрунтується на силі. Що ж стосується самого суверенітету, то він за визначенням становить собою потугу, котра здатна запроваджувати закон: інакше кажучи, він є самою волею суверена. Вчинити з волі, — й саме з людської волі, — державотворчу потугу республіки — ось яким був загальний проект Бодена, й він його виклав у «Шести книгах про Республіку»*. Таким чином цей проект знецінює природні та божі *основи* історичної держави, котра відтак заслуговує на те, щоб зватися «історичною». Виступаючи продуктом людської волі, результатом сили, держава є, так би мовити, річчю в собі, і саме цю *автономність* людської політики й виражає принцип суверенітету: *автономія* людської діяльності вже сама по собі становить закон. Республіка уже сама в собі несе закон, він витікає з людської діяльності й того людського покоління закону, автором якого є «суверен», — й покоління республіки. Як бачимо, суверенітет становить собою принцип, котрий базується на світському підґрунті потуги. Зрештою, слово «суверенітет», обсяг якого з'ясував і вперше запровадив у вжиток Боден, виражає ідею власного виробництва, ідею

* Édition Gérard Mairret, Paris, Le Livre de Poche, Classique de la philosophie, n 4619, 1993.

незалежності й самодостатності. Воно виражає ідею свободи. Новітня політика, яка в основу *res publica* поклала принцип суверенітету, цим самим заявила про свою незалежність від традиційних засад, себто від бога й природи. Принцип суверенітету — й таким цей принцип усвідомлював його теоретик Боден, — є утвердженням політичного порядку держави, котра базується на людських законах, інакше кажучи, на цілковитому вилученні божих чи природних законів із самих основ держави.

Однак досить часто в «Шести книгах» зустрічається думка про те, що державець-суверен, котрий запроваджує закон (його суверенітет у тому й полягає — запроваджувати закон), повинен улягати «божим і природним законам». Щоправда, з цього аж ніяк не можна виснувати, що «природний і божий закон» лежить в основі суверенітету, — й по тій простій причині, що йдеться в цьому творі якраз про цілком протилежне. Згідно з боденівською доктриною верховної влади один лиш суверен має право судити й по суті оцінювати те, що може трактуватись як «природний і божий закон». Так само лише суверен може повернути у вжиток ті звичаї, що вийшли з обігу, й лише він може вивести з ужитку звичаєве право, якщо воно суперечить позитивному закону, проголошеному згідно з волею суверена. Насправді це посилення на «природний та божий закон» аж ніяк не призводить до обмеження волі суверена — навпаки, воно сприяє розширенню її засягу. І справді, суверенітет — це потуга, котра не має над собою вищої сили; вона абсолютна, тобто єдина і довершена. Вже згідно з цим визначенням не існує сили, котра законним шляхом могла б бути нав'язана суверенові. Навпаки, це суверен *толерує* всі потуги, котрі в будь-якому випадку повинні улягати його волі. Отож, посилення на «божий і природний закон» виражає толеранцію суверена, котрий має виключне право трактувати цей закон. Таким чином ці міркування знову повертають нас... до Мак'явеллі, котрий пояснює, що державець може використовувати силу або ж, якщо знайде «необхідність», закон, що він може бути людяним або ж іти «проти людяності». Отож, побажання, котрі Боден висловлює суверенові, — себто поважати природний та божий закон, — є не що інше, як акт суверенітету, що залежить від «широї й чистої» волі суверена. Те, що в Мак'явеллі було хитрощами,

«необхідними» для спасіння держави, в Бодена виступає як внутрішня структура принципу верховної влади.

Й тут криється отой украй важливий висновок, який витікає з самої суті верховної влади: аби втілитися в життя, суверенітет не повинен зводитися до самої лиш особи суверена. Суверенітет становить собою світську основу «республіки» — так звучить аксіома Бодена; як такий він аж ніяк не може визначати природу влади суверена. Суверенітет є дефініцією не найвищої влади, а в першу чергу — й таким є його принцип, — дефініцією держави. «Суверенітет — це абсолютна й вічна потуга республіки». Він становить собою, стверджує Боден, «головну основу будь-якої Республіки»*. Принцип суверенітету — це принцип історичної держави. Найголовніше відкриття Бодена звучить так: суверенітет не є принципом влади в державі — він є принципом держави, з якої походить будь-яка влада. Що ж стосується самого суверена, себто його уособлення, — вираженого в персоні короля чи народу, в одиниці чи множинності, — то його суверенітет може стати можливим лише в рамках республіки. Інакше кажучи, метою суверена повинне бути створення держави або республіки. Дехто вважає, що підпорядкування суверенітету такій істині в останній інстанції призводить до того, що втрачається сам принцип суверенітету. Й залишається тільки його зовнішня форма; по правді сказати, це означає погубити природу самої держави, адже втрачається таким чином її «дефініція». Й тут із-за боденівського розуміння суверенітету знову виступає мак'явеллівський контраст, і Боден остаточного його затверджує: суверен (і верховна влада, яку він так чи інакше втілює) функціонує лише з метою заснування і збереження республіки. І якби раптом суверен був сам-один, — наприклад, король, за котрого так ратує Боден, — то його абсолютна, одноосібна, остаточна, однак усе ж толерантна влада все ж не буде аж такою особистою. Суверен, який (на противагу тиранові) гідний цього звання, ніколи не використовуватиме владу для себе, для власної особи, — а тільки на благо держави. Метою його діяльності буде «те, що є спільного», а не часткове. Саме цей зміст і лежить в основі фундаментальної ідеї сучасності, згідно з якою республіка, — історична форма новіт-

*Livre 1, 8, *O.C.*, p.111, sq.

нього спільного буття, — як така визначається суверенітетом і нічим іншим.

Отож, перечитаємо перші рядки, якими починається праця Бодена: «Республіка — це справедливе управління якимось населенням і тим, що є для нього спільного, за допомогою верховної потуги. Ми поставили це визначення на першому місці, оскільки у всіх речах потрібно шукати їхню головну мету, а відтак досягати її, користуючись певними засобами. Таким чином дефініція виступає не чим іншим, як метою нашої роботи; якщо вона виявиться недостатньо обґрунтованою, то все, що на [ній] буде побудовано, відразу ж розвалиться»*. Отож, республіка чи держава існують лише за умови, якщо — і тільки якщо — існує верховна влада. Інакше кажучи, суверенітет є принципом держави. Вона його закладає. А тому недостатньо вважати державою групу людей, об'єднаних спільними інтересами і очолювану провідником, людей, що мешкають на якійсь визначеній території, — якщо лад цієї спільноти не буде структурований принципом суверенітету. Йдеться про правовий лад — себто про справедливість. «Справдливе управління» республікою — це правове управління. *Держава верховної влади*, як визначається там же, це правова держава. А основи права, норми справедливості, якими їх визначає закон, мають суто світське походження. *Закон*, пише Боден, *це управління суверена, який користується зі своєї потуги*. Нічого додати до цих слів, аби показати, що новітньою основою політики виступає світська основа *res publica*. Право походить від суверена, себто від його «чистої та щирої волі». Й тут ми бачимо, як знову постає хвилююча двозначність принципу верховної влади, яку завважив ще Мак'явеллі. Право — справедливість — це наслідок верховної волі. Це означає, що «людяність» (Мак'явеллі) чи «природні й божі закони» (Боден) залежать від самого державця, від його розсудливості. Звідси знову постає дразливе питання: яким же чином уберегти суверенітет від тиранії, чи можливо це взагалі? Це питання постане ще не раз**. Слід зауважити, що це проблема переважно новітнього характеру. І справді, новітня проблема тиранії полягає в тому, що

* Livre 1, 1, O.C., p.58.

** Див. другу частину цього дослідження, 4, «Історичні засади».

суверен, — особа чи маса, чи кілька осіб, — захоплює верховну владу не для того, щоб заснувати чи зберегти державу, а для того, щоб відвернути її від спільних інтересів («того, що є спільним», як пише Боден) і зорієнтувати на приватні інтереси.

Суверенітет — і таким є головний клопіт Бодена, — повинен мати на меті створення історичних умов для правової республіки. Якщо Платон (на котрого він так посилається) шукає право «в ідеї», щоб створити на його основі республіку «на словах», то Боден силкується окреслити позитивні умови людської справедливості, знаючи, що люди бувають то янголами, то звірою. Мак'явеллі теж не має щодо цього жодних ілюзій: «Природа людей і людських явищ до крайнощів розбещена і кидається від добра до зла». Оця держава справедливості як держава суверенітету адресується людям і з них же ж постає. Отож, нічого дивного, що республіки породжуються силою; й тільки від обставин (від «необхідності») залежить, чи стане сила на сторожі справедливості. Суверенітет, який має на меті право, аж ніяк його не гарантує. Й це тому що принцип суверенітету політично виступає принципом другорядності права.

Як і трохи раніше Мак'явеллі, Боден усвідомив ту роль, яку відіграє сила, як засіб втілення новітнього політичного права: і перший, і другий були очевидцями громадянської війни. З одного боку Альп, — як всередині країни, так і за її межами, — італійські князівства провадили постійні війни, й очолювали їх дрібні вожді, котрі опікувалися лише власними інтересами та руйнували Італію; з другого боку — криваві релігійні війни плюндрували королівство і Францію. Принагідно слід зауважити, що й не диво, якщо атеїст Мак'явеллі та невизначеного віросповідання Боден цілком і повністю вилучають релігію з політичного підґрунтя держави. Як перший, так і другий вважали, що релігія потрібна, і якщо суверен вдає з себе набожного, а сам насправді не вірує, то це буде тільки на добро державі, тому що релігія виступає джерелом покори і страху, які вона викликає у вірних. Направду єдиною релігією — релігією держави — може бути лише суверенітет, котрому повинні скорятися всі культи і догми. Як би там не було, а вже на зорі суверенітету з'явилося вирішення головної політичної проблеми — і запропонували його мудреці, котрі не відзначалися ні

знатністю, ні владою — вирішення проблеми громадянської війни. На його основі сучасники побудували принцип суверенітету і поставили перед ним одну-єдину мету — громадянський мир. Якщо Мак'явеллі ламає голову над тим, як об'єднати розшматовану Італію, а Боден опікується єдністю французького королівства, яке роздирають релігійні чвари, то вони обоє розглядають державу верховної влади як єдині ліки від громадянської війни. Врешті-решт поради Бодена почують: 1589 року Генріх IV, за віросповіданням протестант, навернений у католицизм, запроваджує абсолютизм, який триватиме упродовж двох сторіч. Відтоді ця пов'язаність громадянської війни із суверенітетом як виходом із кризи завжди існуватиме в перебігу новітньої епохи, надто ж у тих країнах, де розвиватиметься теорія і практика суверенітету, себто у Франції та Англії. Їй саме за тієї пори почнуть поставати правові держави, засновниками яких виступатимуть суверени, й цей процес набере воістину революційного характеру, який адекватно виражатиме його сутність і триватиме аж до наших днів.

2. ПОБУДОВА

Створення концепції суверенітету є історією поєднання двох складових — філософської та історичної. Таке поєднання не можна розглядати, як чисту випадковість. Навпаки, в силу цього стикування, котре так характерне для новітньої політики, принцип кується в буремних подіях, котрі від початку XVI сторіччя стрясають усю Європу, — і в філософських працях, які намагаються осмислити всю вагу цієї історичної матерії. В цьому розумінні суверенітет є майже систематичним зіткненням матерії (історичної) та форми (філософської думки). Немає одначе сумніву в тому, що було б марним (або й просто наївним) вважати, ніби в таке зіткнення, — котре становить собою зв'язок, — вступають і теорія, й практика і що важливим чи навіть корисним було б з'ясувати, чи практика обумовлюється теорією, а чи ця зумовленість розвивається у зворотньому напрямку. Новітню пов'язаність історії та філософії неможливо з'ясувати в категоріях зумовленості чи казуальності;

те існує історичної практики, яка існувала б десь окремо чи узбіч філософії. Звичайно, існують усі підстави гадати, що спочатку йде практика і вже тільки за нею філософська думка. Це справді так; але це аж ніяк не означає, що практика йде першою — з тієї причини, що історія, котра становить собою об'єкт філософської думки (після того, коли думка опрацювала його, як *свій* об'єкт мислення), вже сама по собі виявляється сформована філософією. Інакше кажучи, немає *тих* чи *тих* сирих фактів історії, котрі мають улягати впливу чистої думки! Історична практика всуціль просякнута суб'єктивністю, проектами, теоремами і теоріями різного ґатунку. Філософія існує не лише на сторінках книжок — так само, як естетика існує не лише в музеях, а політика — не лише в урядових інституціях. Отож, якщо прийняти за основу, що думка йде за історією, то це не означатиме, що історія не витікає з філософії. Політичне становлення концепції суверенітету розвивається в живій і часто смертоносній історії, де діють люди з їхніми пристрастями і бажаннями, так що філософія цієї історії, — політичної історії, — сама виступає мірилом практики. Для Мак'явеллі, — як, скажімо, і для Монтеस्क'є, хоча позірно вони дуже далекі, — філософствувати означає втручатися в політичну практику епохи. Якби філософія не належала до чистої політики, — в тому розумінні, що вона не належить до політики емпіричної, так само, як і філософ, котрий *не може* бути людиною дії, себто державцем, — вона ніяк не могла б бути філософічною. А тому — й це випливає якраз із фактів, — якщо існує філософська політика, то це відбувається з тієї причини, що активна політика має на меті не розроблення принципів, а втілення їх у життя. А це аж ніяк не зводиться до наївного відношення теорії і практики, де перша втілює у конкретних явищах те, що друга виражає в абстрактних ідеях. Запровадити принципи в життя й *утілити їх у конкретних явищах* не означає думати про ці принципи. Отож, якщо зі свого боку філософія нездатна реально будувати світ, то вона все ж ставить перед собою завдання пізнати буття світу таким, яким воно є. І таке безконечне пізнання обмежується рамками обґрунтування цього світу і його порядку. Оскільки ж філософія становить собою частину світу, який вона осмислює, то вона й сама є цим світом і здатна змінюватися разом із його плином; ось чому вона не може

сказати чогось визначеного, й питання, котрі вона пропонує, витікають із епохи, яка породжує ці питання.

А тому філософська побудова принципу верховної влади повинна розумітись як теоретичний, навіть спекулятивний момент, котрий відноситься до історичної побудови певного світу, а саме *світу новітнього*. З політичного погляду, новітня історія — це світ суверенітету, світ держави. І вся сукупність концепцій, котра будує цей світ у думках, — його можна розглядати як світ ідей, — таким чином становить собою частину цієї історії, а саме елемент історичної практики (її теоретичний елемент). Концепції не мають жодної автономії й ідеї, котрі не ведуть за собою світ, самі є речами. Різниця полягає в тому, що вони становлять собою нематеріальні речі, й активні учасники історії оволодівають ними, якщо вони ставлять опір, зі зброєю в руках, себто за допомогою інших ідей; з оцієї борні слів та ідей, речей і подій постає новий, політичний світ, і видно, що створений він зусиллями людини, без допомоги бога як причини речей, чи зумовленості природними законами. Отож, потрібно врешті усвідомити побудову принципу верховної влади, як побудову світу, де суверенами виступають люди, котрі створили його своєю волею. Принаймні люди такими себе уявляють — себто повновладними господарями своїх думок і своєї історії.

Англійський підзаголовок праці Гоббса* (1642) «*Philosophical Rudiments of Government and Politics*» адекватно виражає його проект — викласти концептуальну систему суверенітету, новітній принцип, завдяки якому віднині буде мислитися заснування і збереження *res publica*. Якщо читати його буквально, то підзаголовок можна зрозуміти як «фундаментальні філософські принципи управління й політики». Однак ближчим до суті він може читатись як «Фундаментальні принципи філософії й держави». І справді, праця «Про громадянина» запроваджує новий філософський жанр новітньої епохи — філософію держави. Ця праця є першою спробою викласти філософію принципу суверенітету; погодьмося, що автор намагається філософським шляхом обґрунтувати прин-

* *Du citoyen (De cive), Principes fondamentaux de la philosophie de l'État, suivi de Léviathan*, chap. 16, 17, éd. G. Mairet, Paris, Le Livre de Poche, Classiques de la philosophie, 1996.

цип держави. Слід зазначити, що йдеться про небувалу досі спробу такого обґрунтування. Його попередники, Мак'явеллі й Боден, кожен згідно зі своїми критеріями й цілями, висунули новий проєкт *res publica*. Щоправда, Гоббс бере за основу проєкт Бодена: він запозичив у нього поняття суверенітету, — як, зрештою, зроблять це й мислителі наступних поколінь. Однак Боден і не пробував зробити філософське обґрунтування концепції. Він заклав її юридичну основу, надав їй певної філософської повноти, але так і не обґрунтував. Гоббс пішов геть відмінним шляхом: згідно з його концепцією, суверенітет не може належати виключно до царини юридичної філософії — необхідність суверена зумовлюється структурою самих явищ людського світу. Гоббс намагається запровадити те, що він іменує «політичною наукою», себто науку про політичні тіла, котра ґрунтуватиметься на історичних даних. Історія становить собою предмет політичної філософії: йдеться про те, щоб розглянути і пізнати світ таким, яким він є, історію такою, якою вона твориться на наших очах і якою постає з людських пристрастей — і з усього цього вивести форму, якої має прибрати *res publica*. По суті, проєкт Гоббса має на меті здійснити таку ж революцію, яку незадовго перед тим зробив у фізиці Галілей. В основі політичної науки, яку він задумав і намагається обґрунтувати в праці «Про громадянина» (ці теми будуть підняті ще й у «Левіафані»), лежить модель науки про фізичні тіла. Що ж до Гоббса, то він має справу з політичними тілами, а тому теорія суверена стане центральною темою цієї фізики, яка трактуватиме про політичні тіла, і в «*De cive*» викладе її у вигляді нової науки, себто філософії держави. Виникнувши в одну епоху з революцією, котру здійснив Галілей, нова політична філософія виступає також сучасницею метафізичної революції суб'єкта, яку здійснив Декарт. Тут наявні всі риси новітньої філософії — її складовими є наука, політика й метафізика. В ній знайшов своє відображення новий історичний світ і, в політичному аспекті, основою цього світу буде суверен і той лад, який він має запровадити. Ця філософія вбачає у навколишньому світі не господній промисел, а математичний логос; фізичний простір сприймається віднині як геометрична величина; так само й усі живі істоти, включно з людиною, будуть розглядатися не як «господні створіння», а як

тіла, інакше кажучи, як квазімашини. Що ж стосується індивідів, які належать до роду людського, то рушієм їхньої діяльності вважаються пристрасті й устремління, — й аж ніяк не первородний гріх.

Ось у цьому контексті модерністської революції (яку сьогодні ми розглядаємо критичним, навіть стурбованим оком) і розвивається гоббсівська рефлексія. Будучи добою криз і піднесень, XVII сторіччя становить собою епоху, в якій зга-сають тенденції відродження й гуманізму, а Середні Віки з їхніми теологічними й космополітичними течіями зазнають остаточного занепаду. Отож, XVII сторіччя отримує у спадок новий, тепер уже земний світ, масштаби якого зросли завдяки кругосвітнім подорожам — однак виявилися й на диво замкнутими. Завоювання нових світів, тобто відкриття «світу» як *ринку*, призвело до зіткнення держав, котрі усвідомили свою необмежену колективну індивідуальність, і додало їм величі у вигляді потуги. Європа перетворилася у нове поле боїв, себто зіткнень суверенітетів, котрі перебувають у процесі пошуку самих себе. Отож, на порядку дня реальної поточної історії постає проблема конституції держав, як історично визначених спільнот, — а значить, і проблема теоретичного обґрунтування цих конституцій. Гоббс виступає як мислитель-основоположник цього політичного обґрунтування, і його праця запроваджує, якщо можна так висловитися, мову і граматику політики, яку практикуватимуть аж до XIX сторіччя. Таким є значення гоббсівського відкриття філософії держави в «*De cive*».

Для теоретичної думки, яка розглядає явище суверена, тепер відкрилися три напрями. Передовсім це принцип людського підґрунтя закону; відтак семантика фундаторського міфу — себто міфу верховної влади; й нарешті створення політичного персонажа сучасності — народу. Перший напрямок філософії новітньої держави полягає в тому, щоб визначити закон, його витоки й цілі, як суто людське явище. На практиці позитивний діючий закон завжди буде (як висловився Боден, а пізніше цю фразу підхопив Гоббс) волею суверена, який користується зі своєї могуті. *Закон* — це іманентна форма цивільного буття, він породжується суспільністю саме в той момент, коли вона постає як така; він виступає необхідною умовою громадянства, й саме закон сприяє поширенню суспільного інстинкту, виводячи

людей із первісного стану, в якому вони перебувають від першопочатку, й саме він сприяє утворенню політичної спільноти. Таким чином закон виконує подвійну функцію, моральну і прагматичну: він стоїть на сторожі права і зберігає у державі мир. Отож, закон підсумовує і виражає самісіньку суть держави: *об'єднання* індивідів у межах однієї спільноти і *підпорядкування* їх одній нормі. Таким чином неможливо досконало пізнати світську природу суверенітету, якщо не брати до уваги його витоки й цілі, котрі притаманні для історичного буття людей. «Публічна безпека, — пише Гоббс, — становить собою мету, задля якої одні люди підпорядковуються іншим, і якщо такої мети не буде досягнуто, ніхто не захоче підпорядковуватися, а знехтувавши правом, оборонятиме себе, як йому бог на душу покладе. Так що не треба гадати, ніби хтось вважатиме себе зобов'язаним перед кимось, перш ніж йому нададуть безпеку і позбавлять його будь-яких причин для страху» (6.3). Як бачимо, закон є принципом ладу, котрий в усіх відношеннях має світський характер, адже саме за допомогою закону суверен підтримує об'єднання громадян у державі та їхнє підпорядкування, котре становить єдиний засіб гарантувати безпеку. Ідея закону в суверенітеті виявляється самою ідеєю влади чи, якщо хочете, примусу. Вона ніяк не може бути ідеєю справедливого. Гоббс категорично заявляє, що суттю закону є обмеження; закон засуджує провину, але не виражає правосуддя. Однак якщо закон не виражає справедливості, все ж він породжує справедливість і є джерелом всякого правосуддя. Справедливість, за думкою Гоббса, є процедурою суверенітету: закон — це те, чого хоче суверен, а те, чого хоче суверен, — є справедливим. Послідовник Бодена, сучасник Гоббса Луазо вже говорив: «Король судить лише справедливо». «Меч війни» і «меч правосуддя», пише Гоббс, перебуває в руках суверена. «Отож, потрібно збагнути, що всі мешканці міста чи підданці якогось королівства повинні довірити це *право війни і миру* одній-єдиній людині або ж якомусь повноважному зібранню; й щоб це право, яке я називаю *мечем війни*, належало тій же самій людині чи тій же палаті, яка володіє мечем правосуддя. Адже той, хто не має права карати переступи, не може змусити інших узяти до рук зброю, ані поділяти витрати на війну. Йі таким чином я прийшов до висновку, що згідно з основним законом держави, ці два мечі

війни і правосуддя, перебувають у руках того, хто має в державі *найвищу потугу*» (6.7). Краще й не можна сказати з приводу того, що по праву іменується «найвищим законом держави»; держава є світською потугою, і закон, якщо він проіннятий цією найвищою потугою, також у своїй основі має світський характер. Вилучення божих і природних законів із підвалин громадянства стало незворотним явищем і віднині розглядається як складовий елемент філософії держави. Отож, якщо принцип суверенітету, запроваджуючи політичну справедливість на правах сильного, виступає принципом правосуддя, то причину цього треба вбачати не в якихось природних чи божих нормах справедливості, які начебто втілює в собі суверен і які він виражає чи на які мусить зважати, коли ухвалює закони. Однак якщо принцип суверенітету все ж таки є принципом правосуддя, то це тому, що в природі чи на небесах не існує жодних норм правосуддя, котрі могли б бути *придатні* для людей. Пліч-о-пліч тут змикаються Аристотель і Тома Аквінський, і філософія держави, категоріями якої оперує в «Громадянині» Гоббс, остаточно довершує розрив з теолого-політичними мотивами антично-середземноморської традиції, початок якому поклали ще Мак'явеллі з Боденом. Віднині як у теорії, так і на практиці, політика стала фактом профанного історичного світу. Щоб у цьому переконатися (якщо така потреба заходить в епоху криз, революцій та громадянських воєн), варто лише згадати, що всякі розумування про справедливість і божі та природні підвалини неодмінно призводять до суспільних заворушень. Таким чином Гоббс прагне — з метою *убезпечення* громадянського миру, — звести норми справедливості (та її вираження в законі) до одного-єдиного начала — суверена. Оцей суверен (індивід або повноважне зібрання) повинен мати повне право — визначати, що є справедливим і що таким не може бути. Якщо ж винести справедливість на публічне обговорення (втім, як і все інше — добро, честь, власність тощо), то кожен буде виходити у своїх діях із власного розуміння проблеми й настане момент, коли виникнуть підстави побоюватися за цілісність держави; можна бути певним, що почнеться ослаблення громадянських уз. Тільки суверен може судити про значення цих слів; лише він визначає, що треба іменувати «справедливим» і «несправедливим», «добрим» і «поганим», «твоїм» і

«моїм». І звичайно, ніякі теологи не мають права встановлювати дефініції. Корисні для громадянського миру дефініції з усією очевидністю витікають із цивільного закону (а не з релігійного) і таким же очевидним слід назвати те, що цей закон походить від суверена і становить собою думку суверена, який судить.

І справді, в основі політики лежить проблема слова, політична площина виявляється площиною семантичних суперечок, а тому інтерпретація ніяк не може бути справою вільною і відкритою, щоб не принести якусь шкоду. Й акт суверенітету якраз і полягає в тому, щоб усунути причини розриву громадянських уз. Тож задля миру важливо, щоб протилежні думки про добро для держави, які перебувають у відкритому конфлікті, були негайно усунуті з публічного життя і щоб усі підпорядкувалися одній і тій же системі значень і комунікацій. Суверен виступає передусім як володар дефініцій. І, як бачимо, закон становить собою універсальний код, якому повинні улягати всі індивіди державного організму; закон — це мова. Суверенітет полягає в тому, щоб утверджувати цю мову, а як зайде така потреба, то й удаватися до сили, якщо в когось виникне бажання відійти від поточних, офіційно визнаних значень лексичних одиниць. «Усі суперечки породжуються різницею поглядів, які виникають у людей стосовно того, що таке *твоє і моє, справедливе і несправедливе, корисне і шкідливе, добро і зло, честь і безчестя* та подібні речі, котрі кожен визначає, керуючись власною фантазією. Тільки верховна потуга може запроваджувати загальні приписи, обов'язкові для кожного, і вживати публічно ухвалених заходів... А ці приписи й ці заходи іменуються цивільними законами, себто це ті закони, які встановлюються самою республікою або ж згідно зі вказівками того, хто править державою» (6.9).

Другий напрямок нової філософії держави, який знайшов своє відображення в «Громадянині», ґрунтується на семантичній конструкції міфу про суверенітет як світській послідовності утворення закону. Міф про суверенітет — в нього послідовно входить первісний стан людства, суспільний договір і врешті соціальний стан людства — становить собою фундаторський міф про явлення закону: бог перестає бути основою і гарантом контрактів. Суверен виступає не лише єдиною основою закону в державі, але й єдиним гарантом основи чи, сказати б, тим, хто

гарантує закладання основи. Таким чином виходить, що не існує жодної потуги, й зокрема, надприродної, прикриваючись якою можна було б законно судити про основу. Інакше кажучи, за часів суверенітету суддю не судять. Ця крилата фраза виражає цілковиту опозиційність новітньої політики до традиції. Гоббс утворив цей міф про суверенітет з перспективою, щоб у майбутньому він сприяв заснуванню світської держави на світському принципі під покровом самопроголошення верховної влади. Міф про витоки держави, який детально розробив Гоббс, виводить державу (її походження) з суспільства, якому притаманна людська природа. Психодрама політичних витоків розгортається на ґрунті людської — й тільки людської — відповідальності. Бог як основа тут цілковито відкидається. Він перестає бути першопричиною в людських ділах і речником найперших приписів у законах. В чому ж полягає міф про суверенітет? Передовсім ідеться про «первісний стан», про добу цілком і повністю а-політичну, себто позбавлену закону. Оце органічне (котре справді не було власне *людською* епохою), а отже природне існування, втягнуло у всезагальну війну кожного проти всіх, усю множинність індивідів. Причина жорстокого протистояння і дуже швидкої смерті учасників цієї первісної війни, полягала в тому, що буття всіх істот за тих часів складалося із бажань та пристрастей. Первісний стан — це стан бажань, в якому відбувалося їх зіткнення та взаємознищення. Ось чому природний стан беззаконня, себто неправовий стан, був станом війни. Таким чином найпотужнішим почуттям людини за тих часів був страх перед насильницькою смертю. І саме для того, щоб уникнути цього почуття, люди спільно домовилися покласти турботу про їхній захист і право судити їх на випадок якогось конфлікту на одну-єдину особу, «раду» чи «зібрання», — себто на уособленого суверена. Таким чином первісний стан поступається стану суспільному, котрий виступає як стан правосуддя, адже правосуддя є ділом суверена й тільки його одного, воно є нормою, котра тільки від нього одного й витікає. Таким чином цей міф показує, що історія почалася з підпорядкування суверенові та його закону. І цей процес виражає основний принцип новітньої політики: проаналізувавши критичні умови свого існування, люди вирішують в силу властивої їм здатності

хотіти й мислити самі повісити собі на шию ярмо загально-обов'язкового, штучного закону, створеного якимось індивідом або повноважним зібранням, — і таким чином запровадити його в життя. Як уже говорилося, бог не бере участі в заснуванні закону. Закон таїться не в божій волі, а народжується людством.

Цей принцип, — найголовніший принцип держави, згідно з яким закон в епоху суверенітету виступає суто людським явищем, — означає і те, що його можна змінити. Таким чином виходить, що його необхідність аж ніяк не витікає з його власної природи, адже якщо його можна змінити (як, приміром, революція призводить до заміни суверена), то виходить, що його природа характеризується вищою мірою необов'язковим буттям. Однак ця необов'язковість у свою чергу не означає, що хтось може звільнити себе від підпорядкування законові. Оскільки він існує, то яка б не була його природа і його зміст, а в своєму принципі він є абсолютним приписом. Це витікає з того, що лише суверен здатний змінити його, оскільки лише він має право його розробляти і запроваджувати. Самотність суверена у цій площині гарантує публічну значущість закону. Саме тому царина суверенітету виступає публічною цариною; він виражає не приватну волю, а громадську. І таким чином у державі існує лише одна, — й до того ж єдина, — воля, котра може не підпорядковуватися законові — це воля суверена. Той, хто прагне створити закон, може прагнути і зруйнувати його, і саме в цьому контексті лежить дефініція суверена: це той, хто не підпорядковується власній волі. Це логічна очевидність. Отож, за Гоббсом, вимагати від короля, щоб він скорявся закону, — це ворохобний заклик, за який потрібно карати! Ця невдатна максима означає не що інше, як руїну держави, оскільки вона зводить громадське судження (закон) до міркувань приватної особи. Це розпад *res publica*. Держава, котра є закон (уособлений сувереном), не підпорядковується законові; це абсурд, висловлений для того, щоб розвивати його далі. «Держава не може нести зобов'язання сама перед собою, ані перед окремими особами, — пише Гоббс. — Сама перед собою, тому що зобов'язання беруться лише по відношенню до іншої особи. Перед окремими особами, тому що воля всіх громадян виражається у волі республіки; а тому якщо держава захоче оголосити про те, що звільняється від своїх зобов'язань,

то достатньо, щоб із цим погодилися усі окремі особи, і вона буде вважатися звільненою... Що така думка несумісна з самою суттю держави, свідчить вже те, що закладене в ній уявлення про справедливість і несправедливість, себто судження, котре йде всупереч громадянському закону, врешті-решт обертається проти приватних осіб» (12.4). Отож, ми ясно бачимо, що поза сувереном не існує жодної іншої основи закону і врешті-решт якими б могутніми не були якась релігійна секта чи приватна особа, одначе ні перша ні друга не можуть законно підмінити собою громадську справу. Не може бути легітимним релігійне право, не існує і династичної легітимності. Метою об'єднання людей у громаду є мир, котрий досягається запровадженням закону, себто правова держава, котра мислиться як держава верховної влади, — і тільки суверен, висунутий волею людей, суверен, котрий здатен викликати страх і повагу, може бути засобом, який дозволяє осягнути цю мету. Отож, *a priori* не існує законності, яка б нав'язувалася тим чи іншим шляхом.

З чого ж витікає явище легітимності? Воно витікає з народу. Гоббс виступає тим, хто відкрив народ, як єдине джерело державності. Й під цим кутом зору він надав цілком визначеної філософської форми відкриттям Мак'явеллі й Бодена. Воля, котра лежить в основі закону (й установлює державу), — це воля народу. Вже згаданий мною міф про суверенітет виражає утвердження народу як фундаментального суб'єкта закону. Суверен висувається народом. Згідно з гоббсівським міфом, саме народ установлює суверена. І найточніше ця формула висловлена в «Левіафані». Йдеться буквально про перше *слово* держави. Народ утверджується вже самим актом обрання єдиного суверена й відкидаючи множинність. Це спостерігається ще на зорі людства, коли кожен індивід і всі вкупі приймають взаємну присягу. Суверен (і тільки він один за тієї доби) не приймає цієї присяги: «Це є більше, ніж згода чи однастайність. Це реальна єдність, втілена в одній особі за домовленістю, укладеною людьми між собою так само, як коли б кожна людина сказала іншій: *я вповноважую цю особу чи це зібрання людей і передаю йому право управляти собою за умови, що ти таким же чином передаси йому своє право і схвалиш усі його дії*. Якщо це відбулося, то множина людей, об'єднаних в одній особі, називається державою (латиною — *civitas*). Так

народжується отой великий Левіафан, або точніше (висловлюючись шанобливіше) той *смертний бог*, якому ми, перебуваючи під владою *безсмертного Бога*, завдячуємо своїм миром і захистом. Адже завдяки повноваженням, якими наділила їх кожна окрема людина у державі, владна особа чи зібрання людей користуються такою величезною, зосередженою в них силою і владою, що страх, який ця сила і влада викликають, робить цю особу чи це зібрання людей здатними спрямовувати волю всіх людей до внутрішнього миру і до взаємної боротьби у боротьбі проти спільних ворогів»*.

А потім з'явився Спіноза. Його «Політичний трактат»**, розпочатий 1675 року і незавершений через смерть (1677), становить собою антигоббсівський маніфест. Ця праця була написана після «Теолого-політичного трактату», й у ній він дійшов до висновків, у яких гостро і твердо — їх можна розглядати і як відповідь Гоббсові, і як його критику, — стверджує, що метою держави є свобода. Спіноза розвиває свою політичну теорію, поклавши в її основу свободу, — на протигагу англійській філософії, для котрої основний закон політики полягає в «громадянській покорі», яка досягається шляхом цілковитого заперечення природної свободи. Суверен тут виступає джерелом покорі, загалом саме таким і повинне бути його визначення. В основу справедливої держави Гоббс поклав ідею про те, що суверен, і тільки він єдиний, володіє правом якщо не думати, то принаймні виражати думку, яка стосується питань громадянського ладу. Міркування про те, що справедливе, а що несправедливе, що таке добро і що таке зло і т.п., витікають із *приватної* думки. Як така, вона шкідлива для держави, котра зветься *res publica*. Ось чому, за Гоббсом, легітимність суверена походить від того, що він представляє, й таким чином лише він один утілює в собі публічне добро, позаяк він представляє всіх індивідів, що належать до певного народу, — а не того чи іншого індивіда поодиноці. А ціною, котру потрібно платити за збереження *res publica* (замість небезпечної множинності інтересів та приватних поглядів) є відмова всіх індивідів од

* *Léviathan*, chap. 17 (traduction G.M.) [Томас Гоббс. Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної. — К.: «Дух і літера», 2000 — прим. перекладача.]

** Édition M. Francès, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1954, pp. 917—1044 (reprise en Folio Essais).

сукупності їхніх природних прав, себто притаманної для них здатності судити і діяти — тієї *властивості*, котра становить собою не що інше, як саму свободу. Як бачимо, покора виступає умовою суверенітету. І ставкою тут є природне право. Отож, існує гоббсівська концепція природного права, проти якої радикально виступає Спіноза. Його заперечення метафізичного порядку, і ґрунтуються вони теж на метафізиці. Спіноза бере за основу буття як властивість, Гоббс відштовхується від індивіда як бажання. Спіноза розглядає свободу, яка витікає із самої властивості, *potentia* всякої природної істоти; Гоббс, небезпідставно розглядаючи індивіда як істоту, пронизану бажаннями, виводить із цього, що добровільне утискання бажань і пристрастей є трансцендентним станом громадянського ладу, який перебуває у стані миру. Так що метафізика властивості тут протиставляється метафізиці волі. Перша дає простір для теорії, згідно з якою свобода розглядається як основа спільного буття (Спіноза), друга розвиває думку про владу як умову політики (Гоббс). Теорія суверена тут модифікована до такої міри, що на думку спадає питання, чи не стоїть за цими словами і всією семантикою міфу про суверенітет, до якого вдається Спіноза, прихованого наміру трактувати спільне буття взагалі поза рамками принципу верховної влади.

«Кінцевою метою запровадження політичного стану виступає не зверхність, не утиски людей, не підпорядкування гніту іншої людини. Подібна система спрямована лише на те, щоб звільнити індивіда від страху — аби кожен міг, наскільки це можливо, почувати себе в безпеці; інакше кажучи, аби він міг найбільшою мірою зберегти своє природне право на життя і діяльність (не завдаючи шкоди ні собі, ні ближньому). Я повторю: ця мета в жодному разі не повинна вчинити з мислячих людей якихось тварин чи механізмів! Єдине, що вона повинна їм надати, це широку свободу дій, щоб вони у цілковитій безпеці розвинули функції свого тіла і розуму. Після цього вони будуть здатні міркувати з більшою свободою. Не йтимуть один на одного зі зброєю в руках, підштовхувані ненавистю, люттю і хитрощами, а також взаємно трактуватимуть один одного без жодної тіні несправедливості. Одне слово, мета суспільної організації — свобода»*. Отож, проблема політики тут визна-

* *Traité théologico-politique, O.C.*, p.899.

чається по-новому, мотив запровадження цієї інституції рапто-вим чином виявляється переосмисленим. Ніде у Гоббса свобода не виступає метою громадянського об'єднання. Якщо метою політичного суспільства є мир і безпека, — в чім одностайні й Гоббс, і Спіноза, — то в Гоббса його мета (моральна) переплітається із практичною метою; у Спінози метою є свобода індивідів, а за нею й розумне життя. Вільне життя — це життя згідно з приписами розуму, а значить, згідно з тим, що диктує здоровий глузд, бо, як вважає автор «Етики», індивіди живуть цілком у згоді з їхньою власною натурою лише в суспільстві, себто разом із подібними собі. Жити згідно з приписами розуму означає жити згідно з «природним правом», а значить, жити вільно в політичному суспільстві. Звідси, власне, й походить твердження Спінози, котре він висловив у «Політичному трактаті», причому в такому контексті, де воно й не було дуже необхідним: «Передача всієї сукупності потуг комусь одному сприяє рабству, а не миру» (6.4).

Політика, й узагалі запровадження держави, повинна мислитися як «всезагальне зусилля, котре штовхає людей до збереження самих себе» (3.11). Однак це зусилля не повинне штовхати людей до простого й цілковитого заперечення їхнього природного права. Спінозівський принцип збереження свого природного права кожним індивідом, який належить до множинності, виступає тут основним принципом і цілком суперечить традиції, котру запровадив Гоббс і яку цілком недоторканною знаходимо в Руссо, — традиції підпорядкування не просто чину, але й права владі суверена. Отож, основа спінозівської політики полягає в тому, що всупереч цій традиції, котра живить так звану школу природного права, принцип суверенітету не є трансцендентним принципом. Він уже не виступає необхідним посередником й *a priori* не може бути показником людської спільноти. Це прагматичний, утилітарний принцип. Інакше кажучи, яким би необхідним не був суверен для встановлення миру в той чи інший момент, а, як і всяка інша істота, він детермінований своєю власною природою, себто потугою. А тому він здатен правити і змушувати схилитися перед його владою лише в міру й відповідно до його потуги. Так само і множинність підпорядковується суверенові лише тоді, — й

тільки тоді, — якщо вона не прагне чинити йому опір і міняти його. Отож, якщо принцип суверенітету перестає бути трансцендентним принципом, формально використовуючись *a priori*, а на практиці не будучи спрямованим на всю множинність індивідів, то він стає необов'язковим принципом і реально зводиться до принципу необережності. Принцип суверенітету — це принцип корисності. Ця користь полягає в тому, що люди у визначений час й у визначеному місці піддаються дії верховної влади (бажано вираженої колективно). Якщо користі немає, суверен утрачає будь-яку корисність. Ось чому не існує жодного контракту із засновником держави, жодних двосторонніх зобов'язань (суверен/множинність) або ж односторонніх (народ по відношенню до суверена). Угоди — це всього лиш слова, й це добре розумів Гоббс; однак вони дають владареві зброю проти його підданих. Якщо якийсь індивід (або ж усі індивіди) дає слово утриматися від виконання тієї чи іншої дії, яку він у змозі виконати, то це слово триматиме він до тих пір, поки воно служитиме його власним інтересам. Якщо множинність зобов'язується з якогось моменту не опиратися суверенові, то це зобов'язання не може бути незворотним: якщо індивід або множинність мають достаню потугу, щоб зламати своє слово, то вони його ламають, — адже ні індивід, ні множинність не зрікаються свого права. Вони, як сказав Спіноза, «зобов'язані лише на словах».

Як бачимо, школа натурального права, котру започаткували Гоббс і Спіноза, які створили філософське підґрунтя теорії суверенітету, ставить політику перед лицем своєї первісної амбівалентності. Втім, що стосується суверена, і в Гоббса, і в Спінози альтернатива полягає в тому, щоб осмислювати політичну свободу в площині категорій природного права. І перший, і другий за основу беруть людину, як істоту, пронизану бажаннями, істоту, що перебуває в полоні «почуттів», стверджує Спіноза, а не розуму; в полоні «страху», стверджує Гоббс, причому страху перед насильницькою смертю. Однак перший висновує звідси концепцію суверенітету як утилітарного принципу, а другий — як трансцендентного принципу. Один бачить політику як свободу, другий — як підпорядкування. Та все ж і перший, і другий виступають теоретиками природного

права. Спостерігається однак суттєва різниця між обома мислителями: в «Політичному трактаті» Спіноза не робить жодних посилань на угоду чи пакт, який витікає із заснування держави. Йї тема договору, звичайно ж, знайде своє відображення в Руссо. Таким чином у Спінози спостерігається *радикальна недисциплінованість* в площині природного права, що підтверджується відсутністю послідовників його теорії за новітньої доби. Як він стверджує, природне право ґрунтується на підвалинах структури самого буття та всіх істот, й таким чином виходить, що це «потуга самої природи». «З цього випливає, — пише він, — що право природи, а значить і всякої природної реальності, розповсюджується до меж, продиктованих її потугою. Все, що людина здійснює, керуючись законами і власною природою, здійснюється нею на основі повного природного права, і право це, яким вона активно користується завдяки природі, вимірюється ступенем потуги цієї природи» (2.4). Ця концепція природного права, як основоположної форми того, що є, — а не, як вважає Гоббс, потуги підданця, — врешті-решт приводить Спінозу до утвердження трьох його тез, які, мов черви, точать плоди новітньої політичної епохи. Насамперед моє особисте природне право, *моя потуга*, ніяк не може відчувуватися, оскільки це зруйнувало б устрій самісінької природи; відтак спільне буття людей, людська спільнота мислиться як природний факт (себто факт, який витікає з природи та її устрою); й нарешті політична свобода (потуга, котрою володіє множинність) виявляється необхідністю природи, «в якій людина становить усього лиш дрібний фрагмент».

В Локка все виходить навпаки — природне право кожного виводиться із людської природи, котра дозволяє осмислювати політику. І справді, дві основоположні риси «людської природи» стоять біля витоків цивільної конституції; першим тут виступає бажання володіти, котре не має жодних меж. Що ж стосується другої риси, то вона полягає у людській здатності улягати голосові розуму. Однак для того, щоб збагнути цю здатність, як її розуміє Гоббс, потрібно поставити її у належний контекст — стан природи, натуральний стан. І в залежності від того, чи це явище йде до запровадження грошової системи, а чи після цього, здатність прислухатися до голосу розуму

виявляється не зовсім однаковою для всіх. В цій особливості «людської натури», такий, принаймні, якою її визначив Локк, знаходимо не тільки витоки, з яких постає громадянство (а з ними й верховна влада), але і його основу — власність. Перехід первісного суспільства до держави (*civil government*)* становить собою перехід від природної власності до власності громадянської, і цей перехід здійснюється завдяки такій собі мутації *розуму*, що набуває значення залежно від того, в якому саме контексті її оцінювати, — до чи після запровадження грошової системи, котра виступає причиною нерівності. Точнісінько як і Гоббс у своїй праці, Локк для того, щоб обґрунтувати виникнення держави, вдається до міфу про суверенітет — інакше кажучи, до вже згаданої нами послідовності «природа — договір — суспільний стан»; однак робить він це не тому що хоче повернутися в історичне минуле. Природний стан аж ніяк не може розглядатись як реальний етап минулого. Якщо ж він усе-таки розглядається таким чином, то виключно для того, щоб на основі цієї теми сконструювати універсальну схему «людської природи», яка служитиме базою для всяких ілюзій. Людина, як її уявляють собі Гоббс і Локк, це істота, котра володіє власністю й керується розумом, і нею не може бути голий нащадок Адама і Єви; людську природу втілює у своїй особі власник — і саме цей власник є нащадком Адама і Єви. Ці міркування породили політичне твердження, викладене в «Другому трактаті», котре вимагає, щоб люди, які не мають власності, не брали участі у створенні законів — таке право має належати тільки власникам. Суверенітет походить від власників і становить собою *потугу* власності. Політичним суб'єктом є власник, який запроваджує закон, — а людина без власності повинна йому підпорядковуватися. Власник є суб'єктом, який *творює* закон, людина без власності — суб'єктом, який *улягає* законам. Вилучення безмаєтних із процесу законотворчості і їх підпорядкування законам становить основу політичного проекту Локка. Йдеться про тлумачення зв'язку між суб'єктом-власником і суб'єктом-сувереном, власність виступає владою: *estate*** — це *state****. Власність і держава формують вісь локківської теорії, й на цій

* Громадянське урядування (англ.) — прим. перекладача.

** Власність (англ.) — прим. перекладача.

*** Держава (англ.) — прим. перекладача.

осі він розвиває першу теорію новітнього суверенітету у формі конституційної держави. Всупереч Гоббсу принцип суверенітету мислиться тут, як засадничий принцип ліберального режиму, себто режиму, де власність на землю становить громадянську свободу. Принцип власності є носієм принципу суверенітету. Саме це й витікає з теорії природного стану.

Глава 5 «Про власність» є ключем до всієї праці. Локк робить тут спробу вирішити у правовому полі фактичну проблему: володіння землею, котре перебуває в руках окремих осіб, а не загалу. Йдеться про те, щоб детально проаналізувати перехід від того, що від самого початку, від природи спільне для всієї сукупності людей — і виявилось внаслідок певної еволюції власністю лише декого з них. Природний стан, який є чистим станом рівності, стає приводом до нерівності. Яким же чином те, що по праву становить спільну й однакову власність для всіх, фактично зробилося добром, яке належить лиш декотрим? Згідно з Локком витоки політичного питання мають такий вигляд: якщо існує політична проблема, то причина її криється в майновій нерівності, якраз у тій царині, де раніше було тільки спільне майно. Якби не існувало привласнення спільного майна окремими особами, то не існувало б і політичної проблеми. Таким чином треба думати, що привласнення того, що господь дав людям для спільного володіння, суперечить законам природи. Це вирішило б політичну проблему шляхом її усунення з порядку денного. Горе тільки в тому, що усунути її ніяк не можна, адже власність є легітимною, бо вона природна. Отже, перше протиріччя, котре потрібно з'ясувати, полягає в наступному: яким чином привласнення зробилося легітимно можливим? «Бог, — пише Локк, — який надав людям землю для спільного володіння, дав їм також і *розум*, аби із першого й другого вони діставали найбільш вигідний і зручний пожиток. Земля разом з усім, що на ній міститься, дана людям для забезпечення їхніх потреб і для їхньої втіхи» (5.26). Перехід від *спільного* до *приватного* пояснюється подвійним посиленням — на працю й на розум, ось дві складові людської природи, які спричиняються до виникнення власника. Там, де від самого початку не існувало жодних обмежень і кордонів, — наприклад, в американських індіанців, — земля є спільною для всіх, так що індієць, котрий разом зі своєю родиною збирає земні плоди

задля своїх потреб, привласнює спільне добро згідно з приписами самої природи й її регулятивних законів. Ці закони передбачають, що будь-який індивід повинен зберегти своє життя, і таким чином добро, яке постає внаслідок його діяльності, становить *його власність*. Поділ на твоє й моє не може бути людським явищем; це не штучне утворення, й воно аж ніяк не може породжуватися волею суверена (як цього хотів Гоббс). Згідно з Локком, — тут ми зустрічаємо найперше обґрунтування ліберальної політичної думки, — власність є результатом природного закону, вона сама є природою, якщо можна так висловитися. Природа *утворює право власності*. Оскільки бог надав людям землю у спільне володіння, то вони виявляються немов би створеними для того, аби привласнювати частку цього багатства. Отож, якщо власність є природним правом, то позитивне право усього лиш затверджує законодавчим шляхом закон природи. Більше того, воно гарантує його. Процес привласнення приватними особами того, що є спільним для всіх людей, емпірично становить собою матеріальний процес, тобто працю. Локк формує таким чином новітню антропологію, котра вже викладена у Декарта. Картезіанець виступає перетворювачем природи; він привласнює її й панує над нею. Локківська праця повинна бути економіко-політичним вираженням отих нових відносин людина/природа, котрі так характеризують не лише новітню політику загалом, але й суверенітет зокрема. Що ж таке праця — не лише з економічного погляду, але й із точки зору політичного життя? Це засіб, за допомогою якого людина (створюючи технічні засоби, необхідні для забезпечення своїх власних потреб) добуває той об'єкт спільного стану, де вона знаходиться. Отож, *право власності* прямо витікає із *моєї* діяльності, адже вона є результатом *моєї праці*. «Хоча вода, — пише Локк. — і належить геть усім, але хто ж заперечить, що в кухлі вона може належати лише тому, хто її зачерпнув?» Таким чином праця є джерелом власності і працювати — означає ставати власником шляхом матеріальних маніпуляцій з речами природи, себто створюючи блага, створювати й право, за яким ці блага стають *моїми*.

Однак якщо право власності є природним правом, то це первісне право, котре виступає джерелом рівності, внаслідок процесу привласнення — переходу від спільного до власного —

спричиняється до нерівності. Отож, існує природний стан рівності, в якому перебувають американські індіанці, й стан природної нерівності, притаманний Англії в епоху Локка з її власністю на землю. А тому недостатньо було б розглядати епістемологічні причини природного стану як суто спекулятивну форму, абстрактну теоретичну модель, на основі якої розвивається ідея суверенітету. Якщо ж ідеться все-таки про теоретичну модель, то в Локка вона використовується зокрема й для теоретизації економіко-політичної ситуації, в якій перебувала Англія за часів *громадянської війни*.

Як би там не було, а запровадження *грошової системи*, за Локком, виступає джерелом незворотних змін природного стану, одночасно спричиняючись і до нерівності, і до війни, а врешті-решт і до встановлення суверенітету. «Той самий принцип власності, себто принцип, згідно з яким кожен повинен мати усе, що необхідне для його існування, міг би залишитися дійсним і нікого не обмежував би, тому що в світі вистачить землі, навіть якщо населення подвоїться, — якби внаслідок винайдення грошової системи і мовчазної домовленості, котра визнає вартість цієї системи, не виникли величезні маєтки і право, що їх охороняє» (5.36). І справді, грошова система дозволяє здобувати таку кількість благ, котрої не може дати моя праця, надто ж кількість, що перевищує мої потреби у виживанні. Процес розвитку нерівності набуває в цьому випадку раптового характеру, адже грошова система дозволить декому *зادля збагачення* привласнювати ті ж самі блага, яких інші не можуть набути *зadля свого виживання*. В певному розумінні, грошова система обганяє працю й у вигляді принади сприяє тому, що пізніше назвуть (якраз у контексті критики лібералізму) привласненням капіталу, теоретизація котрого послужить виникненню політичної економії.

Капіталізм відкритий Локком як узаконення й матеріальна умова принципу суверенітету. І справді, необхідність держави стане знезацька очевидною, але, звичайно ж, не для того, щоб обмежити нерівність і тим паче не для того, щоб покласти край привласненню, а щоб усунути громадянську війну. Отож, із цього з усією очевидністю, котра ґрунтується на корисливих розрахунках, витікає, що мій інтерес як власника полягає в тому, аби не стати об'єктом імовірних посягань із боку без-

маєтних осіб: крадіжка — це те, що завжди загрожує праву власності й миру, який притаманний природному стану. Втім, природний стан визначається Локком як стан війни — таким він бачить його відколи виникла власність, яка ґрунтується на грошовій системі, оскільки тоді я маю право убити злодія. Якщо й справді злодій посягає на моє майно, то цілком імовірно, що різницю, котра існує поміж нами, не зможе розв'язати навіть суд — я не встигну звернутися до нього, а значить, я маю право теоретично вбити злодія. На прикладі цього ясно бачимо, що посередництво суверена — судді для всіх — необхідне для природного стану, який перетворився у стан власності і майнової нерівності. Підстава (природний закон), яка ще до запровадження грошової системи дозволяє зробити висновок, що я маю право привласнити засоби для мого існування, відтак дає можливість висувати, що мій інтерес полягає у запровадженні суверенітету, себто держави. Для запровадження держави і, таким чином, виходу з природного стану немає жодної *підстави*, крім власності. Локк зумів пізнати глибинний зміст новітньої доби: політика — це світський лад: «Найвища й основна мета, задля котрої люди об'єднуються в державу, підпорядковуючись урядові, полягає в забезпеченні їхньої власності, чого не дозволяє досягнути природний стан, якому бракує багатьох речей» (9.124).

Таким чином трактат Локка відкриває поле для теорії нової конституційної держави: забезпечення власності відкриває дорогу парламентаризму, себто суверенітетові парламенту. Власники не повинні мати обов'язково ті ж самі інтереси, що й король, — отож, вони самі мають право голосу. Інакше кажучи, *закон*, суть котрого полягає в забезпеченні власницького устрою, найліпшим чином може бути створений лише власниками. У конституційній державі, де король править лише під контролем парламенту, таким чином досягається наявність *законодавчої влади* (парламенту), котра не залежить від влади *виконавчої* (короля). Таким чином у царині суверенітету відбувається революція, однак вона торкається не його принципу, а форми, в якій цей принцип втілюється на практиці — прикладом може бути англійська революція 1688 року. Ця історична подія поклала початок, принаймні у Великій Британії, спільному існуванню в державі різних гілок влади. Локк проголошує

таким чином знамениту теорію поділу влади, яку так глибоко розробив Монтеस्क'є за тієї пори, коли у Франції ще панував абсолютизм. Трактат Локка становить найкращий коментар до цієї найголовнішої революції, котра стоїть біля витоків новітньої демократичної традиції, — революції, котра вперше представила монархові текст, якому він змушений був підпорядкуватися задля збереження своєї влади, й це був *Bill of Rights* (*Біль про права*), датований 1689 роком. В цьому вирішальному тексті містяться конституційні статті, основні положення котрих виглядають такими, наче їх написав своєю рукою сам Джон Локк, настільки детально розроблений зміст цих статей у його трактаті. «1. Посягання королівської влади на призупинення чи виконання законодавчих актів без погодження з парламентом є незаконне. 2. Посягання королівської влади на відміну чи виконання законодавчих актів, якщо воно узурповане й виконується в останню чергу, є незаконним. 3. Будь-яке карбування монет на потреби Корони під приводом прерогативи королівської влади без погодження з парламентом є незаконним».

Новітній конституціоналізм, відкритий Локком, знаходить своє обґрунтування в Монтеस्क'є*. Та насамперед ми хотіли б з'ясувати одне прикре непорозуміння — річ у тому, що в Монтеस्क'є немає теорії «поділу влади». Автор жодного разу не вживає слово «поділ», аби окреслити концепцію відносин поміж гілками влади, й робить він це на тій підставі, що теорія про три гілки влади полягає в концепції суверенітету держави, як «розподілу гілок влади». Саме оце слово «розподіл» Монтеस्क'є регулярно вживає для того, щоб створити теорію «політичної свободи». Як відомо, шляхом глибоких роздумів над *конституцією Англії*, котра стала джерелом революції 1688 року й породила *Bill of Rights*, автор праці «Дух закону», йдучи слід за Локком і його «Нарисом про громадянський уряд», закладає основи юридично-філософської традиції новітньої конституційної держави. Локк підготував ґрунт; Монтеस्क'є систематичним і послідовним чином створив на цьому ґрунті

**De l'esprit de lois*, édition Brethe de la Gresaye, 4vol., Paris, Les Belles Lettres, 1955, (en particulier Livre 11, *De lois qui forment la liberté politique dans son rapport avec la constitution*, vol. 2, pp. 59—104).

свою теорію. Це не було на той час аж такою безпечною справою. Франція 1748 року, в якій побачив світ «Дух закону», була дуже далека від «вільної держави», як висловився Монтеस्क'є, й дуже далека від того, щоб зрівнятися з Англією. Деспотизм абсолютної монархії* був політичною традицією ще з 1589 року, коли Генріх IV вступив на трон: у Франції, на відміну від Англії, відсутні парламентські традиції (вони з'являються лише в перщі десятиріччя після революції), що ж стосується ідеї конституційної монархії, то з цього приводу можна сказати тільки те, що в контексті французького абсолютизму вона могла висловлюватися лише в теоретичній формі філософських спекуляцій, аби лиш не призводила до революційних заворушень, — що й мало статися насправді. Монтеस्क'є не був революціонером (революція у Франції та Європі постала на ґрунті доктрини, котра стверджувала суверенітет народу або нації). Однак Монтеस्क'є бере за об'єкт своїх роздумів політичні умови свободи. Він розглядає їх у філософському плані й аж ніяк не в революційному. Він ставить за мету обґрунтувати концепцію свободи не в її метафізичних основах, а в політичних умовах можливого. В цьому розумінні Монтеस्क'є не такий далекий від Спінози, як видається на перший погляд — адже Спіноза першим почав розглядати свободу, як основоположну *мету* держави. Об'єктом політики є свобода, вважає разом із ним Монтеस्क'є. Внаслідок цього складається враження, наче теоретична праця «Дух закону» виникла внаслідок поєднання в собі «Шести книг про Республіку» Бодена й «Есе» Локка і в своїй глибинній суті виражена в 11 Книзі, котра зветься «Закони, які формують політичну свободу, і їх відношення до конституції». До 11 Книги треба ще додати Книгу 19, де трактується про «загальний дух» нації і 27 глава якої повністю присвячена британській нації (але робить це автор дуже обачно: британська нація тут жодного разу не називається), котра виступає моделлю політичної свободи. *Обґрунтувати свободу* — таким є теоретичний проект праці «Дух закону». Втім, на цю мету вказує вже сама назва. По суті, дух закону — це свобода й нічого крім свободи. Свобода існує лише як необхідність,

*Щоправда, Монтеस्क'є розрізняє монархію й деспотизм; це розмежування не матиме жодного значення... в 1793 році!

виражена в законі, лише як убезпечена й підготовлена законом. А відтак те, що називається «законом» у його властивому сенсі, не може бути нічим іншим, як відношенням, яке існує поміж складовими елементами історичної людської спільноти і перекладом поміж різними устроями права і влади, котрі його пронизують. Отож, дух закону — це те, що убезпечує і виражає букву закону, себто свободу громадян. Таким чином виявляється, що під своїм непевним висловом «*дух закону*» Монтеск'є розумів концепцію закону, якщо під цією концепцією розуміти *свободу* взагалі й *свободи* зокрема.

Проект Монтеск'є, якщо розуміти під ним те, чим він і повинен бути, — обґрунтуванням конституційних умов свободи без притягнення так званої теорії поділу гілок влади — дозволяє збагнути корінну проблему (котру ще не здужав сформулювати Спіноза у своїх метафізичних абстракціях) побудови принципу суверенітету — появи конституційного принципу сучасності. В *конституції* — букві закону, яка виражає і гарантує його дух, — втілюється демократичний принцип за доби суверенітету. Конституційний принцип передбачає представництво, тобто конституція вже сама собою повертає принцип закону до його первісних витоків — народу або нації. Між іншим, це вже виходить далеко за межі політичного проекту, задуманого Монтеск'є. Парламентаризм, первісні англійські витoki якого походять із *Magna Carta* 1215 року, означає по суті, що повноважне зібрання, чи просто рада, котра представляє народ, навіть частина множинності — виступає речником закону. Інакше кажучи, можливість (право) приймати закони належить специфічній суспільній величині, так що можливість (право) їх запроваджувати у життя залежить теж від специфічної суспільної величини, і нарешті можливість (право) судити про їх дотримання теж належить певній суспільній величині. Англійська революція і *Bill of Rights* 1689 року засвідчили, що ці три функціональні й конституційні устрої державного суверенітету не можуть знаходитися в одній руці; зокрема, потуга держави відзначатиметься деспотичним характером, якщо ці три гілки влади, які становлять основу цієї потуги, перебуватимуть в руках однієї з них, надто ж якщо будуть об'єднані законодавча й виконавча гілки влади. Не має жодного значення, будуть вони в руках монарха чи повноважного

зібрання — в обох випадках свобода громадян буде загрожена. Таким чином на основі англійського досвіду сама по собі виникає конституційна ідея: гілки влади, що становлять потугу держави, повинні бути концептуально поділені й розмежовані шляхом функціонального зосередження в різних руках. Отож, політична свобода залежить від установчого співвідношення, котре існує поміж гілками влади, які втілюють потугу держави або ж верховної влади. Політична свобода обумовлюється грою, котра регулюється співвідношеннями між гілками влади залежно від того, як саме розмежовуються вони в конституції. Або ж навпаки: конституція, про що свідчить її назва, полягає в публічному регулюванні співвідношень поміж гілками влади в специфічних державних інституціях. Одна гілка влади буде залежати від такої інституції, друга від іншої, третя ще від іншої. Як бачимо, ідея конституції, сама по собі далека від організації «розподілу гілок влади», дозволяє, навпаки, шляхом концептуального розрізнення поставити їх у взаємозалежність; вона їх «розмежовує». «Монархії, про які ми знаємо, — пише Монтеск'є, — не обирають... свободу прямим своїм об'єктом; вони спрямовані лише на велич громадян, держави чи володаря. Однак із цієї величі витікає дух свободи, який здатен у державі звершити великі речі й, може, навіть такою ж мірою сприяти щастю, як свобода. Три влади тут ніколи не розмежовуються і не ґрунтуються на Конституції, про яку ми говорили [англійській]. Кожна з них має окреме розмежування, за яким вони більшою чи меншою мірою наближаються до політичної свободи; а якщо цього немає, то монархія вироджується в деспотизм» (9.7). Саме це «розмежування» влади — а не бозна який поділ — у площині державної потуги й обґрунтовує «Дух свободи», — а не бозна який поділ. Свободу, єдиний теоретичний об'єкт цієї праці, Монтеск'є прагне зробити об'єктом держави; і згідно з ним, свобода проходить через конституцію — як бачимо це в Англії — себто через закон, який цю свободу й формує. Конституція трактується тут як співвідношення, котрі існують поміж гілками влади, як їх взаємозв'язок, як сам закон.

Ідея, згідно з якою свобода лежить в основі держави і в певному розумінні, її утворює, не може зробити з Монтеск'є республіканця чи демократа. Отож, на сторінках праці «Дух свободи» під свободою розуміються конституційні гарантії від

сваволі абсолютного монарха чи зібрання, котре зосередило в своїх руках таку ж абсолютну владу, — по суті це передбачення французької революції у версії 1793 року (страта Луї XVI) і реакція на події англійської революції у версії 1649 року (страта Шарля Першого). За Монтеск'є, конституціоналізм — це захисний вал, зведений для оборони од навали абсолютизму. «Немає жодного слова, — пише Монтеск'є, — котре отримувало б такі різні тлумачення й такі протилежні відгуки знаходило в умах, як *свобода*. Одні використовують його, аби усправедливити зміщення особи, якій колись вручили владу... Всяк називає *свободою* те урядування, котре найдужче відповідає його звичкам і схильностям... І нарешті, оскільки вважається, що за демократії народ повинен робити все, що йому подобається, то під свободою розуміють саме такі типи урядування, і владу народу плутають зі свободою народу» (9.1). Як бачимо, політична свобода не витікає з природи режиму, а радше зі способу, за яким він *утворений*, інакше кажучи, із форми закону. «Демократія й аристократія за своєю природою не можуть бути вільними державами»; вони стануть такими за умови, якщо вільною буде їхня конституція. Мета закону (а отже, й конституції) полягає в тому, щоб здійснити поділ суспільного середовища, себто зробити те, що Монтеск'є називає «приборканням» прерогатив кожної з гілок влади — законодавчої, виконавчої і судової. Розрізнення цих трьох видів надто вже знане, щоб зупинятися на ньому в нашому дослідженні. Однак «конституція Англії», як пише Монтеск'є, свідчить, що в пошуках свободи (котра визначається не інакше, як можливість робити те, що дозволяє закон) конче необхідно не допустити зосередження трьох гілок влади в єдиній потузі — й це дозволяє здійснити система англійського парламенту. «Все буде втрачено, — пише Монтеск'є, — якщо одна й та ж особа чи повноважне зібрання якихось державців, чи знаті, чи народу — триматимуть у своїх руках три влади... Більшість європейських королівств відзначаються пом'якшеним урядуванням, тому що владар, зосередивши у своїх руках дві гілки влади, полишає своїм підданцям третю з них. В турків, де всі оці три влади втілюються в особі султана, панує жакхливий деспотизм» (11.6).

Англійська система влади дозволила Монтеск'є збагнути всю вагу такого явища, як *парламент*. Звичайно, це ще не

робить із нього демократа. Й потрібно підкреслити, що європейське урядування, — за винятком англійського, — яке Монтеск'є називає «пом'якшеним», ніяк не можна вважати зразком політичної свободи. І справді, політична свобода залежить від парламентської організації та, як бачимо, від тривалої британської традиції, котра привертає увагу Монтеск'є. Втім, слід зауважити, що Англія, в тій главі, де вона іменується зразком «вільної держави», згадується лише в заголовку. Очевидно, це зроблено з міркувань безпеки. Однак виглядає на те, що автор навмисне хоче підняти предмет розмови на рівень теоретичної дискусії, котра стосується принципів політичної свободи, її формальних умов, причому зробити це таким чином, щоб предмет дискусії не виражався у формі емпіричних коментарів до англійської конституції. Монтеск'є робить вигляд, що хоче дискутувати не про конституційне публічне позитивне право, а радше про основи такого права. А тому він силкується концептуалізувати принцип свободи як такий, що утворює принцип суверенітету, аніж описати функціонування політичних свобод в Англії. Звичайно, Англія виразно проглядається на горизонті цієї дискусії. Однак Монтеск'є свідомо використовує не слово «парламент», а «законодавчий корпус». Одна лиш ідея, котра утверджує наявність законодавчого корпусу, цілком відмінного від виконавчого, вже сама собою виносить вирок французькому абсолютизму. Що ж собою становить оцей «законодавчий корпус»? Він складається із «корпусу знаті й корпусу обранців, які представляють народ, й [ці корпуси] матимуть свої палати зібрання, і їхні наради будуть проводитися окремо, і їхні точки зору й інтереси будуть розмежовані». Історична реальність цього корпусу втілена в англійському парламенті, його теоретична реальність представлена законодавчим принципом. З XIV сторіччя «парламент» в Англії засідає у двох окремих зібраннях, Палаті Общин і Палаті Лордів, у XVII сторіччі внаслідок двох революцій було проголошено суверенітет парламенту: монарх володіє лише виконавчою владою в межах, котрі визначаються *Bill of Rights*. Монтеск'є не без підстав бачить в цьому установленні конституційний принцип утвердження принципу свободи. І нехай тепер Монтеск'є стверджує, що виконавча потуга повинна «бути в руках монарха, позаяк ця частина урядування,

котра майже завжди потребує моментального втручання, найліпше здійснюється одним, а не багатьма»; нехай особа монарха бачиться йому «священною» й не може «підлягати судові», — все це аж ніяк не може змінити ідею, котра лежить в основі явищ. Ці твердження виражають усього лиш політичну точку зору їхнього автора, його прихильність до конституційної монархії англійського штибу, де знать буде відокремлена від «народу» й у межах законодавчого корпусу засідатиме окремо. Врешті виходить, що політична ідея «Духу закону» віднині становить собою ідею політичної свободи, причому концепція *законодавчого корпусу*, котра в майбутньому виявиться джерелом революції, у свою чергу підпорядкована імперативу свободи. Зазначивши (з урахуванням англійських уроків), що законодавчий корпус не повинен функціонувати безперервно й що водночас було б великою небезпекою не скликати його упродовж «тривалого часу» (адже в цьому випадку «не було б свободи», оскільки виконавча влада була б полишена сама на себе), він зауважує, що державі в такому випадку загрожувала б подвійна небезпека — від анархії й від абсолютизму. Роздуми про політичну свободу в «Дусі закону» приводять його автора до необхідності розглядати еволюцію історичної держави вже не тільки з погляду еволюції її «принципу», але надто ж із погляду того, що гарантує свободу, того, що наближає її чи віддаляє. Критерій свободи, втілений головним чином у *парламенті*, знаходить таким чином своє конституційне втілення в ідеї самого принципу суверенітету, основним регулятором якого він виступає. Отож, якщо парламент не скликається, то «наступає одне з двох, — пише Монтеск'є, — або закони не приймаються і держава впадає в анархію, або ж закони ухвалює виконавча потуга, котра від того стає абсолютною».

Розглядаючи свободу як таку, що реалізується лише в рамках закону, Монтеск'є однак застерігає, що свободу не треба обмежувати конституцією. Не досить, щоб народ ухвалив для себе конституцію (або щоб її ухвалювали для нього), аби стати вільним чи, радше, навпаки, — щоб держава зробилася від цього «вільною державою» (поки що Монтеск'є й насправді більше думає про вільну державу, ніж про вільний народ). Таким чином якщо конституція становить необхідну умову вільної держави, усе ж однієї конституції для цього недостатньо. Згідно

з Монтеск'є, свобода не завжди може бути тим, що найдужче личить «нації»; під цим розуміється, що нація може ухвалити вільну конституцію лише тоді, коли це буде підготовлено її «загальним духом». Інакше кажучи, ідея вільної конституції може постати лише в свідомості вільного народу — свободу не можна нав'язати нації, котра не готова її ні прийняти, ні зберегти. Звичайно, це не означає, що для націй, котрі ще не готові до свободи, Монтеск'є рекомендує рабство! В цьому випадку він рекомендує *приборкання* і певну дозу розмежування влади. Отож, потрібно визначити те, що Монтеск'є називає «загальним духом» нації і надати цій нації вільну конституцію, котра відповідатиме цьому духові. Наводячи приклад Франції без називання самої країни (XIX.5), він зазначає, що ця нація характеризується певною легковажністю в манерах і цивілізованими звичаями, деякою «легкістю в передачі своїх думок», жвавим, приємним, пише він, грайливим гумором і т.п. — себто всім тим, що так притягує до неї «чужинців». За поверховим, якщо не поблажливим характером цього опису, криється однак утвердження найважливішого конституційного правила, яке виражає істинне значення припису, згідно з яким усяка нація в силу свого «загального духу» не готова до політичної свободи — це ідея про те, що немає свободи, котра була однаково прийнятна для всіх. Політична свобода, котру може встановити одна лиш конституція, не залежить від абстрактної універсалізованої моделі, якою виступає нація. Тут не випадає говорити про звичайний конституційний релятивізм. Йдеться про визначену, себто *конкретну* ідею свободи народу чи нації. Ця конкретна свобода народу є свободою, котра відповідає його загальному духу, інакше кажучи, витокам його історії, культури, звичаям, його досвіду й законам — свобода не нав'язується ззовні. Отож, у випадку з Францією Монтеск'є радить зважати на її «гумор», адже лише свобода, котра буде адекватною цьому гумору і поважатиме загальний дух, личить цій нації: «Законодавець повинен брати до уваги національний дух, коли він не суперечить принципам урядування; адже найліпше вдається нам те, що ми робимо вільно, улягаючи лише нашим природним схильностям. Якщо нав'язати педантичність нації, котра від природи схильна до веселощів, то держава від цього не виграє ні

внутрішньо, ні зовнішньо. Полиште їй робити фривольні речі поважно, а поважні — з веселощами».

Отож, Книга XIX, в якій трактується про «загальний дух», становить собою необхідне і пряме доповнення Книги XI, де трактується про політичну свободу; а разом вони є ключем до всієї праці. Обидві вони розвивають ідеї політичної свободи з урахуванням конкретних історичних умов, у яких вона має функціонувати. Саме тут, на теоретичному рівні, автор запроваджує нове бачення проблеми, і його лекції про свободу залишаються актуальними упродовж більше ніж два сторіччя по тому — «конституція», про яку говорить Монтеск'є, не зводиться до *тексту*, це не словесні викрутаси, тому що одному тексту завжди можна протиставити інший. В цьому сенсі конституція ніколи не може бути літературним твором, а отже, її не можна розглядати як звичайнісінький перелік свобод, адже вона виступає, навпаки, їхньою *конституцією*. Для Монтеск'є це так очевидно (як має бути очевидним і для нас), як і те, що завжди можна ухвалити конституційний текст, у якому свобода проголошуватиметься як принцип, а на практиці запровадити рабство, і навіть більше, конституція може бути ухвалена *лише для того, щоб* запровадити рабство — ця практика сягає аж у XX сторіччя. Нехтування «загальним духом нації» во ім'я свободи робить можливим уярмлення цілого народу: «Свобода видається нестерпною для народів, які не при звичаєні користатися зі свободи. Таким же чином і чисте повітря може бути шкідливим для людей, котрі ціле життя провели в болотяних краях» (XIX.2). Отож, свобода здатна стати для народу справжнім ярмом. Не існує універсальної моделі свободи — вона криється в народів, в особливостях його природи, котра властива лише йому й більше нікому іншому.

Поклавши в основу ідеї суверена посилання на англійські свободи, Монтеск'є сподівався врятувати монархію, оберігаючи водночас окремі інтереси дворянства й законні права народу. Цю схему цілком відкидає «Суспільна угода»* у 1762 році, причому не лише з міркувань, так би мовити, історичного характеру, пов'язаних, зокрема, з французьким абсолютизмом, але й із міркувань теоретичних. Якщо Руссо не підтримує схеми

* Introduction, commentaires et notes par G. Mairet, Paris, Le Livres de Poche, Classiques de philosophie, n 4 644, 1996.

Монтеск'є, то причина, звичайно, в тім, що він «республіканець», але перш за все у тім, що план, який пропонується в «Дусі закону», по суті є розв'язанням квадратури політичного кола. І справді, на думку Руссо, Монтеск'є нехтує природою суверенітету — адже він обмежується міркуваннями про «існуючий уряд». А в тім, що стосується історичних держав Європи (включно з Англією), то тут радше доводиться мати справу з істинним устроєм, природа котрого досить поширена; і справді, якщо закон, яким його сформулював Руссо, становить декларацію загальної волі, то *stricto sensu** громадянський устрій іще не існує: «З цього видно, що після детального аналізу речей знайдемо, що дуже мало націй мають закони» (III. 15) В строгому сенсі, нації без законів перебувають у природному стані, а отже, Європа теж перебуває в природному стані; принаймні марно було б шукати націю, котра має закони у їхньому властивому розумінні. Ба більше, це не той природний стан, який був притаманний людству на зорі його історії; якщо розвивати цю метафору далі, то йдеться про вторинний природний стан, досить близький до того, що описується у Локка, себто стан, який запанував після запровадження власності і грошової системи: «Слово *фінанси* — рабське слово; в общині воно було б невідоме», — виголошує Руссо зі звичною для нього римською пихою. Отож, перебуваючи в полоні величезної нерівності, до котрої спричинилися привілеї, про що вже мовилося в «Роздумах про витоки нерівності», Європа, котра не має законів у їхньому властивому сенсі, знаходиться таким чином у природному стані. Отож, «Суспільна угода» ставить за мету чітко окреслити фундаментальні принципи адекватно визначеного політичного устрою. В цьому розумінні Руссо каменя на камені не залишає від попередніх теорій, в основному Гоббса, Локка і Монтеск'є. Останньому він докоряє, що той не взяв за основу *принцип* явищ (а розглядає лише його запровадження у життя)**; інших він ганить за нерозуміння суверенітету. Гоббса передовсім за те, що той обманув *народ*; в нього народ сперевдіку виступає сувереном, причому так, що його суверенітет реалізується лише в безпосередньому відчу-

* У вузькому сенсі (лат.) — прим. перекладача.

** Звідси ж походить амбіційність Руссо в «Суспільній угоді», де підзаголовок звучить як «Принципи політичного права».

женні своїх прав, які він передає монархові. І якраз у той момент, коли народ виступає як суверен (і перестає бути первісною «юрбою»), його суверенітет більше не існує. Отож, із цього витікає, що монарх виступає умовою існування народу. А найбільше шахрайство Гоббса, — на думку Руссо, звичайно, — у тому, що це загарбання, навіть узурпація суверенітету, автор називає *представництвом*. В автора «*De cive*» один представляє багатьох, монарх представляє народ. Єдиність репрезентанта виражає єдність репрезентованих; адже репрезентований насправді існує в багатьох особах і стає *одиницею* лише шляхом відчуження своїх прав монархові. Множинність індивідів, будучи репрезентованою в особі монарха, стає одиницею, інакше кажучи, «народом». А тому теорія репрезентанта в Гоббса насправді є теорією узурпації верховної влади народу, тому що згідно з гоббсівським планом, монарх одержує свою корону від народу, який однаке без нього не існував би. Отож, якщо Руссо в знаменитій главі 15 Книги III «Про депутатів або представників» цілком відкидає і спростовує теорію представництва, то це тому що в Гоббса вона з усією очевидністю витікає з абсолютизму, навіть із деспотії. А як же ж тоді Локк — а з ним і Монтеск'є? От їх у деспотизмі не підозрюють. Але *конституційне* розв'язання проблеми, котре в Монтеск'є ґрунтується на англійській моделі, недвозначно й безповоротно засуджується Руссо, тому що в нього свій погляд на *представництво*. Глава 15 в цьому розумінні є спростуванням Монтеск'є, котрий, на думку Руссо, відкриває шлях деспотизмові, звичайно, сам того не усвідомлюючи, — тоді як насправді автор «Духу закону» хоче встановити умови політичної свободи. Для Руссо цілком очевидно, що розв'язання проблеми на основі узагальнення англійського досвіду, котре пропонує Монтеск'є, небезпечно для свободи; воно передбачає представництво — парламент. Згідно з «Суспільною угодою», яка в цьому аспекті спростовує «Дух закону», виходить ось що: принцип представництва гідний осуду, тому що він руйнує саму ідею суверенітету, а значить, і її власника, себто народ. Руссо гнівно засуджує ідею окремого від народу «законодавчого корпусу», котра так подобається Монтеск'є. Його критика носить радикальний характер і не залишає жодних перспектив для конституційного розв'язання проблеми, яким його бачить Монтеск'є, оскільки той нітрохи

не ставить під сумнів традицію монархічного суверенітету. Для Монтеस्क'є важливо в сенсі «свободи» (якої й для кого, стане видно пізніше) пристосувати принцип суверенітету, який сам по собі є запереченням автентичного суверенітету. Й тепер знаряддя цього пристосування, себто «законодавчий корпус», інакше кажучи, парламент на англійський штиб, одне слово, представництво — саме по собі виявляється підданим осуду. Отож, Руссо вщент громить концепцію суверенітету — хоч абсолютного, як у Гоббса, хоч ліберального, як у Монтеस्क'є, — у тому вигляді, в якому вона існувала до нього, себто втіленою в особі короля. Монархія — це не *res publica*, це природний стан, себто нація котра не має закону.

Отож, знову постає найболючіше питання, і стосується воно свободи. Схвалюючи англійське розв'язання проблеми, — суверенний парламент, — Монтеस्क'є задовольняється досить-таки дивним розумінням свободи — така свобода у рамках республіки віддає переваги приватним інтересам перед інтересами публічними. Виходить справжнісінька плутанина термінології. Розглядаючи в тій-таки главі 15 питання про представників або депутатів (хто вони й що саме представляють), Руссо гнівно картає зловживання словами і політикою, яке стоїть за цими словами, а також відмову від свободи, — себто все те, що характерне для представництва, котре «насмільюється прозивати третім станом» категорію, що виступає носієм публічних інтересів, тоді як дві інші категорії, дворянство і духовенство, розглядаються як перший і відповідно другий стан. Руссо обурюється: чи можна уявити, що в такій країні представники зможуть розв'язати проблему, в якій переплітаються приватні та публічні інтереси, якщо депутати від громадянства перебувають на останньому місці, позаду представників приватних інтересів? «Згасання любові до батьківщини, активізація приватних інтересів, безмежжя Штатів, завоювання, зловживання уряду впливають на поведінку депутатів або представників у національних зібраннях. Це те, що в деяких країнах насмілюються прозивати третім станом. Таким чином часткові інтереси першої й другої категорії громадян висувуються на перше і друге місце; публічні ж інтереси опиняються на третьому». Зауважимо втім, що,

кажучи про «деякі країни», Руссо має на увазі лише одну — Францію. Він картає, й не без підстав, «феодальне» походження Генеральних Штатів і в самому цьому походженні бачить історичне підтвердження обґрунтованості своєї теоретичної критики представництва. Але водночас представництво як розв'язання проблеми свободи суворо засуджується й там, де, за Локком і Монтеск'є, розквітає новітня свобода — в Англії. «Англійський народ вважає себе вільним, однак він гірко помиляється; він є таким лише під час виборів у парламент — як тільки членів парламенту обрано, він перетворюється у раба, в ніщо. Спосіб, згідно з яким він використовує ці короткі моменти свободи, заслуговує на те, щоб він її утратив». Ця фраза звучить надто вже підступно — адже її спрямовано проти Монтеск'є. Яким би не був парламент, а він заслуговує тільки цілковитого осуду. Отож, тут Руссо повертається до вихідного пункту «Суспільної угоди»: в чому ж полягають істинні принципи? Щойно виявилися дискваліфікованими обидва розв'язання проблеми — як традиційна монархія (найкраще виражена в деспотизмі гоббсівського зразка, найгірше в Боссюе), так і конституційне вирішення — насправді воно становить софістичне застосування традиції. Отож, розв'язання проблеми криється в іншому: воно полягає в автентичній дефініції принципу суверенітету. Руссо бачить його в *загальній волі*, котра не може бути представлена, оскільки в цьому випадку вона руйнується, переходячи в приватне. Заперечення (Руссо) представництва (а отже, і розв'язання проблеми в парламентських інституціях, котре звідси витікає) становить необхідний наслідок дефініції принципу суверенітету як «загальної волі». І справді, загальна воля суперечить волі всіх, як деспотизм суперечить свободі — це те, чого не змогли зауважити ні Гоббс, ні Локк. Вона ніяк не може бути волею всіх із тієї простої причини, що вона є волею одного. І цією особою виступає народ. Народ — це колективне моральне «я», пише Руссо. Це моральне тіло — моральна єдність, котра, може хотіти і заявляє про те, чого вона хоче. Відомо, що Руссо називає словом «закон» декларацію загальної волі. Отож, ключем абсолютного протиставлення, котре здійснив Руссо, протиставивши принцип суверенітету ідеї представництва, буде строга послідовність, яка становить основу всієї аргументації «Угоди»:

народ — загальна воля — закон. Упродовж усієї 15 глави (Книга III) прослідковується ідея, висловлена іще наприпочатку праці, згідно з визначальною формулою, котра звучить так: «Отож, я стверджую, що суверенітет, будучи всього лиш виявом загальної волі, ніколи не може відчужуватися, й що суверен, котрий виступає усього лиш колективною істотою, може бути представлений лише самим собою — *передаватися може влада, а не воля*» (II.1)*. Якщо проблема «представництва» й існує в політиці, то вона, як вважає Руссо, може стосуватися лише реалізації суверенітету, а не того, що лежить в його основі і становить його суть, себто волі. Різниця, котра існує поміж волею і владою, носить абсолютно незмінний характер і формує суть верховної влади — й цю різницю, котрою він завдячує Боденові**, Руссо неухильно застосовує в своїй праці. Отож, якщо «Угода» є радикальним засудженням усякого представництва, то це тому що Руссо побачив, — на прикладі Гоббса і Монтеск'є, — що представництво неухильно руйнує первісну суверенну волю, себто волю народу. За Гоббсом народ у своїй суті відчужується монархові; за Монтеск'є, окремішні, приватні інтереси домінують над спільними інтересами. Загальна воля, котра насправді становить не що інше, як *народну думку, коли вона осмислює спільне буття*, виражає публічні речі. Й те, що називають сувереном, є *особою*, котра це висловлює; так що суверенітет — це здатність і властивість виражати публічні речі, суверенітет — це сама воля. З цього випливає, що воля не може відчужуватися, передаватися і представлятися, не зазнаючи при цьому руйнування, — а з нею руйнуватиметься і суверен. Отож, цілком і повністю виключається, щоб суверенна воля, — простіше кажучи, суверенітет, — згідно з її власною *ідеєю* могла належати якійсь іншій особі, а не особі самого суверена. Отож, у «Суспільній угоді» постає суто республіканська вимога, те, що Руссо називає «любов'ю до батьківщини», яка по відношенню до окремого індивіда виступає властивістю представляти загальні інтереси і дотримуватися політичних поглядів — інакше кажучи, *хотіти*, — разом з усіма. В цьому розумінні поняття *загальної волі* становить ідею публічної справи, котра

* Підкреслення мої — Ж.М.

** Cf., sur la question du rapport de Rousseau à Bodin, mon commentaire du *Contrat*, pp. 29—42, O.C.

мислиться згідно з категорією всезагального. Тепер зрозуміло, чому засудження вичерпного представництва носить вичерпний і, так би мовити, гіперболічний характер: якщо воля (а не влада, котра виступає всього лиш практичним застосуванням волі) вручається депутатам, то вона партикуляризується і повсюдно руйнується в жалюгідній розмежованості приватних і особистих інтересів — отже, *res publica* вже немає. Таким чином з'ясовується і полемічне (а не лише теоретичне) значення знаменитого вислову: «Всяке справедливе урядування — це республіканське урядування»; за змістом змикаючись із висловом «знаходимо, що дуже мало націй володіють законом», воно означає, що Європа епохи Просвітництва іще перебуває в природному стані. І справді, якщо розглянути її закони у світлі «Суспільної угоди», то видається, що в принциповому плані, власне кажучи, не існує реального розрізнення між волею і владою, оскільки немає розрізнення між публічним і приватним. А отже, немає і спільного буття. Отож, поняття *спільного*, пише Руссо, може існувати лише тоді, коли воно освячене суверенітетом, або ж загальною волею. Теорія суверенітету, яку створив Боден, відкривається твердженням, згідно з яким під «республікою» слід розуміти урядування, котре здійснюється на основі права і заправляє «тим, що є спільного». Видається, що Руссо й у цьому тримається боденівських слів у їх буквальному розумінні*. Поставивши існування «того, що є спільне» біля витоків «суспільного зв'язку», він розглядає *спільне благо* згідно з абстракцією універсального (це те, чого немає в Бодена) як самісіньку ідею, котра виражає загальну волю, як її властивий зміст. А тому будь-яка політична формація, котра відкидає цю ідею (моральну ідею морального «я»), не заслуговує на те, щоб зватися республікою. «Загальна воля здатна самостійно управляти силами держави згідно з метою, задля котрої цю державу створено, й ця мета — спільне благо; адже якщо протилежність приватних інтересів призвела до необхідності утворення суспільства, то можливим це суспільство зробилося лише внаслідок узгодження приватних інтересів. Саме в цьому і криється те спільне, що поєднує ці дуже відмінні між собою інтереси, які утворюють суспільний

* Зрештою, не зайве було б нагадати, що Боден був першим, хто чітко і ясно виклав теорію верховенства (суверенітету) народу.

зв'язок, і якщо нема такого пункту, в якому б ці всі інтереси збігалися, то ні про яке суспільство не може бути й мови. Отож, суспільство може бути організоване лише на основі цих спільних інтересів» (II.1).

Отаким є загальне значення «Суспільної угоди» в формуванні принципу верховної влади: тільки народ як колективне моральне «я» може виступати творцем спільного *буття*, котре виникає з юрби, і *блага*, яке сюди відноситься. Лише він може бути сувереном, і всяка інша істота, котра претендує на верховну владу, вже в силу цього факту виступає деспотом — хто б це не був, монарх чи парламент. Отож, після «Суспільної угоди» суверенітет виявився радикально повернутий не лише до своїх, так би мовити онтологічних витоків, себто народу, але й до своєї найбільш проблематичної філософської основи. І справді, якщо не рахувати фактичної ситуації, де Руссо намагався визначити поняття права, вносячи і свою частку в реальну політику, — освічений деспот чи парламент на англійський штиб, — «Суспільна угода» залишає невирішеною проблему того, яким же чином суверенітет, нарешті утворений за своїм чистим принципом, може бути втілений у конкретні речі, не вступаючи у суперечність із самим собою і не руйнуючи самого себе. Руссо, здається, усвідомлював цю проблему: вона була проблемою його епохи, однак він так і не запропонував якогось прийнятного розв'язання — адже не можна погодитися із зауваженням, що демократія підходить лише малим державам, Швейцарії чи Корсиці, де народ можна скликати в одному місці й таким чином уникнути ризику, що його воля буде перекручена й узорпована депутатами.

Як бачимо, революція стоїть на порядку дня, й це знову свідчить, що не філософія принесе розв'язання проблем, які нею ж поставлені, а історія.

Коли в світ вийшла «Суспільна угода», французьке королівство вже ціле десятиріччя було збурене корінною проблемою представництва. «Парламенти» королівства намагалися перебрати деякі законодавчі повноваження і таким чином опинилися в опозиції до короля. Ці парламенти, «суди суверенів», насправді були просто палатами реєстрації королівського правосуддя, а значить, лише називалися парламен-

тами. Одначе саме про них (більше ніж про англійський парламент) і трактує Руссо, стверджуючи, що ідея представників — це новітня ідея і прийшла до нас від «феодального урядування». Спостерігаючи за дебатами, які виявляли політичні амбіції цих парламентів і протиставляли їх суверенові, Руссо мав усі підстави для того, щоб засудити принцип представництва. І справді, ці «парламенти» не були народом, вони нікого не представляли. Однак їхні амбіції полягали в тому, щоб представляти націю і з цією метою сформувані єдність, котра утворила б основу *законодавчого корпусу*. Таким чином парламентська фронда за півсторіччя до революції вже оберне ці парламенти проти короля. Напевне, Руссо не дуже пильним оком дивився на цей парламентаризм, котрий, розростаючись, поклав би початок парламентаризмові на французький штиб — а той у свою чергу зробив би те, що англійський парламент укоїв по той бік Ла Маншу. Втім, усі ці явища однакові. Як би там не було, «Суспільна угода» устрєє в самісінький розпал суперечки — яка набрала вже антиабсолютистських обертів. Отож, зрозуміло чому для Руссо такою неприйнятною була ідея представництва — в парламентській фронді він бачив не можливий «республіканський» поступ, а зміну монархії, що стало б підтвердженням теорії Монтеск'є, себто іще одним способом відібрати верховну владу в народу, передавши її парламенту. Це було б перемогою приватних інтересів, магістрати королівських судів представляли б не «народ», а лише інтереси середнього класу. В цьому контексті утвердження верховенства народу, котре має здійснюватися прямо і без представників, носить воістину революційний характер: воно усуває всяку перспективу зміни монархічного ладу шляхом нових парламентських привілеїв у цілому і, звичайно ж, вона цілковито пориває з королівським суверенітетом; її революційність полягає в тому, що в контексті доби вона не має жодних шансів бути розв'язаною. Отож, Руссо відкриває (у філософській площині) широке поле для можливої революції, котра встановила б суверенітет народу на противагу суверенітетові короля і парламентському суверенітетові. І справді, революція знайде своє вираження в риторичній *національного суверенітету*, вираженій Сієсом у його формулюваннях, датованих початком революційного року — формулюваннях,

котрі будуть використані в *Декларації прав людини і громадянина* влітку 1789 року. Згідно з цією доктриною, в якій принцип французького суверенітету знайшов своє словесне втілення, ідея верховної влади народу реально втілена в ідеї представництва (а отже, всупереч ідеї Руссо). Щоб досягти цього, потрібно було піддати Руссо риторичі, — як це і зробив Сієс, — яка від тих пір живить усю французьку конституційну традицію. Потрібно було також — причому, нагально, — винайти чи, радше, переосмислити саму ідею *нації*, котра, як добре видно, була ідеєю колишнього режиму. За ідеєю *нації* насправді стояла ідея, властива традиційній французькій монархії, ідея, згідно з якою здійснювалася спадковість колишнього режиму по відношенню до нового — перехід від монархії до республіки, як спадковість принципу суверенітету. Суверенітет в цьому разі переходить — і в цьому полягає революційність моменту — від монарха до народу *через* націю.

Посилання на ідею *нації* систематично здійснюються парламентськими фрондерами, котрі спочатку перебувають в опозиції до Луї XV, а потім Луї XVI. Ідея нації, — котра, погодьмося, набирає окремого значення в республіканському контексті, — становить, принаймні в ту епоху, коли було поставлено під сумнів королівський абсолютизм, один із елементів монархістської доктрини, на котру Луї XV недозвоначно посилається в боротьбі проти політичних претензій «парламентів», намагаючись таким чином знов утвердити повноту свого суверенітету. Із засідань, які отримали назву «флагеляції», у паризькому парламенті 3 березня 1766 року король ополчається проти настійних спроб, яку особливо активно здійснювалися парламентами Ренн і По, *об'єднати* парламенти з таким розрахунком, щоб таке об'єднання сформувало в майбутньому *законодавчий корпус*, який представляв би «націю». Засудивши «зухвалість украй помилкових принципів» і «безрозсудність найбільш помилкових принципів та брехливість висловів, котрі винайдені для їхньої характеристики», король оголошує війну зародженню того, що він називає «конфедерацією опору»: «Я не постраждаю від того, що в моєму королівстві утворюється об'єднання, котре призведе до виродження в конфедерацію опору природної пов'язаності спільних справ і таких же обов'язків, ні від того, що в монархії

запроваджується надуманий корпус, який тільки збурить суспільну гармонію; магістрати — це офіцери, котрі повинні допомагати мені у виконанні мого королівського обов'язку по відношенню до підданих, який полягає у правосудді... Отож, проект, який має на меті знищити магістратуру і зробити її ворогом престолу, — це ілюзія, котра викличе фальшиву тривогу і похитне довіру, адже справжні вороги ті, хто змушує магістратуру виголошувати заклики, що суперечать її принципам; ті, хто змушує її говорити, ніби всі парламенти становлять собою один і той же корпус, поділений на декілька класів; що це цей корпус, неподільний за своєю природою, виражає суть монархії і служить за її основу; що це резиденція, трибунал, верховний орган Нації; що це головний захисник і хранитель його свободи, його інтересів і прав; що він відповідає перед Нацією за це збереження і що було б злочином по відношенню до неї, якби він полишив цю справу; що він відповідальний за все публічне добро, й не тільки перед Королем, але й перед Нацією; що цей орган може виступати суддею поміж Королем і його народом; що, як дбайливий охоронець, він підтримує рівновагу врядування, засуджуючи як надмір свободи, так і зловживання владою; що парламенти співпрацюють із суверенною потугою в запровадженні законів... Намагатися звести у принцип оці згубні новації означає завдати образи магістратурі, відкинути її урядування, обманути її інтереси і зректися істинних фундаментальних законів держави; неначе б дозволено забути, що в моїй особі полягає суверенна потуга, властивими ознаками якої є рада, правосуддя і розум; що тільки від мене залежить існування моїх судів і їх влада, що повнота цієї влади, яку вони здійснюють лише моїм ім'ям, завжди перебуває в мені й що її застосування ніколи не може бути повернуто проти мене; що тільки мені одному належить законодавча влада, незалежна і цілком неподільна; що тільки моєю владою офіцери моїх судів отримують повноваження не формувати, а реєструвати, оприлюднювати й виконувати закон, і що їм дозволяється підказувати мені з обов'язку добрих і корисних радників; що весь публічний лад витікає з мене й що права та інтереси Нації, з яких насмілюються вчинити окремий від Монарха корпус, неухильно поєднані з моїми й перебувають у моїх руках». Цей текст, з усіх поглядів винятковий за своїм

проникненням у глибину проблеми, детально з'ясовує глибину конфлікту, який спричинився до протистояння судів і королівської влади. Він трактує про самісінький суверенітет. Звідси ж витікає відповідь Луї XV, який відкидає «згубну» концепцію законодавчого корпусу — «надуманого корпусу» — який міг би стати поміж особою короля та нацією. Оздобою цього тексту слід вважати пречудове формулювання природи його суверенітету, вся повнота якого полягає головним чином у тому, що королю належить «незалежна і неподільна» законодавча влада, — і твердження про те, що в його власній персоні, в його власному тілі зосереджене і втілене, так би мовити, тіло самої нації. Непрошений злочин образи королівського маєстату, в якому звинувачуються парламенти-фрондери, полягає в тому, що, вимагаючи для себе законодавчих повноважень, вони відокремлюють націю від королівського тіла. «Нація», говорить Луї XV, — й це воістину грандіозна думка, — є формою його власного тіла. Отож, монархічний принцип ґрунтується на теорії (або фікції) двох тіл, — власного тіла короля і тіла нації, так що перше становить усього лиш матеріальний і зримий вияв другого тіла. Таким чином легітимність монарха полягає в абстрактній ідеї «Нації», котра існує *in abstracto* і виступає істинною підпорою принципу суверенітету («правосуддя і розум»), котрий *in concreto* знаходить свій вияв у емпіричному тілі короля. А тому думка про те, що законодавчий корпус, утворений шляхом «об'єднання» парламентів, може брати участь у виробленні законів (а не займатися їх реєстрацією), призводить до відокремлення «Нації» від монарха і до того, що «публічне благо» опиниться в руках приватного корпусу. Отож, коли король — і тільки він, — виголошує закон, реалізуючи таким чином свою тотальну прерогативу суверенітету, то він виражає субстанцію нації або ж націю, як субстанцію. В цьому розумінні він сам по собі виступає всього лиш вустами, які виголошують закон цієї нації, отож, його тіло — це ні більше ні менше, як видиме тіло «Нації». «Законодавча влада» полягає в тому, щоб висловлювати закон, виголошувати його. Так що всяке інше тіло, крім його власного, буде «надуманим корпусом», оскільки воно існуватиме окремо від тіла короля. Отож, якщо цей корпус втілиться у реальність, то він зможе існувати лише за умови, якщо реально відокремить короля від «Нації». По правді

сказати, таке відокремлення — революційним шляхом, — короля від народу знайде свій вияв *у формі* страти Луї XVI; так що відокремлення короля від самого себе і є розмежуванням цих двох тіл. Повернувши відповідним актом свою автономію, нація переходить від короля до народу: зміна суверена означає не руйнування принципу суверенітету, а його продовження в часі, регульоване новим сувереном. «Народ» зайняв місце короля, заплативши за це схваленням інституту *представництва** — й це була та ціна, котру не хотів свого часу заплатити король.

Отож, нація, котру ніяк не можна вважати революційним відкриттям (маємо на увазі коментар Гете до перемоги під Вальмі, про яку існує легенда, що вона була отримана завдяки крикам «Хай живе Нація!» — *від цього дня починається нова епоха*) була радше подарунком старого режиму новому, аби останній схвалив представництво. Сієс був тим, хто зробив суверенітет народу (Руссо) прийнятним; тоді як згідно з доктриною Руссо загальна воля не може виражатися шляхом представництва, оскільки в цьому випадку вона зазнає краху, — ефекту буде досягнуто лише шляхом прямого звернення до нації, себто в Руссо усе зводиться до риторики. В цьому розумінні «Що таке третій стан?» має всі ознаки майстерної компіляції, в котрій немає нічого принципово нового, — саме це і дало змогу «Суспільному договору» відіграти свою роль у подіях 1789—1793 років, якої цей твір не зміг би відіграти самотійно. Так чи інакше, а нація — об'єднання, територія і джерело закону, — віднині стала полем суверенітету і його принципу. «Нації, — писав Сієс, — можна уявити собі як індивідів, котрі існують поза суспільним зв'язком чи, як мовиться, в природному стані. Їхня воля виражається вільно й незалежно від будь-яких громадянських форм. Перебуваючи в природному устрої, їхня воля, для того, щоб досягнути свого ефекту, повинна всього лиш носити природні риси волі. Чого б не захотіла нація, а вже достатньо, що вона хоче цього; всі форми будуть добрими, і її воля завжди буде найвищим зако-

* І саме тому конституція 1958 року знову риторично заявляє: «Національний суверенітет належить народові, який виражає його через своїх представників». За часів старої монархії національний суверенітет належав королю, який обходився без представників.

ном. Нація не залежить від будь-якої форми, й чого б вона не хотіла, а цього достатньо, щоб її воля була втілена в життя, щоб перед нею відступало всяке позитивне право, як перед джерелом і володарем усякого позитивного права». Отож, у властивому значенні цього терміну, нація — *це основа основ*. Вона є першопочатком усякої основи; як така, вона є субстантивною реальністю, котра існує в природному порядку речей. Звідси ж витікає різниця між владою, котра закладає основи, і владою, котра на них ґрунтується, — різниця, котра вдихає силу в абсолютно оригінальні характеристики нації, котра виступає необмеженим джерелом волі. Сієс розв'язує тут проблему походження суверенітету, яка розвивається від Бодена до Руссо: суверенітет — це воля. Така її суть, і ця суть є первинною. Вона має трансцендентний характер, тобто вона *a priori* зумовлює політичні тіла. Це дає змогу пізнати ідею *першооснови*, котра тут бачиться в іншому вигляді, аніж той, що його змалював Монтеск'є: нація — *це основа основ*, і тільки вона може виступати в такій ролі. Такою є теза Сієса. Так що будь-яка влада витікає із влади, котра закладає основи, себто із суверенітету. В першу чергу це стосується «уряду». Він закладається сувереном (нацією, котра висловлює свою волю) і таким чином утілює в собі суверенітет — «владу», як пише Руссо, — під контролем волі; це точнісінько те, що визначив свого часу Боден, проводячи розмежування поміж сувереном і магістратом і, в ширшому плані, між Штатами і урядом. Отож, достатньо представити націю, і закон зможе знайти своє вираження. «Уряд, — пише Сієс, — має реальну владу лише за умови, якщо він конституційний, він вважатиметься законним лише за умови, якщо буде відданий законові, який над ним тяжіє. Національна воля, навпаки, потребує усього лиш своєї реальності, щоб стати законною; вона є першоосновою законності. Нація не тільки не підпорядковується конституції, але й не може їй підпорядковуватися, не повинна підпорядковуватися, що, врешті, означає, що вона їй не підлягає за визначенням. І справді, що ж надає їй позитивної форми? Чи існує вища од неї сила, котра могла б сказати юрмі індивідів: я об'єднала вас отакими-от законами, ви створите націю згідно з приписами, які я вам продиктувала»? І тепер, коли радикалізм «народу» риторичним шляхом відвернено від суверенітету на користь

нації, залишається одна нерозв'язана проблема, котра потребує вирішення: де *нація* і що *таке* нація? Сієс знаходить відповідь у «Суспільній угоді», в главі, котра називається «Депутати і представники» (Книга III, глава 15): «Це те, що в деяких країнах, — пише Руссо (маючи на увазі Францію!), — насмілюються прозивати третім станом. Таким чином приватні інтереси двох суспільних класів стоять на першому і на другому місці; *публічні ж інтереси* усього лиш на третьому»*. Цей третій клас — *третій* стан, який мав би бути першим, таки вийде на перше місце, адже на противагу іншим двом, тільки він, згідно з Руссо, здатний втілити в життя *публічні* інтереси, публічне благо. Від цього висновку до ідентифікації «Третього стану» з самою нацією залишається один крок, і його зробив Сієс. «Так хто ж насмілиться сказати, що Третій стан не має в собі того, що потрібно для формування повної нації? Ви скажете, що це здоровий кремезний чоловік, на руках якого іще бряжчать ланцюги? Якщо усунути привілейований клас, нація від цього нічого не втратить, а навпаки, виграє. То що ж тоді становить собою Третій стан? Все — однак «усе» пригнічене й закуте в ланцюги. Чим же ж він стане, якщо не буде привілейованого класу? Всім, але це все буде процвітати й тішитися свободою. Без нього нічого не може рухатися, й усе піде набагато краще без інших». Тут висловлюється конституційний принцип, який визначає представництво, проголошуючи водночас верховну владу нації... нічим насправді не обмежуючи «народ». Кожен індивід з-поміж народу стає громадянином, однак жоден індивід — в тому числі, й король, — не може привласнити суверенітет: адже він належить нації. Відбувається перехід від королівського підданця до громадянина республіки. В цьому полягає зміст «Декларації прав людини і громадянина»: «Принцип усього суверенітету належить нації. Жоден корпус, жоден індивід не може володіти владою, котра безпосередньо витікає з нації». Утвердження цього принципу повторюється і розширюється в Конституції від 3 вересня 1791 року: «Існує одна неподільна, незмінна, невід'ємна верховна влада. Вона належить нації».

Отак із принципу національного суверенітету починається епоха націй. Нація — це єдність. Вона передовсім виступає як

*Підкреслення мої — Ж.М.

єдність, і цим вимірюється її ідентичність. Держава таким чином виступає як вияв суверенітету нації, й оскільки нація, так би мовити, німа без народу, то її воля виражається через народ (його представниками); нація і справді промовляє вустами народу. В цьому контексті Європа перетворюється в територію націй (націй-держав), у площину, де відбувається територіалізація суверенітету. Насправді процес індивідуації національних територій розпочався ще за доби Ренесансу, однак реалізувався він шляхом новітніх воєн поміж націями-державами або ж мирним шляхом. Стан війни невід'ємний від стану суверенітету, він є наслідком суверенітету. Індивідуація новітніх держав стала можливою лише завдяки війнам: війна — це засіб утвердження суверенітету держави. Коли Руссо писав, що війна не може бути актом суверенітету, то це була просто гра слів: тільки держава творить війну — як, зрештою, творить вона і мир. Отож, на порядку денному другого етапу новітньої політики, яку започаткувала французька революція, стоїть ідея миру поміж суверенними державами. Якщо суб'єктами цієї війни, її учасниками, виступають держави, то рушієм цих конфліктів слід визнати національну суб'єктивність. Отож, питання про мир ставиться тепер саме в такому контексті. Настала пора, коли мрії про мир, який існував перед революційною епохою Просвітництва, поступаються ідеї міжнародного миру, яка мусить бути переосмислена і виражатися в нових категоріях. 1795 року в розпалі європейських воєн, викликаних французькою революцією, це здійснив Кант у своєму тексті, котрий називається «Проект вічного миру»* — з цього приводу він уточнив, що йдеться про «філософське есе». У цій праці немає мирної програми, яку можна було б застосувати на даний момент і котру автор міг би запропонувати можновладцям. Це роздуми про те, як і згідно з якими принципами суверенітет, який спричиняється до війни, може стати причиною миру. Державний суверенітет виступає причиною фактичного стану речей, і таким чином філософська проблема полягає в тому, щоб дізнатися, як же ж цей фактичний стан може бути трансформований у правовий стан, яким чином фактична ситуація (агностичний характер держави) може поступитися місцем юридичній ситуації. В цьому розумінні,

* O.C., Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, tome III, 1986, p.343.

мир виступає передовсім регулятивною ідеєю: це те, до чого повинна змагати людська діяльність, і напрямок, в якому повинні орієнтуватися держави, — те, до чого вони, самі того не усвідомлюючи, рухаються у війні. Питання про мир ставиться з тієї причини, що всі суверенітети по відношенню один до одного перебувають у природному стані, — як були в ньому індивіди, коли ще не існувало держави. Втім, у цьому контексті ідея миру була сама по собі ідеєю політики. Змістом політики є громадянський мир, себто мир, який досягається лише через громадянську війну. Проблема миру, як регулятивної ідеї, в філософському плані зводиться до наступного питання: як вийти з природного стану, — причому, це питання ставиться тепер перед націями (націями-державами), а не перед індивідами. Із цього з усією очевидністю витікає, що *формою* миру, його основною засадою може бути лише *право*, себто свобода. Якщо стан миру — це правовий стан, значить, це стан свободи. Отож, найперший «філософічний» принцип (усього їх три) полягає в тому, щоб народи були облаштовані за «республіканським зразком»: «Цивільна конституція кожної держави повинна бути республіканською», пише Кант. Під цією республіканською конституцією Кант розуміє громадянську законність у тому вигляді, в якому вона існує в державах, де суб'єктами закону виступають «громадяни». Інакше кажучи, республіка (яка може бути й монархією) — це конституційна держава котра ґрунтується на принципі представництва. «Аби не плутати, як це часто робиться, республіканську конституцію з демократичною, потрібно зробити наступні спостереження, — попереджує Кант. — Республіканізм — це політичний принцип, згідно з яким виконавча влада (уряд) відокремлюється від законодавчої. Деспотизм полягає у тому, що законодавець втілює в життя власні закони, а значить, публічна воля підмінюється особистою волею державця. Демократія неухильно виступає деспотизмом, тому що вона встановлює виконавчу владу всупереч загальній волі; отож, воля всіх тут не може бути загальною волею — це протиріччя, котре суперечить свободі»^{*}. Кант навмисне плутає загальну волю і волю всіх — він віддає перевагу конституційній монархії. Як би там не було, а найперший принцип миру полягає в існуванні свободи, яка

^{*} О.С., р.344.

гарантує конституцію, що ґрунтується на представництві всередині держави. Скажемо інакше; деспотизм є причиною війни.

Другий принцип, який розкриває мир як обґрунтовану ідею, формулюється таким чином: «Потрібно, аби публічне право будувалося на федерації вільних держав». Ідею Канта тут потрібно наблизити до інтуїції Локка, який у своєму «Есе про громадянське урядування» заявив, що, розглядаючи держави як індивідів, які перебувають між собою в певних відносинах, треба зробити висновок, що вони перебувають у природному стані, отож, кожен з них володіє природною федеративною владою об'єднуватися у федерацію з іншою державою. Локк обґрунтував свої висновки на природній належності всякого індивіда до цілого людства. Але за Кантом, мир витікає не з об'єднання індивідів, а з об'єднання держав, себто суверенітетів. Отож, панування права знаходиться поза державами, це створює основу для виникнення миру, адже «поле битви — це єдиний суд, у якому держави відстоюють свої права, але перемога, котра допомагає їм виграти процес, не вирішує справи на їхню користь». Насправді ж лише спільне підпорядкування суверенітетів конституційному закону може бути практичною умовою миру; тому право людей тут виступає юридичною основою, котра дає змогу вийти з природного стану. Проблема виходу з природного стану в жодному разі не може знайти своє розв'язання одним тільки заклик до держав дотримуватися «права», хоча такий заклик може розглядатись як віншування права політичною практикою, — дарма що воно відбувається лише на словах. Отаке віншування (наприклад, *за всіма правилами* оголошення війни) все ж обманює моральну прихильність до миру. «Можна довести, що ідея федерації, котра непомітно поширилася б на всі держави і таким чином призвела до вічного миру, може бути реалізована. Адже якби доля хотіла, щоб могутній освічений народ сформував свою державність у вигляді республіки (уряд якої вже за своєю природою повинен схилитися до вічного миру), то ця держава стала б осередком федеративного об'єднання; до неї могли б долучитися інші держави задля того, щоб забезпечити свободу згідно з принципами публічного права, і цей альянс поступово поширювався б на

цілий світ»*. І нарешті третій принцип, який на сьогодні має відзначатися такою ж актуальністю, як і в епоху Канта, стверджує, що «космополітичне право повинне здійснюватися в рамках універсальної гостинності». «Гостинність, — уточнює Кант, — це таке право, згідно з яким кожен чужинець не повинен трактуватись як ворог у тій країні, в яку він прибув... Маємо на увазі право всіх людей звертатися до чужинців з проханням увійти в їхнє суспільство»**. Як бачимо, з цих трьох принципів впливає ідея *космополітичного права*, котра становить, так би мовити, форму права кожної нації (*jus gentium*)*** жити в мирі космополітичного права, яке, в міжнародному аспекті, доповнює внутрішнє політичне право і виступає його еквівалентом.

Отож, перехід від політики до космополітики Кант здійснив у той момент, коли в європейській історії з'явився принцип національності, в даному випадку — ще один привід для розв'язання війни. Космополітичний принцип, — який сьогодні для нас залишається таким же актуальним, як і для Канта в його епоху — висвітлює одну з прихованих і дуже характерних рис, в якій криється побудова самого принципу суверенітету: він сам у собі несе свій кінець, альянс федеративних держав, згідно з Кантом, нізащо не допустить, щоб його суверенітет ґрунтувався на моделі громадянських конституцій окремих держав. Лише так можна буде вийти з природного стану — стану «дикунства», — в якому перебуває Європа, і було б передчасно стверджувати, що в ХХ сторіччі вона врешті знайшла з нього вихід... «Єдина відмінність поміж американськими і європейськими дикунами — розмірковує Кант, — криється в тому, що перші вже з'їли цілу орду своїх ворогів, тоді як другі зуміли знайти для них кращий вжиток — вони використовують їх, аби збільшити кількість своїх підданців, себто роблять із них знаряддя для іще більших завоювань. Коли думаєш про потворність людської натури, яка прямо і неприховано виявляє себе у стосунках поміж народами, де її ніщо не обмежує, — на відміну од громадянського стану, де спільно діють численні закони, — то часом дивуєшся, як це термін «право» ще повсюдно не викинули з лексики війнової політики, як таке собі педантське слово, і що не знайшлося такої

* О.С., р.348.

** О.С., р.350.

*** Право народів (лат.) — прим. перекладача.

достатньо зухвалої держави, котра відверто проголосила б цю доктрину»*.

«Трактат»**, який Фіхте написав у 1807 році, саме в той момент, коли наполеонівські армії переможно вступили в Ієну, значно випереджає обставини, котрі стали поштовхом до його створення. Звичайно, він розкриває чи принаймні претендує на те, щоб уперше з'ясувати явище, яке автор називає *Deutscheit* (німецькість). Намагаючись пояснити таким чином головну характерну рису, яку він знаходить у німецькій мові. На противагу французькій, — яку Фіхте вважає «мертвою мовою», оскільки вона походить з нової латини, — німецька є оригінальною і автентичною мовою. Ця автентичність забезпечує існування і розвиток справжньої народної культури, себто культури, яка здатна проникати в усі суспільні пласти. Французька ж мова виступає як мова еліти, а тому вона може породжувати лише елітну культуру, яка, втім, носить штучний, часом софістичний й аж ніяк не оригінальний характер, так що вона в усіх відношеннях відірвана від народу. Якби в «Трактаті» розвивалися тільки ці наївні й поверхові міркування, то він геть не мав би шансів уціліти для майбутніх поколінь. Зрештою, ці думки мають таку ж філософську та історичну вартість, як і ті, що трактують відродження як таке, що стане можливе за допомогою «виховання» — вони були приводом для написання «Трактату» і дали йому змогу без проблем пройти прусську, а потім і французьку цензуру, котру здійснювала окупаційна армія; насправді ж це ті дерева, за якими ховається ліс. Значення «Трактату» полягає не в тому, що здавалося важливим самому Фіхте, — включно із намаганням обґрунтувати германську свідомість, яка змогла б чинити опір наполеонівському плану, що передбачав створення чогось на зразок «всесвітньої монархії». Інтерес, який викликає у нас цей твір, криється і не в його цілком очевидній політичній правоті — він аж ніяк не обмежується тодішніми політичними обставинами. Будучи вірним послідовником Канта і гарячим поклонником французької революції, зокрема, тієї, що відбулася в 1793 році, Фіхте хотів бачити Німеччину республікою, а не деспотією

* О.С., р.346.

** *Discours à la nation allemande*, Paris, Aubier-Montaigne, Bibliothèque de philosophie, 1975.

наполеонівського зразка з її матеріалізмом та раціоналістичністю. Праця Фіхте залишає далеко позаду завдання конкретного політичного моменту, хоча вони й носять конкретний характер, — включно з обґрунтуванням *німецькості*. Ця філософська праця як така, ставить за мету обґрунтувати певний принцип, а тому вона стосується не лише своєї епохи, котра послужила їй за основу, — це не злободенний твір, хоч його створено на ґрунті злободенних проблем. Його глибина полягає якраз у тому, що він переростає сам себе, піднімаючись над проблематикою, котра, власне, й покликала його до життя і послужила його історичним виправданням — маємо на увазі Німеччину.

Отож, крім *німецькості*, у цій праці викладено проект, який має на меті обґрунтувати новітню концепцію народу і разом з «народом» — новітній принцип того, що можна було б назвати *національним патріотизмом*. Руссо вже писав про «любов до батьківщини» як одну з головних рис, котрі визначають громадянина, себто індивіда, котрий завдяки своїй відданості суверенові здатний піднятися над любов'ю до своєї власної особи. В цьому творі Фіхте по суті виступає як такий собі німецький Руссо, котрий силкується відшукати витoki цієї «любові до батьківщини», що, як вважає Руссо, породила цілу низку історичних подій, від революції до самісінького Вальмі. Витoki німецького патріотизму Фіхте вбачає в *німецькій* мові, котра проголошується ним оригінальною мовою, мовою німецького народу, піднесеного в ранг «первісного народу» з оцих же ж лінгвістичних причин. І на цій мові Фіхте намагається побудувати теорію *нації*, на яку, за прикладом французьких революціонерів, могли б покликатися німці — в тому числі, й жертвувати собою задля цієї нації. Але погляньмо уважніше на обставини французької окупації: в окупованій Німеччині й близько не відчувалося духу такої самопожертви. Там був геть відсутній опір. Значить, задля того, щоб існувала нація, потрібно, щоб існував *народ*, який став би її тілом, став її плоттю. А що ж лежало в основі тодішніх обставин? Німецька нація, — котрою, втім, народ себе не усвідомлював, — не захотіла ризикувати життям і майном і зіллалася з чужинцями ще до того, як вони її завоювали.

Фіхте розглядає націю як індивідуальну людину, яка, втративши свою незалежність, — а значить, ставши залежною

від волі *іншого*, — вже не розпоряджається своїм *часом*. Така нація не має власної історії, а її час належить іншій нації. А тому заклик до створення німецької нації на основі *німецькості* — це намагання повернути Німеччині її власну історію, змусити, щоб вона взяла на себе відповідальність за свою долю і стала здатною виголосити своє «я». «Що таке народ»? — запитував Руссо. І сам же ж відповідав: «Моральне колективне «я», котре має волю, що виступає як особа і здатна виголосити «я хочу». Підняти німецький народ до масштабів колективного «я» і змусити його існувати як народ, себто спільний суб'єкт свободи, — ось в чому полягає амбітний задум філософа. Отож, під нацією Фіхте розуміє основу ідентичності народу, за допомогою якої він утверджує власну свободу. «Той, хто втратив незалежність, утратив одночасно і можливість втручатися у перебіг епохи і таким чином визначати зміст всякої свободи; для того, хто втратив незалежність, епоха, в якій він живе, протікає разом із ним під тиском зовнішньої сили — і ця сила визначає його власну долю; від цього моменту людина, котра втратила свою незалежність, не має жодного уявлення про час і роки відлічує за подіями і періодами, котрі належать чужим імперіям та народам»*.

Отож, для Фіхте головне питання звучить таким чином: що таке народ? І це питання переростає в інше: що таке патріотизм? Відповісти на ці два запитання — значить, втілити націю. Проект Фіхте не ставить за мету обґрунтувати німецький націоналізм (в тому сенсі, який укладали в нього у ХХ сторіччі) — він силкується осмислити *національний патріотизм*, як його розумів Руссо (а з ним і вся французька революція), котрий, як зазначалося вище, говорив про «любов до батьківщини», — а в конкретному історичному моменті це мало означати «батьківщина в небезпеці». Отже, зводити концепцію Фіхте до простого націоналізму — означало б знехтувати глибиною і змістом його думок; втім, цілком очевидно й те, що вони зможуть послужити (й таки служать) аргументом і для націоналізму, відвертаючи таким чином думку від її властивого предмета і її мети, котра полягає в осмисленні моральності, яка властива німцям, за французьким революційним зразком. Свої міркування про народ і патріотизм, який виступає його рушієм,

* О.С., р.62.

Фіхте починає із розгляду його метафізичних основ. Згідно з його теорією, перехід до *національної ідеї*, а відтак і до самого діла, зумовлюється духовними підвалинами політичної діяльності людей. «Природний обов'язок людини, від якого вона може відмовитися лише в разі необхідності, полягає в тому, щоб побачити небо в цьому дочасному світі й утілити вічне в земних ділах щоденного життя; насаджувати й плекати безсмертне в дочасному, й не лише втаємниченим способом, себто переходячи від минушого до вічного через прірву, в якій може втонути погляд смертної людини, але й утілюючи вічне в дочасному, щоб воно стало доступне людському оку»*. Подолання дочасності, себто безпосередніх матеріальних реалій, котрі даються у відчуттях (що аж ніяк не означає зневажати їх) — це шлях до автономії і незалежності. За Фіхте, сюди ж входить і засвоєння історії, інакше кажучи, стати вільним можна лише тоді, якщо вийдеш за межі сьогодення. Вийти за межі первісних природних обставин, які носять дочасний органічний характер і виступають метою всіх буржуа, котрі прагнуть комфорту, — означає для індивіда пізнати себе в загальному порядку речей, що представляється як вічне і хоча цей порядок іще не осмислено у вигляді якогось «концепту», він може розглядатись як «духовна основа», з якої бере свій початок народ. Таким чином Фіхте трактує народ, як етичне начало, де розгортається властива людині свобода, і її діяльність не обмежується задоволенням безпосередніх проблем, а стверджує свою непроминуність і в наступних поколіннях. Так що народ у Фіхте — це моральне колективне «я», котре вже визначив Руссо і завдяки якому індивід — частка народу, частка суверена — стає *громадянином*. Автор прагне зробити німецького індивіда громадянином. І те, що Фіхте називає «патріотизмом», становить собою почуття індивіда, котрий реалізує свою власну індивідуальність, свою ідентичність в ідентичності народу. «Якщо розглядати це слово у високому сенсі, а явище в перспективі духовного світу, то народ становить собою сукупність людей, котрі живуть у суспільстві, без кінця духовно і природно відтворюються між собою та улягають особливому закону, за яким у цій спільноті може поширюватися божественне»**. Таким чином під народом

* О.С., р.169.

** О.С., р.171.

розуміється моральне тіло, що становить собою не просто безпосереднє існування якоїсь юрби, не таке собі об'єднання індивідів, а спільноту, котра володіє власною колективною суб'єктністю — це «я», котре дорівнює «ми». І для вільного індивіда оце «ми» виступає умовою існування його власного «я». Якщо народ є етичною величиною, то нація — це така ж величина, котра мислиться як мета і об'єкт віри, вона становить собою рух, завдяки якому індивід долає скінченність свого буття і таким чином продовжує своє життя до безконечності; отож, нація — це присутність безконечності в історичній дочасності людей. В площині світського життя, облаштованій політичною сучасністю, себто в площині державного суверенітету, котрий носить минуший характер, «нація» виступає відчуттям належності до цього життя. Це відчуття називається «патріотизмом» (а отже, «батьківщина» є синонімом нації); *батьківщина* і *нація* — це священні основи політики. А за те, що для нього священне, індивід готовий ризикувати життям, навіть віддати його, одне слово, готовий до самопожертви.

Тут дуже далеко до банального почуття націоналізму, — вульгарного й небезпечного явища, котре від часів французької революції виступає рушієм усієї європейської історії: хоча цей націоналізм і присутній у міркуваннях «Трактату», однак вони аж ніяк не зводяться лише до нього. В своєму творі Фіхте не опускається до того, щоб відстоювати ідею німецького військового панування; він радше намагається впоїти у свідомість своїх *співвітчизників* почуття обов'язку, який полягає не в завоюванні якогось іншого народу, а самих себе — і в собі своєї власної свободи. Тут далеко до відстоювання експансіонізму пихатого німецького «я», котре задля свого утвердження обрало банальний шлях сили і могуті. Отож, хоча німецька історія, надто ж у середині ХХ сторіччя, і знайшла у Фіхте виправдання своїм злочинам, однак самому філософові вони були глибоко чужими. Зрештою, в «Трактаті» немає жодного виправдання всемогутності держави — себто войовничої тотальної держави, котра служить задля втілення радикального політичного проекту. Навпаки, проект Фіхте цілком спрямований на духовне подолання могуті. «Народ і батьківщина як представники і гаранті земної вічності, наскільки вічним може бути цей світ, перевищують поняття держави у поточному розумінні цього слова,

себто суспільний лад, у тому вигляді, в якому він виражається в чіткій концепції, котру всі ми усвідомлюємо, і котрий утворено і підтримується згідно з цією ідеєю. Ця держава забезпечує деяке правосуддя, підтримує зовнішній мир і дозволяє кожному своєю працею забезпечити підтримання і продовження свого земного життя, наскільки дозволить Господь. Але все це всього лиш засіб, умова і, фігурально висловлюючись, конструкція того, що насправді хоче досягти любов до батьківщини, — а змагає вона до поширення вічного й божого у цьому світі, котрий завдяки своєму невинному поступу стає дедалі чистішим і досконалішим. Ось чому патріотизм як остаточна незалежна верховна інстанція повинен стояти вище од самої держави і, виступаючи в ролі цієї інстанції, обмежувати її у виборі засобів з огляду на її первісну мету, котра полягає у забезпеченні внутрішнього миру»*.

Отже, ідея нації, котру висунув Фіхте, — і, незважаючи на події 1807 року, тут немає жодного парадоксу, — бере свій початок з ідеї батьківщини і морального колективного «я», котре висунув Руссо; і біля її витоків стоїть заклик до універсального. Так що, в певному розумінні, «нація» Фіхте втілюється в «народові» і в «любові до батьківщини» — в гаслах, які висловлювали революціонери. «Патріотизм повинен управляти самою державою», пише Фіхте, висловлюючи думку, якої не зустрінеш ні в Руссо, ні в Сен-Жюста. Ось чому «Трактат» послужить надалі в дискусії про французьку націю. І справді, у Франції «Трактат» зазнав такого патріотичного успіху, що міністерство публічної освіти організувало офіційну передплату для розповсюдження першого французького видання (1893); в 1897 році праця була передана в кожен муніципальну бібліотеку Парижа, а наприпочатку сторіччя автор передмови до четвертого видання зазначив, що задля того, аби пробудити в читача французький патріотизм, досить лише замість слова «Німеччина» в цьому трактаті читати як слово «Франція»**.

Шанувальник Бонапарта, «бог війни» Клаузевіц***, розглядає війну не просто як солдат, полководець чи стратег, а як політичний мислитель; осмислювати війну означає осмис-

* О.С., р.173.

** Див. l'Introduction de Max Rouche, О.С., р.53.

*** *De la guerre*, éditions de Minuit, trad. Naville, 1955.

лювати її суть: державне насильство, спрямоване на досягнення загальної політичної мети. Отож, Клаузевіц, який був свідком європейських воєн, котрим поклала початок французька революція, намагається окреслити явище *новітньої* війни, котра зародилася в ході цих буремних подій. Оцю новітність він вбачає в появі новітнього персонажа, котрий втілюється в особі Бонапарта, нового учасника битв (і перемог) — в появі суверенної «нації», суверенного «народу». Отож, окрім стратегії і тактики, Клаузевіц осмислює новітній характер воєнного мистецтва, себто війну як акт суверенітету. Це означає, що в політику знову ввійшла одна з тих рис, яку класична культура епохи Просвітництва намагалася рішуче усунути, — насильство. Ідея Гоббса полягала в тому, що політика служить задля створення держави (шляхом укладення суспільного договору) мета якої полягає в обмеженні насильства, притаманного природному станові, — себто страху перед насильницькою смертю. Таким чином політика була віднесена до мирного стану, котрий мисливсь як стан суверенітету, як правовий стан. А отже, війна — поміж суверенними державами — не могла розглядатись як свідома і добровільна політична діяльність організованого колективу. Інакше кажучи, до Клаузевіца війна ніколи не вважалася частиною державного життя, котрою аж ніяк не можна знехтувати. Звичайно, вся філософія державного суверенітету намагалася виробити теорію, згідно з якою суверенітет реалізується в акті, який виступає легальним і узгодженим засобом використання надлишку сил з метою запевнення безпеки. Отож, ця теорія за часів Клаузевіца призвела до того, що війна інтегрувалася в державну політику і від тих пір стала одним із її *знарядь*. Якщо війна, пише Клаузевіц, виступає «поважним засобом для досягнення поважної мети», то це тому що вона зіштовхує між собою не васалів якогось монарха, котрі шукають слави, — і в цьому полягає *новітній* характер війни, — а цілі народи, *національні армії*. Не держави, а нації вступають у війну з усім своїм економічним та суспільним потенціалом, із колективною раціональністю та властивою для них моральністю. В цьому контексті, війна і насправді виявляється поважним ділом, — чого за нею не спостерігалось раніше, — і служать цій поважній меті воістину поважні знаряддя. А тому не дивно, що поєднання військової теорії з політикою, котре спосте-

рігається в трактаті «Про війну», породило не тільки нове розуміння воєнного мистецтва, але (може, навіть і в першу чергу) й нове розуміння природи миру. Якщо в епоху класичної думки й Просвітництва мир був змістом самої політики, котра мала на меті створити таку ситуацію, в якій була б відсутня війна (Гоббс), то віднині мир залежить від здатності кожної нації протистояти іншій нації і змусити її скорятися своїй волі. Так що «новітній» мир залежить тепер не від узгодження вольових устремлінь (як усередині, так і зовні держави), а від конфлікту двох воľ чи, радше, від приборкання одної волі двома. З появою на полях новітніх битв суверенних націй *проекти вічного миру*, котрі живили політичну думку від аббата де Сен-П'єра до Канта й Руссо, знецінилися в самій своїй основі: віднині мир передбачав знищення якоїсь волі, принаймні підкорення однієї волі іншій. *Угода* поміж суверенітетами поступилася місцем *цивільній конституції*, — якщо висловлюватися словами Канта, — і в міжнародному плані обмежилася війною, котра підмінила її собою. Якщо дві нації, з їхньою окремішністю, з їхньою історичною і духовною ідентичністю вступають між собою у війну, то мир може бути досягнутий лише шляхом силового підпорядкування, шляхом збройного насильства однієї нації над іншою, — а не шляхом угод, принаймні не слід називати угодою те, що по суті є волею переможця. Отаким чином, знову залучивши війну до сфери політики, надавши їй форми, в якій виражається воля переможця, Клаузевіц значно модифікував ідею миру, водночас по суті не обмежуючи її, — миру, котрий до тих пір, власне, й існував як *ідея*.

«Війна якої-небудь спільноти, — пише Клаузевіц, — цілих націй і, зокрема, цивілізованих націй завжди виникає з політичної ситуації й породжується виключно політичними мотивами. Саме тому війна є політичним актом... Отож, якщо вважати, що війна витікає з якогось політичного проекту, то цілком природно, що цей початковий мотив, котрий послужив для неї поштовхом, і надалі зберігатиме ті високі політичні міркування, котрі диктуватимуть хід усієї війни. Однак політична мета не може бути безумовно таким собі деспотичним законодавцем; вона повинна пристосовуватися до засобів, які є у її розпорядженні... І часто це призводить до того, що вона

цілком трансформується; однак в наших міркуваннях вона завжди залишатиметься на першому місці. Таким чином політика починає пронизувати собою весь акт війни, справляючи на нього стійкий вплив, наскільки це дозволятимуть ті вибухові сили, котрі в ньому нуртують»*. Як бачимо, насильство перетворилося в одну з категорій політичного життя, і це узаконило розрив із традицією природного права. Вторгнення націй на арену військових дій поєднало між собою концепції Мак'явеллі й Клаузевіца, хоча їх розділяє три сторіччя: пророк-переможець, народ або нація, колективний пророк — себто *спільне «я»* — це оружний пророк. Що ж у такому разі становить собою політика? Звичайно ж, вона ніяк не може зводитися до одного лиш насильства — воно всього лиш знаряддя політики. Політика — це *розум уособленої держави*, пише Клаузевіц. Політика — це концепція, вона становить собою концепцію мети, представляє цілі й як така виступає волею, що змагає до реалізації цих цілей. В цьому розумінні, війна, так би мовити, не може бути чистою політикою: вона всього лиш утілює політичні проекти, для реалізації котрих необхідно вдаватися до сили. Однак це розкриває новий зв'язок, який існує поміж війною і політикою, — і полягає він у вторгненні (чи, радше, поверненні) в цю сферу необхідності — себто сукупності матеріальних і нематеріальних обставин, які сприяють визначенню й утворенню самого контексту війни. Це означає, що новітня війна — війна між народами, — залежить не від вольових примх, а витікає із обдуманого і раціонального *проекту*. Війна — це комплекс феноменів, «дивовижна трійця», — пише Клаузевіц, — де чільне місце займає первісне насильство, яке лежить у її основі, ненависть і ворожнеча, — все слід розглядати як сліпий природний імпульс; відтак іде гра ймовірностей і випадків, завдяки яким війна виступає як вільна діяльність душі; і врешті, сама її природа, згідно з якою війна є знаряддям політики, а значить, знаряддям здорового глузду»**. Складний комплекс причин, які призводять до війни, всеохопна діяльність новітніх суспільностей — все це проливає світло на глибинне значення суверенітету або державної потуги. Суверенітет визначається у формі правового стану лише в міру

* О.С., р.66.

** О.С., р.69.

того, наскільки він забезпечує формальні умови існування права шляхом війни; сюди входить утвердження сили (війська, поліції), території (простору, на якому панує суверенітет), а також утвердження власної волі (й волі своїх союзників) за рахунок пригнічення волі противника. Інакше кажучи, об'єкт воєнної політики лежить не в площині війни, — а в площині політичного розуму, уособленого суверенітету. Під час війни мислить лише суверен, і *політика* — це не що інше, як думка суверена. Отож, за новітньої доби війна виявляється не тільки знаряддям політики, але в цьому, окремому сенсі — й *умовою* політики.

Новітня держава, себто держава, в котрій панує суверенітет народів і націй, знаходить свою легітимність у силі, котра виступає єдиним знаряддям її утворення. В цім розумінні війна є формою творчого насильства, до якого вдаються народи, котрі ставлять перед собою завдання утворити власну державу, себто утвердити власний суверенітет. Таким чином *революційна* війна вносить у новітню політику певний контраст, оскільки вона створює умови для переходу від королівського суверенітету до суверенітету нації; інакше кажучи, воєк перестає бути найманцем, який служить за платню якомусь феодалові, а перетворюється в громадянина, котрий перебуває на службі в республіки. Отож, якщо війною керує чистий політичний глузд, то причина полягає в тому, що суверен, який перебрав до рук свій суверенітет, перебирає також і війну. А суверен — це народ, який рухається вперед під гаслом «Хай живе нація!» «Участь у війні цілісницького народу, — а не політичного кабінету чи армії, — спричиняється до участі в цій грі цілої нації з усією її природною вагою», зазначає Клаузевіц.

Отож, побудова принципу суверенітету вже завершена — і завершив її народ, а проголосила французька революція, відкривши їй дорогу через війну в нову еру, а разом з нею відкривши шлях і для самої політики. Зв'язок між війною і суверенітетом, а точніше, між новітнім суверенітетом і війною, знайшов адекватне осмислення в блискучому багатотомному трактаті Клаузевіца. Й саме від Клаузевіца останні два сторіччя, — в тому числі, й наше, — успадкували й утвердили цей кривавий коментар, значення котрого ми не завжди до кінця усвідомлювали: «Зміни у воєнному мистецтві — це наслідок політичних

змін, і це аж ніяк не може бути аргументом для розмежування політики і війни, навпаки, це ще один поважний доказ того, що вони тісно пов'язані одна з одною. Ми знову переконуємося, що війна — це знаряддя політики, і все у ній вимірюється політикою. Хід воєнних дій у їхніх наймасштабніших рисах — це і є політика, яка, полишивши перо, береться за меч, не перестаючи при цьому мислити згідно зі своїми власними законами»*.

3. РЕКТИФІКАЦІЯ

Поваливши імперію, Європа зіткнулася з непростою політико-філософською проблемою: що значить слово «суверенітет»? І лише тоді стало зрозуміло, що відповідь, — якщо вона існує взагалі, — як і завше в таких випадках, знайдеться не в філософських трактатах, а в самій історії. Насправді йшлося про те, щоб узаконити, — попри деякі реакційні спроби, — демократичний суверенітет, себто здійснити те, що готувалося вже впродовж двох попередніх сторіч, хоча ніхто до ладу не знав, що ж значить слово «демократія». Як там не було б, а народ віднині виступає об'єктом і філософії, й політики. Протягом сторіч, які розділяли англійську й французьку революцію, суперечки щодо принципу суверенітету в своїй глибинній політичній реальності зводилися до розгляду легітимності королівського суверенітету. Й альтернатива впливала з самої природи тодішнього режиму: конституційна чи абсолютна монархія, англійські свободи чи французька автократія. Однак можливість такої альтернативи якраз витікала з того, що за машкарою державця ховався єдиний персонаж — народ. Як і нині, за тієї епохи ніхто гаразд не тямив, що ж таке «народ». З певністю можна сказати лиш те, що народ — це примара, яка переслідує політичну сучасність, оскільки по суті принцип суверенітету становить ідею, згідно з якою верховна влада витікає з «народу»; вона виводить його на сцену. Теорія суверенітету є концепцією народу, політичного актора, і казка про суверенітет — це історія, котру філософія розповідає державцеві, сповіщаючи водночас народів, що розповідь ця — про його

* О.С., р.710.

історію. Будучи глибоко світським явищем у *res publica*, суверенітет, однак, несе в собі ознаки трансцедентності й сакральності, однак в цьому випадку бог виступає таким собі алібі, котре має в собі ненабагато більше світського, ніж сама нація. Політик-теолог погоджувався з тим, що король — це суверен *свого* народу, як вважалося у королівстві Франція; однак при цьому суверенітет як принцип уже виключав бога як основу. Для юрми підданців бог виступав додатковим приводом підпорядкування державцеві, потуга якого все ж первісно витікала тільки із сили. Меч — запорука правосуддя, і той, хто його тримає, може покликатися на бога, хоча може без нього й обійтися, оскільки пророк — це якраз він сам і є. А тому коли меч новітнього пророка перейшов до народу, то він у свою чергу апелює до «нації» і виправдання цієї потуги знає цікавих видозмін, переходячи від теолого-політичних до етико-політичних засад. В таких випадках мовиться про «поступ» та «історію». Семантичне поле тут цілком знайоме — це поле новітньої політики, отож, не дивно, що тут діє головний історичний актор, вектор прогресу — народ. Якщо суверенітет — це теорія, котра, будемо вважати, витікає з новітньої політики як політики світського типу, то його історичну суть відкрила французька революція. Народ — це основа принципу суверенітету, а основа народу — це історичність умов людського існування, історичність свободи. Глибинне значення принципу суверенітету полягає таким чином у звільненні народу, в звільненні його сил і потуг, в об'єднанні народу і свободи. Відтак політичне життя стає розповіддю про це об'єднання, а теорія суверенітету перетворюється в теорію народної свободи. Отак в основу принципу суверенітету лягла вимога, згідно з якою суверенітет, будуючи спільне буття людей на їхній же волі, розглядав народ як суб'єкт свободи. Суверенітет — це той запрограмований перехід від підданця до громадянина чи, якщо хочете, від юрми підданців, котра була об'єктом підпорядкування, до народу, який виступає суб'єктом свободи. Цей перехід відкриває другий період розвитку новітньої теоретичної думки, її другу епоху, котра тривала з 1789 до 1989 року. Ця епоха повинна буде розв'язати нескінченну і, врешті-решт, нерозв'язну задачу, котра полягає в ректифікації принципу суверенітету шляхом визначення того, що ж новітні теоретики *насправді* розуміють під словом «народ».

Оце питання — *що ж новітні теоретики називають «народом»*, — належить до тих проблем, які новітня теоретична думка й справді силкується розв'язати і, зокрема, на другому етапі свого розвитку; і розв'язати цю проблему означає знайти для народу властиве ім'я. Питання це вперше поставила французька революція, і відтак воно поставало в епоху всіх революцій (1830, 1848, 1917, 1949) і революційних воєн, внаслідок яких народи отримували свободу (хоча потім знову часто потрапляли у рабство). Як би там не було, а народ виходить на перший план, і, як бачимо, віднині існує лише одне-єдине питання: що таке народ? — той народ, який майже повсюдно вважається «сувереном»*. Не буде великим перебільшенням сказати, що революції — ці моменти свободи в історії, — творилися з єдиною метою — визначити слово «народ». І не філософія відігравала в цьому головну роль, — вона довела свою неспроможність, оскільки в ній зазнало краху мистецтво дефініцій, — а сам народ у процесі революції намагався утвердити власну ідентичність. Народи — ці оружні пророки другого етапу політичної сучасності, — зруйнували всі дефініції і створили власний словник, граматику і синтаксис, одне слово, ту мову, котрою вони висловлюють власну волю або ж, якщо хочете, *загальну волю*. Отож, коли міф про суверенітет пронизує цілий народ, таким чином знову повертаючись до своїх витоків, то він утворює основу, котра становить його суть, себто революцію. Й нині у Європі, наприкінці нашої епохи, завершує свій цикл доба революцій, котра задає ритм другому етапу політичної сучасності, — буремна доба народів, які перебувають у пошуках свого спільного «я». Міф про суверенітет залишається відкритим у своїй апорії, в аспекті, визначеному іще Мак'явеллі: що таке народ?

Однак ці два сторіччя так і не викували *спільної мови*, не створили дефініцію народу, котра була б прийнятною для

* Втім, упродовж одного чи й двох останніх десятиріч спостерігаються деякі — зрештою, нечисленні, — спроби, які носять *антимодерний* характер; це намагання знову повернути бога на землю, проголошуючи його тимчасовий суверенітет тут або там. Однак ця антимодерна політика, яка протиставляється принципові *громадянства*, виражає, — і досить недвозначно, — радикальне заперечення політичної європейської традиції *народу*.

самого народу. Загадка полягає у волі. Якщо народ — це суверен, а його воля — закон, інакше кажучи, воля його виступає як така, що запроваджує стан справедливості, то проблема у тім, щоб дізнатись, як саме виражається воля народу. Хто цей народ, який легітимно виражає закон? Проблема в наступному: хто уповноважений говорити від імені народу? Міф про суверенітет вручив суверенітет народові, створивши народ як предмет дискусій, як середовище, про яке говорять, і середовище, де виголошується закон. Таким чином виходить, що народ — це те, про що говорять політики, себто предмет дискусій. Однак народ ніколи не виступає суб'єктом-речником, завжди існує той, хто говорить за нього, — представники, пише Руссо, нарікаючи на цю інституцію, партія, вслід за Марксом заявляє Ленін, вітаючи цю інституцію. Насправді ж міф про суверенітет, оскільки це міф про народ і народ як міф, пронизує новітню теоретичну думку логічною послідовністю «державець — народ — партія». Це та послідовність, яка знайшла своє завершення на переломі нещодавньої історії, на тій лінії, котра простяглася від Москви до Берліна, коли 1989 року встановлені партіями кордони впали під натиском самого народу. Від тієї пори епоха міфу скінчилася і новітня теоретична думка припинила свій рух. Може, вона чекає, що це мовчання порушить філософія, однак, як завжди у таких випадках, реальні дефініції визначають не філософи. Вони всього лиш ставлять запитання, та й то *заднім числом*.

У XIX сторіччі після падіння імперії природа і головні засади суверенітету знаходять своє відображення у міркуваннях Гізо*, й це повинно було б неабияк заскочити, навіть стурбувати. Історик репрезентативної системи не може бути філософом, чиї запитання хотіло б вислуховувати сторіччя, котре щойно починається. Перехід від Руссо до Гізо в цих умовах видається проблематичним, надто ж враховуючи поворот до Фіхте. Однак Гізо дуже чітко бачить природу проблеми, котра стоїть перед Європою, — адже, як завше буває після великих струсів, принцип суверенітету потребує нового осмислення. Вивчаючи демократію в Америці, те ж саме робить Токвіль,

* *Philosophie politique. De la souveraineté*, in F. Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, édition P. Rosanvallon, Paris, Hachette, Pluriel, 1985, pp.319—389.

щоправда, з незрівнянним розмахом. Одначе в обох випадках ставити проблему суверенітету, — постановка якої ніколи не була суто академічним заняттям, — означало переглянути *суверенітет народу*. Для Гізо цей перегляд полягатиме в дискваліфікації народу і всього суверенітету загалом. Отож, Гізо починає з критики всякого законного «земного», як він висловлюється, суверенітету, задля того, щоб поставити під сумнів традиційну концепцію суверенітету в собі. В ідеї суверенітету, стверджує він, криється ідея непогрішності, так що суверенітет породжує абсолютизм. Це те, що встановлено філософською традицією: суверенна потуга виступає непогрішною, вона може судити не інакше як справедливо, й мислити не інакше як правильно. «Таким чином, — підводить ризику Гізо, — якщо стверджується непогрішність, то з неї випливає суверенітет, а якщо першим ставиться суверенітет у принципі, то в свою чергу з нього випливає непогрішність, — так чи інакше, а все це врешті-решт призводить до узаконення абсолютної влади. Й результат буде однаковий — чи уряди чинитимуть утиски, чи філософи будуть займатися розумуваннями, чи народ буде сувереном, чи король»*. Висновок напрошується сам по собі: критика суверенітету короля чи суверенітету народу — це критика суверенітету в собі. «Цей принцип брехливий, — пише Гізо, — немає на землі ні суверенітету, ні суверена». Принцип суверенітету належить лише самому богу, й виглядало б наївним, якби процедура, котра дозволила поселити суверенітет на небі, не дала б авторові підстав опустити політику на землю.

По суті, політична проблема, котру хоче розв'язати (чи принаймні переглянути) Гізо, полягає в наступному: повернення назад, до передреволюційного стану, не може бути ні історично бажаним, ні політично можливим. боже право королів остаточно покинуло землю, легітимність влади більше не визнається богом, і тут супротивником Гізо виступає Бональд**, цей новітній Босское, котрий, щоправда, гірше володіє пером; прибічник контрреволюції, він, не маючи змоги прямо запропонувати теократію, як вихід із революційної кризи, все ж

* О.С., р.326.

** L.-A. Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux*, édition C.Capitan, Paris, 10/18, 1965.

пропонує в 1796 році щось на зразок національної революції, котра має встановити три гілки влади: абсолютну владу, цілком і повністю відреставрований католицизм і суспільну ієрархію. Монарх — це божя влада, його оточують духовенство і знать, і їм служить народ. Розглядаючи в 1821 році проблему суверенітету, Гізо цілком відкидає реакційну гіпотезу Бональда. Згідно з його проектом, представницький принцип ґрунтується на «справедливості» й «розумі», двох простих і водночас заплутаних ним же ідеях; він теж не приймає революційну схему народного суверенітету, оскільки, як він вважає, нещодавня історія цілком його дискваліфікувала. Звідси ж походить критика демократичного принципу, згідно з яким «людина знову шукає єдності в існуванні колективного суверена, якого, зловживаючи словами, вона прозиває одним і неподільним, хоча він колективний. Однак ця остання гіпотеза надто вже зарозуміла й важка. Філософам вона подобається, тому що не вражає уяву загалу. Цей колективний суверен не має ні форми, ні резиденції, ні величі. Це аж ніяк не отой зримий живий народ, який обробляє землю, трудиться й, наче мурашня, снує полями та вулицями великих міст. Це народ як ідея, абстрактний народ, якого не можна почути, ні побачити навч і якому тільки теорія приписує власне буття й волю»*. Як бачимо, об'єктом критики тут виступає Руссо. Гізо опиняється між двома крайнощами, кожна з яких носить абсолютистський характер, — і тоді він обирає середину, і розташовує там свою політичну філософію і робить більш доступною і, може, навіть доречною проблему суверенітету. Звідси й витікає його критика Руссо, критика народу як «ідеї», себто не трудового народу, а народу абстрактного, народу як *воли*. Й тут же ж зародилося те, що і в його сторіччі, й у нашому спричинилося до поважних революційних струсів, — а саме нагальна проблема ідентифікації такого явища, як народ. Це преюдиціальна політична проблема, оскільки абстрактна вона чи ні, — й це дуже добре зрозумів Гізо, — а надходить епоха, в котрій народ виступає основою, джерелом — і при цьому треба враховувати й те, що таким не можна вважати народ, який здійснив революцію 1793 року. І справді, насилу кілька літ лежить поміж його роботою про суверенітет і липневими подіями 1830 року в Парижі, котрі засвідчать, що

* О.С., р.339.

проблема народу так і не вирішена, більше того, в політиці віднині існує тільки одна реальна проблема. Йі кожен, хто ще сумнівається в цьому, у 1848 році отримає ще одну нагоду в цьому переконатися. Отож, подвійне заперечення абстрактного, філософського народу в Гізо стосується не так революційного минулого, як — значно випереджаючи свій час, — майбутніх народних революцій, котрі послуговуватимуться соціалізмом — себто тим, що зробить народ народом, а точніше, трудящими класами. Назріває велике питання революції, те питання, котре на порядку денному новітньої епохи поставила «Велика революція» — й Гізо усвідомлює це. У нього це називається опором: «Якби й справді було так, — а так воно ніколи не буде, — що потуга, котра влада є самісінькою долею Держави, крилася б у народі, себто в численності, то сам народ ніколи не мав би права атакувати й міняти уряд згідно зі своїми примхами й волею. Нам скажуть: якщо він цього захоче, то й зможе це вчинити, — хто ж йому стане на заваді? Вже не одне покоління, з-поміж тих, які становлять народ, застосовували силу проти свого уряду, збагнуло свою помилку і пошкодувало за нею. Воно зазнало ще більших страждань, аніж ті, що штовхнули його до бунту, на нього лягло ще тяжче ярмо, аніж те, що було скинуте; й наступні покоління навчилися вже обачніше користуватися з свого права міняти уряд країни»*. Як відомо, Гізо відстоюватиме щось таке, як суверенітет розуму, дуже невиразне поняття, котре на практиці має виступати явищем цензового порядку — себто суверенітет належить тим, хто здатний ним володіти, оскільки ці люди платять податки; і треба уявити собі, які дебати й дискусії викличе це рішення Гізо, котре по суті зводиться до надто вже крамарської формули, в якій немає й сліду політичного глузду: «Збагачайтеся своєю працею, й ви станете виборцями». А оскільки проблема народу — «числа», як пише Гізо, а не народу як «ідеї», — проблема, котру Гізо вирішує поза площиною демократії, сама по собі виключає всяку іншу проблему в майбутньому (і, звичайно ж, сама себе) і ставить демократію в центрі «земної» політики, зводячи суверенітет на землю, в середовище великої кількості людей, — то для сучасників уже не буде політики, яка спускається з неба.

* О.С., р.354.

Коли на порядку денному стала демократія (причому, це стало очевидним навіть для тих, які й не зчулися, як виникла ця проблема), то найпростішим виявилось прослідкувати за нею там, де вона практикувалася, — в Америці. «Якщо говорити про політичні закони в Сполучених Штатах, то починати потрібно з догмату верховної влади народу»*. Насправді ж слово «догмат», яке вживає Токвіль для означення принципу, виявляється не найкращим навіть з погляду самого автора. Вся праця становить не що інше, як розлогі роздуми над принципом суверенітету народу, щодо якого Токвіль має певність або передчуття, що майбутнє належатиме йому: новітнім народам притаманне дуже сильне почуття рівності (ще сильніше, ніж почуття свободи). Отож, проблема полягає в тому, щоб відшукати в Америці ознаки, які свідчили б про те, що цей принцип тут не є догмою, як це ще недавно було у Франції. Цей принцип закладає основи майбутнього режиму, тому що головним його рушієм виступає прагнення рівності, яке породжує свободу. На підставі цього, — не догма, яка не може бути підставою, — суверенітет народу виступає принципом чи, радше, *метою рівності*, котра витікає із самої генези Сполучених Штатів, як продукт правил поведінки, відкритих американцями щоразу, як у цьому була необхідність. Принцип демократії самостійно набув своїх рис і виник як політичний принцип із самого досвіду. Демократія прагматична; догматичної демократії немає. Демократія виникає не з формальних приписів, а з особливостей моралі та звичаїв, і фактично невід’ємна від американського народу. На противагу Європі чи, радше, Франції, суверенітет народу тут виступає не стільки ідеєю, котра, будучи нав’язаною світові, має навести у ньому порядок, скільки способом буття суспільного тіла, котре виражає себе в демократичній формі. Отож, демократичний принцип тут виявляється на повну силу, він прослідковується у законах, — навіть тоді, коли він був уже присутній у суспільстві. Одним із середовищ, у якому демократія зберігалася в тиші, були общини, каже нам Токвіль. Винятково розсудливе зауваження, оскільки воно засвідчує, що демократична догма — це дещо інше, ніж догма, котра нав’язується суспільству ззовні, під

* *De la démocratie en Amérique*, édition J.-C. Lamberti et F. Melonio, Paris, Robert Laffont, Bouquins, 1986.

тим приводом, що вона повинна суперечити його внутрішньому станові. «Якщо в світі існує така країна, де можна було б належно оцінити справжню вартість догми народного суверенітету, дослідити її застосування в суспільних справах і таким чином судити про її перевагу та небезпеки, то цією країною, без сумніву, може бути лише Америка. Звичайно, потрібно було дуже багато часу, поки вона опанувала урядуванням суспільством, як це робиться зараз... Вона не могла рішуче заявити про себе в площині закону, тому що колонії змушені були підпорядковуватися метрополії; отож, вона чаїлася в провінційних зібраннях й особливо в общинах. Там вона таємно поширювалася. За тієї пори американське суспільство ще не готове було прийняти цю догму з усіма її наслідками... Вибухнула американська революція. Догма народного суверенітету вийшла з общини й опанувала урядом; її прийняли всі класи; во ім'я цієї догми воювали й отримували перемогу; вона стала законом законів»*. Демократія витікає сама з себе — так би мовити, знизу до верху; вона виходить з общин і сягає суспільного урядування, — а не навпаки. Отож, демократія — це процес, який розвивається у тиші й у таємниці, а не проголошується і виставляється напоказ. Американської революції, власне кажучи, не існує — якщо взяти за зразок французьку революцію. Демократія, що розвивається приховано, не може бути результатом кривавої насильницької революції на французький штиб, — спостерігаючи за Америкою, вважає Токвіль. Отож, процес утворення основ демократії починається не з якогось центру, — адже він якраз від початку заперечує подібний шлях. Навіть більше, якщо ми знову поглянемо на Америку, то побачимо, що демократія іде з периферії (общин) до центру. І цей процес, мов пляма олії, розповзається по всіх усядах і захоплює усі без винятку суспільні класи.

Отож, визначальним для демократії Токвіль вважає процес утворення суверенітету, — процес, котрий відзначається цілком відмінним, оригінальним характером по відношенню до того процесу в Європі, який набув усталених форм з тих пір, як він виник політичним шляхом. І справді, суверенітет, — і в цьому полягає його дефініція, — передбачає, що політичний устрій утворюється верхами: державець висловлює свою волю й віддає

* О.С., р.82.

накази. Що ж до французької революції, то вона засвідчила, якої невдачі може зазнати становлення демократії, якщо воно йде традиційним шляхом, центр авторитарно утворює територію й периферію. Централізаторське, уніфікативне якобінство з цього погляду виступає чудовим зразком узгодження з формальним принципом верховної влади: республіка єдина і неподільна, як дослівно писав уже Боден, якщо вона підпорядковується суверенові й управляється тим же сувереном, який існує в одній особі. А *contrario**, Токвіль відкрив, що демократичне становлення суверенітету зазнає невдачі, якщо воно послуговуватиметься традиційною метою; якщо становлення демократії буде йти за схемою становлення монархії, то демократія скінчиться терором. Отож, згідно з аналізом Токвіля, демократія опиняється перед альтернативою, з котрою свого часу довелося зіткнутися Європі й, зокрема, Франції. Це альтернатива без виходу: або ж порвати з центристським минулим, що просто-таки неможливо з огляду на це ж таки минуле, — на заваді стоять два сторіччя абсолютизму централізаторського спрямування**; або ж почати утворення демократії з центру — і тим самим повторити якобінський експеримент, себто замість демократії та республіки отримати імперію. Отож, урешті-решт аналіз Токвіля зводиться до одного-єдиного спостереження: демократія передбачає вже сформовану демократичну мораль, існування чогось на зразок демократичного почуття, котре невід'ємне від суспільного тіла, — а цього всього не може створити жодна демократична догматична влада, котра спускається з верхів. А тому за відсутністю нахилу до демократії стоїть суспільство, в якому твердо панує нерівність та ієрархія, — суспільство, структуроване світськими привілеями. Новій Америці, котра не має власного минулого й відзначається майже інстинктивною демократичністю, протиставляється історично абсолютистська Франція, в котрій панує глибинна нерівність, — і «число» тут ніяк не виступає *народом* в очах тих, котрі з огляду на їхні маєтки і знання гідують навіть бути частиною цього народу. В контексті крайньої нерівності моральних, економічних та суспільних умов демократія може

* Навпаки (лат.) — прим. перекладача.

** У момент написання цієї праці Токвіль заглиблюється аж «на сімсот років», див. його *Introduction, O.C.*, р. 41.

бути тільки привнесена, нав'язана ззовні жорсткою силовою спробою. Й це призвело до краху французької революції. Навпаки, аналіз становлення американської демократії, котрий зробив Токвіль, дозволяє збагнути просту ідею: становлення демократії можливе лише в тому разі, якщо воно не виражатиметься в революції. «Про демократію в Америці» — це книга, де принцип верховної влади народу розглядатиметься як реформістський принцип. Вдаватися до революції — значить, засвідчити неспроможність демократії.

У цьому розумінні американської революції не існує; отож, якщо існує французька революція, себто якщо революція *необхідна* Франції, то причина криється в тому, що в цій країні існує дуже сильна потреба в демократії, одначе вона не може бути задоволена, бо недемократичним є саме *буття* Франції. Й якщо для запровадження принципу верховної влади народу *необхідна* революція, то це означає, що демократія тут неможлива. Демократія не спускається з верхів. За Токвілем, лише демократичне суспільство може збудувати демократичну державу. Чи навіть глибше: для того, щоб існувала демократія, потрібно, щоб існував демократичний народ. У Франції немає народу (там існують стани), а значить, суверенітет народу може бути лише догмою, постулатом чи ідеєю, — як, власне, й сам народ. На практиці американська революція була всього лиш урочистою формою затвердження демократичного процесу, який давно вже набрав незворотніх і для всіх прийнятних форм. Як тільки «на очах у всіх почалася революція, перемога вже була на боці демократії. Фактично влада була в її руках. Їй не дозволялося навіть опиратися. Панівні класи мовчки і без бою скорилися їй як злу, котрого неможливо уникнути. Їх спіткало те, що зазвичай чекає на потугу, котра перебуває в стані занепаду; їхніми членами заволодів індивідуальний егоїзм, оскільки вони вже не могли силоміць вирвати владу з рук народу, а оскільки їхня ненависть до юрми не була настільки потужною, щоб отримати втіху від нехтування цією юрбою, то вони думали тільки про те, щоб будь-якою ціною зберегти свій добробут. Отож, демократичні закони були схвалені людьми, чиї інтереси вони найдужче утискали. Таким чином панівні класи не лише не викликали проти себе народного гніву, але й прискорили перемогу нового порядку»*.

* О.С., р.82.

Отже, Токвіль мав змогу спостерігати в Америці таке собі збурення перспектив, котре стосувалося, — на його думку, звичайно, — єдиної автентичної революції: тоді як у Франції революція намагається встановити демократію, то в Америці демократія орудує революцією. Отож, по суті йдеться про революцію в самому принципі суверенітету народу, — революцію, котра парадоксальним чином засвідчує, що становлення демократії відбувається якраз не через революцію, а шляхом реформ.

В той час як Гізо, вражений подіями 1848 року, так і залишився на своїх антидемократичних позиціях, як і раніше вірний своєму цензовому принципу з домішками деякої моралі, Токвіль відчув дух епохи, як устремління до рівності. Егалітарна динаміка виступає ключем до епохи, і він вбачає у ній пророчий знак — у подвійному значенні цього слова: і, можливо, як знак з небес, й уже напевно як сприятливу ознаку. Цю динаміку він вбачає в «близькому, неухильному й універсальному пришестві демократії у світ». Ось що він писав після 1848 року в передмові до дванадцятого видання своєї книги: «Тоді ще існувало королівство [1835 року, як побачило світ перше видання]. Сьогодні воно зруйноване. Американські інституції, котрі для монархічної Франції були хіба що приводом для цікавості, повинні бути предметом вивчення в республіканській Франції... Доля цілого світу залежить від того, чи буде в нас демократична свобода чи демократична тиранія, й можна з певністю сказати, що сьогодні від нас залежить, чи запанує повсюдно республіка чи вона повсюдно буде усунута». *Рівність*, — а не свобода, котра в Токвіля звучить радше як філософське гасло, ніж максима урядування, — отож, *рівність*, — це основа політичної проблеми, тому що це поняття витікає не зі слів, а, як мовиться, із самих явищ, інакше кажучи, із самісінької субстанції того, що, власне, і формує *народ*. Народ як такий формує соціальна рівність його членів чи, принаймні, схильність до рівності. Так що демократична проблема цілком природно виникає з соціальної проблеми, а не з політичного волюнтаризму, інакше кажучи, із закону. Отож, існує суспільна матерія рівності, котра виступає немов би сировиною для демократичної свободи, і з цієї первісної матерії постає народ, а разом з ним і демократія. Цю соціальну матерію Токвіль знаходить у американських общинах, котрі є справжнісіньким підґрунтям демократичної

республіки. Пізнання принципу демократичного суверенітету і свободи, котра з нього витікає, відбувається шляхом огляду матеріальних умов, у яких реалізується принцип, і виходить, що народ утворюється на базі общинної організації. «Без общинних інституцій, — пише Токвіль, — нація може утворити вільний уряд, однак не матиме духу свободи. Біжучі пристрасті, минуші інтереси, збіг випадкових обставин можуть надати їй зовнішніх форм незалежності; однак деспотизм, що дремає всередині суспільного тіла, рано чи пізно вийде на поверхню»*. Цей зв'язок визначено в тексті твору, й він пронизує всю працю, поєднуючи суспільну структуру, її егалітарну динаміку і політичну владу, яка прирівнюється до сили. Саме тому американська демократія подається як зразок європейському й особливо французькому суспільству — у Європі менше йдеться про реформування принципів задля реформування суспільства й, зокрема, про принцип суверенітету, аніж про реформування суспільства задля реформування принципів, а відтак і переходу до демократії. Отож, усе починається із общинної свободи: «Вона майже таємно розвивається у площині наполовину варварського суспільства. Дія виступає продовженням законів і звичаїв, обставин і особливо часу, — й усе це сприяє її консолідації. З-поміж усіх націй, котрі населяють європейський континент, немає жодної, котрій це було б знайоме». Ці міркування дають підстави для висновку, що, згідно з Токвілем, та демократія, що розвивається в Америці, ніяк не може процвітати в Європі. Якщо врахувати той факт, що в Європі згідно з традицією суверенітету влада змушує суспільство рухатися тим чи іншим шляхом, то видається, що не існує жодного способу розв'язати кризу суверенітету — такого, яким його відкрила французька революція. Якщо Америка — демократична країна, то це лише тому що вона по суті не має власної історії. Токвіль не стверджує цього, але подібний висновок випливає із його спостережень. Менше традицій, котрі потрібно подолати, менше інтересів, які потрібно захистити, менше можновладців, яких необхідно приборкати. І справді, народ тут виступає передовсім як безпосередня, реально існуюча юрба, «число», однак це число організоване в общинних одиницях. І свобода виникла з поєднаності людей між собою ще до того, як

* О.С., р.85.

центральный уряд, окрім «комун», об'єднав їх у спільноту чи державу.

Америка таким чином становить собою ілюстрацію демократичного становлення, котре зазнало успіху, тому що воно первісне — воно витікає із природного стану. Його революція була суспільним договором: народ утворив свою республіку, а не держава створила народ. Немає верховного уніфікатора закону, закон спонтанно витікає сам із себе: «Народ, — пише Токвіль, — панує в політичному світі Америки, як бог в універсумі. Він є причиною і наслідком усіх речей; з нього все виходить і до нього все повертається». Якщо народ не має короля, то це тому, що до народу не було й короля. Народ Америки не знає жодного короля, який був би його королем, — американського короля не існує. Відсутність такого короля є необхідною умовою існування американського народу. Отже, Америка — це унікальний, первісний і оригінальний випадок, тому що альтернатива така: або ж народ — або ж король, і народ існує лише тому, що не було короля. Ця формула суверенітету ніяк не може бути перенесена до Європи, надто ж до Франції. Американська альтернатива має такий вигляд, що їй не потрібно *революції*, щоб утворити республіку на принципі верховної влади народу. Народ тут завжди є сувереном. В політичному полі Америки немає революції (як *війни*). А тому під час прочитання праці Токвіля про Америку і її становлення виникає питання, чи американська демократія становить собою політичну демократію. Відповідь лише одна: ні. Це радше демократичне суспільство, яке практикує рівність, — принаймні за тієї епохи, — так що принцип суверенітету народу не виражає політичної концепції життя. Ось чому в очах Токвіля (і частково в наших очах) Європа залишається не площиною громадянської рівності, а простором політичної свободи, і принцип верховної влади народу тут виражає політичну концепцію життя, притаманну європейцям. І саме завдяки цій концепції свобода, котрої усі так прагнуть, у Європі ніколи не буває певною, а демократія — це зауважив іще Руссо, — завжди залишається ірреальним режимом, оскільки належить до сфери божественного. Ця теорема буде радикалізована Марксом, який значно поліпшить її.

Стверджуючи 1848 року в «Маніфесті комуністичної партії», що «пролетаріат не має батьківщини» і «право — це воля

буржуазних класів, піднесена до ступеня закону», Маркс вилучає універсалістську основу, на якій силкувався побудувати політичну теорію другий етап сучасності — чи, радше, висуває нову дефініцію цієї основи. Тема «*батьківщини*» виступає головною в моральному виправданні демократичної держави: вона становить етичне підґрунтя верховної влади народу. На неї посилається й Руссо, розглядаючи її як світло, що постійно осяває новітні свободи; так само її підтримує і Фіхте, котрий намагається знайти почуття любові до батьківщини в народі, який, можливо, ще й не існує. І справді, саме завдяки цьому почуттю народ формується як спільне «я», це порух індивідуального переборення частковості в напрямку, який змагає до універсального, до *ідеї*. Батьківщина в Руссо — це дещо інше, ніж просто земля предків, вона виступає радше душею матеріального, священним первнем світської політики, і саме тому індивід жертвує собою заради неї, себто жертвує своєю індивідуальністю, так що внаслідок цього всі його думки і життя перетворюються в основу універсального. Руссо розглядав державу згідно з універсальністю її принципу, себто не як інституцію, а як ідею, — і в цьому полягає революційна суть «Суспільного договору». Адже теорія універсального, сама субстанція думки про закон як *загальну волю* формує метафізичну основу принципу народного суверенітету, а отже, й демократії. Німецька філософія від Канта до Гегеля, не виключаючи й Фіхте, аж ніяк не буде нехтувати пізнанням цього моменту, який буквально дивом постав завдяки французькій революції. Її претензії на універсальність, її здатність обертати політику в метафізику, підганяти життя під якусь ідею, а державу — під абстракцію суверенітету, причому до такої міри, що його ідеал втілюється у саморуйнуванні його принципу, — все це ті форми новітньої доби, якими їх породила в історії революція. Політична філософія здатна була хіба що фіксувати їх і вбачати у цих формах слово й діло того абстрактного і zarazом історичного, нематеріального, а все ж зримого персонажа, котрий називається *народом*. Вона могла тільки коментувати епізод його виникнення в психодрамі новітньої держави і готувати ґрунт для майбутньої драми, котра розіграється наступним чином: народ пройшов, остаточно впоївши у свідомість людей ідею свободи, — але залишилася водночас і певність того, що не він, *оцей народ*, втілив у собі цю ідею. Таким чином реальний

народ знову став тим, чим він ніколи й не переставав бути, — фікцією.

Марксове* відкриття полягає ось у чому: держава — це фікція, адже фікцією є й сам народ. Зате політична ідея, котру проголошує народ, — ідея *свободи*, — є *істинною* ідеєю. Й не в формі принципу, який витікає із верховної влади народу, стати реальною ця істинна ідея може на підставі того, що її творець має уявний характер — він усе ж існує, але як фікція, — а якщо ідея держави полягає в тому, щоб зробити з держави реальність *моральної ідеї*, — саме такою її розумів Гегель у 1821 році в своїх «Принципах філософії права». Виходячи з цього погляду, універсальне в державі не може бути пізнане з точки зору окремого індивіда. Гегель реально силкувався знайти загальне формулювання для ідеї Руссо, згідно з якою держава є *загальною волею*, — ідеєю, — себто поглядом, котрий охоплює громадянське й політичне універсальне в речах, поглядом, який по суті становить собою приборкання (а не заперечення) приватних інтересів задля інтересів загальних. А загальна воля, обдумана *мислячою* державою, виражається в *законі*. Глибинне значення закону, таке, яким воно з'являється в «Суспільному договорі», полягає в тому, що, виступаючи формою волі, закон не може, як вважає Руссо, бути представленим. Суверен, — себто народ, який виголошує «*я хочу*», — сам по собі є законодавчим тілом; законодавча функція — це функція суверена. Звідси ж походить ота головна вага, якої в Руссо набуває принцип громадянства: громадянин належить до народу, і на одній цій підставі громадянин визначається як «член суверена». Стосовно цієї проблеми Гегель намагається узгодити ідею держави Руссо, — себто якраз державу як ідею, — з його власним запереченням демократії, де сувереном виступає народ. Гегель був лібералом у політиці своєї епохи, й він віддавав перевагу конституційній монархії, де представлені «стани» громадянського суспільства, а монарх не робить геть нічого; він обмежується, пише Гегель, «підписанням» і «розставлянням крапок над і». Отож, гегелівська держава — це новітня, раціональна

* Manuscrit de 1843. O.C. III, *Philosophie*, trad. M. Rubel, Gallimard, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1982, pp. 871—1020 [Карл Маркс. До критики гегелівської філософії права. За виданням: Карл Маркс і Фрідріх Енгельс. Твори в 30 томах, т. 1 — К., Держполітвидав, 1958 — прим. перекладача]

держава, адже закон тут виступає не примхою часткової волі деспота-суверена, а еманациєю суспільства; що ж стосується його мети, то він повинен утілювати всю широчінь суспільних інтересів. По суті гегелівська держава не має власної оригінальності; Гегель запозичив у Руссо фундаментальну ідею спільного характеру законів, переосмисливши поняття «член суверена» посиленням на суспільство. Саме тому Гегель виступає противником загального виборчого права. Й він стверджує, що статус «члена держави», властивий усім індивідам тієї юрби, яка населяє державу, ще не означає, що хтось повинен володіти правом голосу. За Гегелем, не буде «раціональним» виводити з належності всіх до держави те, що *всі*, з цієї причини, повинні голосувати... В цім криється, пише він, концепція, що хоч і має поширений характер, однак від того виглядає не менш «абстрактною» — абстрактною, оскільки вона включає в себе лише зовнішній і текучий аспект якості громадянина, робить із нього якраз часткову істоту. А часткове ніяк не може бути еталоном універсального, а тому не має значення, що замість усіх голосує всього кілька осіб — для природи результату це байдуже! В площині політики це означає, що виводити з принципу загальної волі факт, згідно з яким *усі* індивіди в державі повинні голосувати, щоб виразити свою волю, — це «абстрактна» ідея, котра носить неповний і однобокий характер. В концепті *загальної* волі немає ідеї, згідно з якою ця воля повинна виражатися через часткові волі — коли всі голосують, розмірковує Гегель, то більшість емпірична, юрба органічна. Громада членів (держави), поскільки вона виступає в ролі такої численної юрби, не має теорії держави, написаної в неї на лобі. Тож у 1821 році для Гегеля було очевидним, що пряма участь усіх у виробленні закону становить надуману тему для дискусії. Проблема загального виборчого права не є проблемою для всякого, хто розглядає державу згідно з її концептом — *ідеєю*, а не згідно з її зовнішніми й несуттєвими визначеннями, котрі загальну волю прирівнюють до волі всіх.

Звичайно, ставку в таких дебатах формує критична проблема демократії; вона чітко проступає в параграфі 308 «Принципів» Гегеля, які цитує Маркс, аби зробити їх осердям свого демократичного елемента без найменшої раціональної критики. Гегель насправді пише: «Говорять, що всі окремо повинні брати

участь в обговоренні і розв'язанні загальних державних справ, бо всі є членами держави та її справи є справами *всіх* і всі мають *право* справляти вплив на ці справи своїм знанням і своєю волею. Це уявлення, яке хоче ввести в державний організм *демократичний елемент без всякої розумної форми* — тимчасом як тільки така форма і робить державу організмом, тому таке спокусилив, що воно не йде далі того *абстрактного* визначення, за яким кожен є членом держави; але ж поверхове мислення чіпляється за абстракції»*. Для Гегеля бути «членом держави» — це *абстрактне* визначення, навіть тоді, коли вслід за Руссо він стверджує, що саме тут лежить найвища точка індивіда, котрий поза державою не досяг би повного задоволення, тому що держава — це єдина стихія, в якій воєдино зливаються часткове індивіда й універсальне розуму. Отож, для Гегеля, участь у державі аж ніяк не означає загального виборчого права. Тому держава виступає вкрай «абстрактною», адже закон витікає не з усіх, а тільки з тих, які мають виборче право, з *активних* громадян, — держава, говорить Маркс, відокремлена від громадянського суспільства. І виходить, що держава — це «ідея», чого й прагнув Гегель, але саме на тих підставах, про які він говорив. Це уявна ідея, фікція; ця держава ірреальна. «Питання про те, чи всі окремо «повинні брати участь в обговоренні і розв'язанні загальних державних справ» — це питання може виникнути лише на ґрунті відриву політичної держави від громадянського суспільства»**. І саме в цьому чітко визначеному пункті критика Маркса є винятково суттєвою, адже вона обіймає природу принципу демократичного суверенітету, вилучивши з нього дві основоположні фікції. Передовсім це універсалістська фікція держав, фікція, котра маскує реальність, згідно з нею держава задовольняє *приватні* інтереси станів (законодавча влада — це приватна влада громадянського суспільства), тому що голосують не всі; відтак фікція *народу*, втіленого в риторичній фразеології, котра з громадянина зробила *члена держави* (частку суверена, пише Руссо), тому що бути членом держави означає брати участь у виборах. Можна сказати, що критика є суттєвою, тому що вона

* Цит. праця, стор. 329 — прим. перекладача.

** Цит. праця, стор. 332 — прим. перекладача.

не обмежується критикою філософських чи вербальних фікцій, а відкриває політичну критику самих принципів, піддаючи радикальним сумнівам основи держави. Ідея, згідно з якою держава — це знаряддя сили, але не народу (абстрактного, тому що він ірреальний), а класу чи принаймні станів, становить собою ідею, що запроваджує революцію проти самої ж революції. Французька революція не була революцією, спрямованою проти держави, — це далеко не так. З другого боку, суперечки лібералів про «народ» і представництво зачіпали не принцип представництва, а всього лиш суверенітет народу. Маркс же, навпаки, критикуючи гегелівський текст, приходив до нової ідеї, що політична проблема полягає не в представництві, а в державі. Йдеться не про те, щоб здійснити революцію в представництві, а відмінити державу. «Вибори є дійсним відношенням дійсного громадянського суспільства до громадянського суспільства законодавчої влади, до представницького елементу. Інакше кажучи, вибори є безпосереднім, прямим не уявлюваним тільки, а дійсно існуючим відношенням громадянського суспільства до політичної держави. Тому само собою зрозуміло, що вибори становлять надзвичайно важливий політичний інтерес дійсного громадянського суспільства. В необмеженому активному і пасивному виборчому праві громадянське суспільство вперше дійсно піднялося до абстракції від самого себе, до політичного буття як свого справжнього, загального, істотного буття. Але доведення цієї абстракції до кінця одночасно є її знищенням. Утвердивши своє політичне буття як своє справжнє буття, громадянське суспільство тим самим зробило своє громадянське буття, в його відмінності від свого політичного буття, неістотним; а з відпадинням одного з роз'єднаних моментів відпадає і його протилежність. Отож, виборча реформа являє собою в рамках абстрактної політичної держави вимогу ліквідування цієї держави, але разом із тим і ліквідування громадянського суспільства»*.

Отже, Маркс збагнув чи намагався збагнути через гегелівське резюме «політичного права» те, що «народ», який трактується в Руссо і становить одне з понять французької революції, насправді не існує, що колективне моральне «я» — це фікція,

* Цит. праця, стор. 335—336 — прим. перекладача.

так що Гегель мав рацію в порівнянні з Руссо, коли виступав проти запровадження в державі цього «демократичного елементу без щонайменшої раціональної форми», яким є загальне виборче право. Однак Гегель помилявся, зводячи представництво (законодавчу владу) до представництва станів, себто часткового елементу громадянського суспільства, виявляючи таким чином «уявний» характер держави як *реалізацію моральної ідеї*. Те, що Маркс характеризує як «фікцію», «уяву», «метафізику», «ірреальність» є самою субстанцією принципу суверенітету, яким його обґрунтував Руссо в закінченій формі загального характеру волі — в універсальному. Однак на той час, коли французька революція вивела універсальне на арену реальної людської історії, історична дійсність засвідчила його суто фіктивні масштаби. Зі свого боку, Гегель намагається врятувати цю фікцію за допомогою метафізичного пересмикування, що в політичному аспекті полягає в запереченні «демократичного елементу» і змушує ідею існувати в конституційній монархії. А без метафізичної брехні ця держава не може претендувати на втілення в собі універсального. Марксівська критика оперує чимось на зразок остаточного (хоч і не кінцевого) окреслення принципу суверенітету — й відбувається воно шляхом зміщення з п'єдесталу універсального. Маркс відкриває новий «народ», себто клас, — пролетаріат; і це відкриття, котре має в основному соціологічний, але zarazом і *політичний* характер, в 1848 році полягатиме у твердженні, що існуючу історію потрібно переробити, світ змінити і завоювати «свободу» на руїнах «необхідності». І дійовою особою цих майбутніх революцій буде агент універсального — Маркс не відмовляється від фікції, котру сам же ж і викрив. Це не абстрактний народ, а клас, «всесвітній клас» пролетарів. Отож, Маркс на свій штиб окреслює поняття, дає остаточне визначення, завдяки якому суверенітет із фальшивої універсальності народу переходить у площину реальності універсального (всесвітнього) класу — *партії. Державець, народ, партія* — така послідовність його ланцюжка суверенітету. Партія, котра мислить про універсальне, партія, котра визначена як пророк, аж до кінця ХХ сторіччя буде втілювати спадщину Мак'явеллі й Бодена. Марксова теорія спричиняється до подвійного наслідку: розв'язання революційної кризи, яке запропонував Гізо, цілком і повністю

відійшло в забуте минуле; залишається Токвіль і його неполітична версія лібералізму на американський ґрунт. Так що революція 1848 року відкрила нову перспективу: або Маркс із його «універсальним класом» або ж Токвіль із його демократичною «рівністю». Так чи інакше, а «всесвітній клас» вийде на сцену через браму російської історії. Це вторгнення в історію другого народу, котре відбулося на противагу першому. Суверенітет покине культурне поле Західної Європи, щоб вирушити на схід і заснувати там свій власний *світ*.

Революція «всесвітнього класу» була передовсім революцією проти принципу верховної влади народу, інакше кажучи, проти *демократії*. «Демократія, — писав Ленін у 1917 році, — це *держава*, яка визнає підпорядкування меншості більшості; інакше мовлячи, це організація для систематичного *насильства* одного класу над іншим, одної частини населення над іншою»*. В Маркса є думка, згідно з якою загальне виборче право внаслідок свого застосування спричинилося б до відміни «політичної» держави і «громадянського» суспільства. Тема революційного усунення шляхом виборів — котра в 1843 році була *філософічною*, — в Леніна перетворилася в ліквідацію держави шляхом революції, — в тему, котра у 1917 році стала *економічною*. Політичний принцип вираження суверенітету народу шляхом загального виборчого права поступився місцем принципів колективного привласнення знарядь виробництва. Політична теорія свободи поступилася таким чином економічній теорії звільнення. Політика за тієї епохи була лише вторинною похідною економічного суспільства, яку остаточна революція звала нанівець. На перший план вийшла *ліквідація політики*, управління речами замінилося урядованням людьми. «Кінцевою метою, — писав Ленін, — ми ставимо ліквідацію держави, себто будь-якого організованого й систематизованого насильства, будь-якого насильства над людьми взагалі... однак змагаючи до соціалізму, ми переконані, що в своєму розвитку він переросте в комунізм, а значить, зникне всяка необхідність в насильстві над людьми взагалі, необхідність у *підпорядкуванні*

* Moscou, éditions du Progrès, s.d. [В.Ленін. Государство и революция. В книзі: В.И.Ленін. Полное собрание сочинений. Т. 33, стор. 83. — М., 1962 — *прим. перекладача*].

одної людини іншій, одної частини населення іншій його частині, тому що люди *звикнуть* дотримуватися елементарних умов життя в суспільстві *без насильства і без підпорядкування**. Отож, питання про *насильство* постає як зміст політики; суверенітет як у Маркса, так і в Леніна виступає принципом панування одного класу над іншим. А тому держава на цій таки підставі є насильством у собі, узаконеним насильством. Оскільки вона є наслідком боротьби класів, — а не вираженням спільного «я», котре має ілюзорний характер, — то держава суверенітету виступає знаряддям насильства, яке революція всесвітнього класу повинна обмежити, і це її моральна мета.

Насправді ж, згідно з історією, критика верховної влади полягає не в ліквідації державного панування (ні Ленін, ні Маркс не висловили цього в чіткій формі), а радше в тому, щоб утилити панування держави в неявній формі — шляхом повсюдного поширення держави і єдиної партії. Ця тема у Маркса присутня у вигляді передчуття, котре в своїй основі пов'язане із романтичною гіпотезою відмирання держави, диктатури пролетаріату. Диктатури, яка, згідно з адекватною формулою, що виражає *ідею, дану в своїй істинності*, за Леніном полягає в організації диктатури пролетарської партії. «Диктатура пролетаріату, себто організація авангарду пригноблених у панівний клас, для того, щоб розчавити гнобителів, не може обмежитися простим розширенням демократії. Разом із величезним розширенням демократизму, що *вперше* стане демократизмом для вбогих, демократизмом для народу, а не демократизмом для багатеньких, диктатура пролетаріату дає ряд вилучень зі свободи по відношенню до гнобителів, експлуататорів, капіталістів»**. З погляду верховної влади, ленінізм безумовно виступає як доктрина, яка, ввібравши в себе етатичний принцип виключно як принцип панування, повертає новітню державу до її формальної суті, а саме до політичної форми, яка притаманна процесу універсалізації ринку. Її саме таким чином, рухаючись на схід від європейської історії, єдина партія мимохіть засвідчує всю іронію своєї функції — запровадити на азійських просторах державу і ринок. А отже, на нових

* Цит. праця, стор. 83 — *прим. перекладача*.

** Цит. праця, стор. 88—89 — *прим. перекладача*.

просторах і нових горизонтах суверенітет, відповідно до свого принципу, утверджується за допомогою війни.

Відвоювання суверенітету колоніальними народами полягає у поваленні зі зброєю в руках колоніальної влади. В цьому розумінні типовими зразками виступають Алжир і В'єтнам: завоювання суверенітету набирає форми *визвольної війни*, новітньої концепції *справедливої війни* в епоху панування політичних партій. «З Д'єн Б'єн Фу, — зауважує В.-Н.Жіап, який був одним із творців повстання 1954 року, — наша національна війна отримала блискучу перемогу. Цей успіх, який свідчить про далекоглядність і непохитність нашої партії в її керівній ролі, був одним із успіхів марксизму-ленінізму в визвольній війні слабкої героїчної нації. Наша нація може цим пишатися... Ми створили велику історичну істину: колонізований, слабкий, однак згуртований у боротьбі народ, який рішуче піднявся на захист миру і незалежності, здатний отримати блискучу перемогу над агресивними зазіханнями імперіалізму»*. *Імперіалізм*, себто бурхливе розростання суверенітету поза кордони його володінь, *колоніалізм*, себто політична форма підкорення чужих народів — ось два ферменти, котрі породжують *націоналізм* серед завойованих народів. Отож, процес набуття суверенітету набирає форми національно-визвольної війни, котру «нація» провадить проти свого кровного ворога — імперіалізму, й головною дійовою особою нації, так би мовити її тілом, виступає «народ», який зобов'язаний провадити збройну боротьбу проти своїх власних ворогів, себто феодальних власників. Так що деколонізація ніколи не була мирним явищем, і відвоювання суверенітету колонізованими народами неухильно проходить через фазу визвольної війни, призводячи до протистояння суверенітету збройної нації з колоніальним суверенітетом. В цьому процесі, де ставкою виступає збройна боротьба, перемагає лише поява політичного суверенітету (держава, звільнена колоніальною державою), котрий виступає, так би мовити, всього лише зовнішньою, зримою формою. Через суверенітет і за його допомогою реально проголошується історична, інтелектуальна й духовна ідентичність народу; для підко-

* Librairie en langues étrangères, Hanoi, 1959; Paris, Francois Maspéro, 1966, p.181.

реного народу це відвоювання самого себе є останнім-зіткненням із насильством, яке намагається протиставити йому колоніалізм. Адже колоніалізм, як історичний і політичний феномен, по суті становить собою насильство, підкоряє і знищує ідентичність, субстанцію колонізованого народу, а тому відвоювання себе — утвердження свого суверенітету, — відбувається шляхом повернення своєї ідентичності. Колонізатор — це той, хто творить свою власну історію шляхом насильницького заперечення історії колонізованого народу. Останній існує поза історією й без історії, і лише визвольна війна дозволяє йому знову увійти в історичний простір. Політична проблема стоїть таким чином: щоб відродити націю, потрібно її зруйнувати; втрата власної історії означає для колонізованого народу набуття власного сьогодення і власного майбутнього. Але шлях від нації до історії лежить через збройне насильство — причому не індивідуальне, обмежене, відчайдушне насильство, яке виникає під час бунту, а національну боротьбу, структуровану революцією. Проблеми політики — історія, визволення, ідентичність, — виявляються й проблемами революції. Війна проти колоніалізму — це війна проти того, що його породило, себто проти грабунку, визискування і розкрадання, котрі властиві імперіалізму. «У будь-якому випадку, — пише Фанон, — потрібно згадати, що колонізований народ — це не просто народ, над яким установлено чиєсь панування... В Алжирі існує не просто панування, не одне лиш намагання окупувати територію. Алжирці, жінки в «гайках», пальми і верблюди становлять панораму чи радше декорації, за котрими ховається присутність французів. Ворожа, винятково бунтівна природа представлена в колоніях джунглями, москітами, тубільцями і лихоманками. Колонізація досягне успіху, якщо вся ця непокірна природа буде приборкана. Залізничі, прокладені через джунглі, осушені болота й вилучення тубільців із політичного простору — все це насправді становить один і той же процес»*.

* F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, Francois Maspero, 1968, p.178.

4. КІНЕЦЬ

Наше сторіччя добігає свого кінця, й разом із ним завершується суверенітет; надходить його кінець, оскільки він повністю реалізував себе. Це аж ніяк не означає, що за нашої доби принцип суверенітету зникає як форма спільного буття людей в тій чи іншій місцевості. Навпаки, я хочу сказати, що, існуючи в історичних рамках, суверенітет не становить однак морального й етичного горизонту політичної діяльності, котра виступає як основа і проект. Принцип суверенітету перестає бути *конститутивним* чинником майбутнього, він уже не несе в собі революцію. Революції, котрі ще мають відбутися в тому чи іншому місці, можуть тепер відбуватися лише за існуючими й застарілими моделями. *Революція* «суверенного народу» або «всесвітнього класу» наводить лад у минулому, а не в майбутньому, і якщо для декого ці революції все ще продовжуються, то насправді вони все ж таки скінчилися, — принаймні з погляду суверенітету, в тому сенсі, що вони вже нічого не можуть додати до принципу, котрий вже відбувся. Цьому є свої причини: це завершення спричинюється самими революціями. Отож, вони можуть лише відстоювати суверенітет — й аж ніяк не можуть поновлювати його принцип. Суверенітет здійснив свою революцію, й не існує більше революції, подібної до суверенітету, себто революції, котра полягала б у *перебудові його основ*. Отож, якщо принцип суверенітету емпірично ще існує в світі таким, яким він є, із самими державами, то це витікає не з його потуги, котра здатна надихати, не з його здатності орієнтувати майбутнє, — а з того, що він продовжує існувати як спадок і результат минулої епохи. Годі очікувати революції суверенітету.

Від XVI сторіччя суть суверенітету полягає виключно в тому, щоб запровадити новизну в політику шляхом утворення політики як новації. Це називається революцією. Зримою або прихованою, таємною або публічною референцією цієї новітньої революції був народ — ким би він не виступав. Включно з королівським абсолютизмом, суверенітет мислиться лише у *відношенні до народу* (або ж нації) — для того, щоб позбавити його верховної влади. Це відбувається з тієї причини, що світська суть принципу суверенітету, зводячи владу з неба на землю, себто поміж людей, закладає основи своєї потуги у

множинності. Ось чому Боден збагнув загальний принцип суверенітету народу як *рівний* королівському суверенітету. Адже теорія суверенітету — це теорія політичної правоздатності народу. На горизонті суверенітету знаходиться народ, це причина, згідно з якою Левіафан є тілом суверенітету, де монарх становить усього лиш його короновану опору, — себто уособленого представника. Отож, суверенітет — революційне явище, і якщо він перестав бути революційним, то це тому що його революція добігла свого кінця. Його принцип віднині існує в світі лише в органічній формі. Його існування вже має не історичний, — себто основоположний, — а інертний характер.

Ідея народу, *істинна ідея* суверенітету вже вичерпала себе і не породжує новизни, оскільки його *дефініція* закінчена. І справді, суверенітет, якщо зазирнути в суть цього слова, становить собою дефініцію того, що новітні політики називають «народом» — суб'єкта політики і середовища спільного буття. *Суверенітет — це новітня дефініція народу*. Її цю дефініцію завершено. Французька революція звільнила дефініцію, що до тих пір трималася в секреті французьким абсолютизмом. До того англійська революція звершила звільнення цього секрету й зробила його публічним надбанням; аби це збагнути, достатньо було прочитати декілька книг, себто праці Мак'явеллі, Бодена, Гоббса (й ще кількох менш амбітних авторів), аби зникли будь-які сумніви: поява теорії суверенітету — це поява народу як суб'єкта нової політики. Принаймні французька революція в силу *викінченого* абсолютизму своєї традиції повністю звільнила ідею і тим самим поклала початок другому етапові новітньої доби. Якщо ця революція стала відтепер архетипом будь-якої революції а прийдешні революції силкуються втілити її *істину*, то причина цього явища полягає в тому, що вона проливає світло — й часом аж надто жорстке, нестерпне, — на дефініцію суверенітету в народі, чи радше суверена як народу. Другий етап новітньої доби віднині намагатиметься перебудувати дефініцію й, зокрема, пристосувати її до партії. Так що той цикл дефініції, де сувереном виступає народ, завершився її повнотою. Суверен, котрий був *особою* (король як глава монархії), пройшовши через неспроможність втілитися в *усіх* (в народові демократичного суспільства), знайшов своє майбутнє в *частині* (в партії автентичної аристократії). В цьому розумінні цикл суверенітету вже

завершився, оскільки, згідно з самою своєю суттю, він аж ніяк не може *мислитися* поза такими поняттями, як «одиниця», «усі» й «частина». Отож, суверенітет приречений лише на органічність та інертність, він більше не може жити новітню історію, він більше не зможе породжувати новації в сьогоденні й майбутньому. І хоч нещодавно імперія однопартійного панування зазнала краху, все ж на зміну їй не прийшла якась нова ідея, майбутнє порожнє і не вселяє жодних надій — це навіть не контрреволюція, а *ірреволюція*.

І от цією ірреволюцією в європейській теоретичній думці й завершується епоха суверенітету. Отож, *завершення* суверенітету полягає не в його емпіричному зникненні, а в закінченні його здатності породжувати історичне. Власне кажучи, принцип суверенітету більше не існує в світі, адже він перестав бути принципом, котрий впорядковує і творить світ, а отже, він може тільки існувати в ньому. А оскільки суверенітет вже не виступає основоположником світу, то разом із ним перестає виконувати цю роль і свобода — в найкращому випадку вона просто існує як інертне й несуттєве явище. Віднині держави можуть просто тривати — рік або й ціле сторіччя, — й це все, на що вони тепер здатні. Свобода віднині перестала бути духом їхнього майбуття, в них є тільки минуле, котре становить собою проект свободи, — і завершення суверенітету прирікає його на вбоге органічне тривання.

«Цілком можливо навіть, що справжні труднощі нашого часу набудуть своєї справжньої (хоча й не обов'язково найжорсткішої) форми тільки тоді, коли тоталітаризм уже відійде в минуле»*. Сьогодні тоталітаризм (поняття, котре Арендт застосовує строго для визначення режимів Гітлера й Сталіна) став «минулим». І такою ж мірою він належить і сьогоденню. Не тому що терор та ідеологія, котрі лежать в його основі, використовуються й досі, наприкінці сторіччя (хоча в залишкових формах він дав про себе знати на Балканах), а радше через те, що теперішня Європа перебуває в стані конфронтації, котра стосується критичної проблеми *людської спільноти* після її зруйнування тоталітаризмом — і надто ж нацизмом. Існують

* Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, III, *Le système totalitaire*, Paris, Éditions du Seuil, Points, 1972, p. 204 [Ханна Арендт. Джерела тоталітаризму. — К.: «Дух і літера», 2002, стор. 513 — прим. перекладача].

всі підстави сумніватися в правильності концепції тоталітаризму, яку висунула Ганна Арендт — адже нацизм і сталінізм лише зовні видаються ідентичними, як далі побачимо, нацистська держава виступає новацією навіть на тлі новітніх зразків тоталітаризму. І все ж, як із властивою їй глибиною зауважує авторка «Джерел», вони ідентичні в тім, що нацизм і тоталітаризм (а не фашизм і комунізм загалом), запроваджують систему тотального панування неорганічних і неструктурованих натовпів, упокорених терором та ідеологією, де й перше, і друге зумовлюється повсюдним проникненням єдиної партії та держави, й усе це під проводом харизматичного трансцедентного вождя. Характеризуючи тоталітаризм, а саме тотальну потугу тотальної держави, котра не залишає простору для суспільного тіла й таким чином відкидає індивідів, Арендт його новацію вбачає не в звичайній ізольованості, а в *самотності*, себто в розпаді людських уз, котрі поєднують «я» із іншим «я» і рефлексивно «я» із самим собою. Тоталітаризм, пише Арендт, це руйнівник людської спільноти, чого не зміг досягти в дотеперішній історії жоден тиран чи деспот. Отож, класичні категорії політичної думки — тиранія й деспотизм, — на цій підставі нездатні пояснити феномен тоталітаризму. Тоталітаризм похитнув сам принцип людської спільноти, котрий полягає в тому, що між «я» та іншим «я» існує щось подібне і спільне; він зруйнував ідею, котра лежить в основі *res publica* і політичної людської спільноти взагалі. Адже там, де індивіди терором та ідеологією витісняються за межі приватного життя й потрапляють у площину, де відбувається привласнення приватного, позаяк система пронизує внутрішнє життя істот, — там виявляється неможливим існування політичної спільноти.

Ось чому через кілька десятиріч після закінчення епохи сталінізму і, зрештою, після падіння комунізму перед європейцями постало запитання, котре, хоч ми чітко й не усвідомлюємо його, все ж не перестає від того бути запитанням цілої епохи: чи ж існує ще *здоровий глузд*, себто глузд, який був би спільний для всіх людей і, незважаючи на його руйнування, котрого він зазнав од тоталітаризму, здатний був би лягти в основу республіки, яку вони заснували б спільними зусиллями? Дискусія про сутність такого поняття як «тоталітаризм» має значення лише по відношенню до цього критичного запитання, котре сьогодні є актуальним, — адже якщо подія емпірично й минулася, то

значення її для нас не пройшло, оскільки воно перебуває поза межами нашого розуміння; а значить, в моральному сенсі ця подія ще застається. І зараз, наприкінці сторіччя, тоталітаризм іще не минувся й не тому, що десь тут і тепер терор іще існує (не рахуючи, звичайно, того, що тут чи там він іще може відродитися), а тому що Європа, зруйнувавши принаймні частку своєї думки і своєї традиції, мусить наново створити теорію спільного буття на її ж власних руїнах. Те, що й справді винайшов європейський тоталітаризм, спричинившись цим самим до тотального контрасту з автентичним духом Європи (однак цей контраст, можливо, не настільки радикальний, як вважає Арендт), — це самотня людина, котра втратила під собою ґрунт, людина, котру позбавило цього ґрунту державне насильство. *Ґрунт*, про який ідеться, звичайно ж, не земля — це самість, себто взаємовизнання індивідуальності істотами, котрі живуть разом і спільне буття котрих включає всі «я», що визнані як такі. Отож, ґрунт, територія котрого є всього лиш матеріалізацією в просторі, становить собою спільноту індивідів, кожен з яких *сам у собі* відчувається *вільним*, тому що їх об'єднує спільний здоровий глузд. І навпаки, терористичний суверенітет тоталітарної держави становить собою розпад усвідомленої й обґрунтованої індивідуальності *громадянина*. А європейська традиція — це дуже широка традиція громадянства.

Належність до общини, як у давнину, так і за новітньої доби, формує горизонт життя. Європейці мають політичну концепцію життя, яка втілена в принципі громадянства, пов'язаному з суверенітетом. Однак індивідуалізм, прив'язаний до ідеї громадянства, виявився цілком підірваний *самотністю* індивіда, його відривом від общини. Однак недостатньо, як стверджує Арендт, зупинятися єдино лиш на визнанні цієї руйнації політичного суб'єкта; така деструкція породжується переважно класичною тиранією та пересічним деспотизмом. І навпаки, необмежена новизна тоталітарної держави полягає не просто в ізоляції індивіда від подібних йому, а в ізоляції його особистості, в *оса́мітненні* його. Отож, тоталітарне *оса́мітнення*, окрім громадянина, обіймає ще й людську природу, і саме таким чином реалізується суть тоталітаризму: відірвати людину від її людської природи, відтяти її від власного коріння — відокремити її від *світу людей*. Відокремлення індивіда від його

власного світу й від *світу людей* — це абсолютне осамітнення. «Бути знекоріненим — означає не мати місця у світі, визнаного й гарантованого іншими; бути непотрібним — означає не належати до світу взагалі. Знекорінення може бути попередньою умовою для стану непотрібності, так само, як ізоляція може (але не повинна) бути попередньою умовою для самотності. Сама по собі, без урахування її актуальних історичних причин і нової ролі в політиці, самотність, водночас, суперечить основним умовам людського існування і є одним із найглибших переживань кожного людського життя»*.

Як бачимо, дошукуючись у 1957 році політичного й онтологічного значення того, що зветься «тоталітаризмом», Арндт намацала рамки проблеми, яка постане перед європейцями через кілька десятиріч — саме тоді, коли Європа буде вже не площиною для холодної чи гарячої війни, а простором для побудови *res publica*, котра буде можливою принаймні в принципі.

І хоч Арндт не бачить європейської перспективи у вигляді *res publica*, все ж до цього неухильно провадить увесь її твір. Ми, європейці, успадкували самотність і все ще перебуваємо в цьому стані, оскільки політичне і духовне значення його осмислене нами неповною мірою, оскільки наші новітні держави, котрі стоять перед необхідністю об'єднання, не можуть об'єднатися виключно на основі суспільно-економічного примусу, а повинні зробити це для досягнення певної духовної мети. Отже, мораль політичної європейської спільноти повинна піднятися до рівня спільної свідомості, — чого вона до сьогодні так і не змогла зробити, — подолавши не лише тоталітарну самотність, котра вже сама по собі становить руйнівний чинник моралі цієї спільноти, але й нацистський проект расової імперії. Те, що політика нацизму творилася як *політика*, означає, що нацизм (а не тоталітаризм загалом), побудувавши державу на раціональному винищенні євреїв згідно зі свідомою і цілком обдуманною програмою, цим самим засвідчив, що традиційне поняття політичного життя вже безнадійно застаріло. Те, що нацистська держава була таки *державою*, означає, що новітня держава, себто її принцип, бере свій початок із таборів смерті. Отож, *геноцид*, як субстанція раціональної історичної держави,

* Цит. праця, стор. 529 — прим. перекладача.

— а не лише як проект, — геноцид як *реальність* становить подію, котра визначає рамки морального існування новітньої держави, котра уявляється як організація окремої людської спільноти. І причина цього полягає в тому, що необмежене насильство нацистської держави перекреслило усталену ідею людяності. Якщо ж, з іншого погляду, нацистська політика не є *політикою*, а *державою* не є державою, оскільки вона становить заперечення принципу держави, себто організації людської спільноти, завдяки якій будь-яка людина вже сама по собі є людством, то постає питання, що ж насправді сталося в Німеччині й у Європі упродовж Другої світової війни. Праця Арендт не претендує на те, щоб дати відповідь на ці запитання, вона всього лиш намагається сприяти їх формулюванню. Й марно сподіватися, що кількома десятиріччями пізніше Європа зможе відповісти на ці питання не словами, а чимсь більш конкретним. Пояснення фактів ніколи не зможе замінити собою їх морального висвітлення. Нез'ясовані, інакше кажучи, без відповідей, саме тому що вони відомі, констатовані й перевірені, факти *насправді* промовляють самі про себе. Й відповіді, якщо вони взагалі існують, насправді полягають лише у відродженні (або ж народженні) живої моралі, моралі націй, що віднині виступатиме не інакше як мораль єдиної Європи, виражена у формі законів і згідно зі звичаями об'єднаної політичної спільноти, себто *республіки*. Горизонти Європи, де колись панував нацизм, де людяність вважалася зайвою, де людина була непотрібом і виконувала сміховинно мізерну роль об'єкта для ліквідації, нікчемного *res extensa*, позбавленого душі та розуму — перспективи цієї Європи полягають у примиренні самої з собою, себто зі своїми основами. І знаряддя для цього примирення ніяк не можуть бути несуттєві закони ринку, які мають чисто зовнішній характер. Розраховувати на ринок для того, щоб політично об'єднати Європу, — це означає втікати вперед, адже тут не проводиться розмежування між споживанням і громадянством; іронічно висловлюючись, це означає приготування до того, щоб задом вийти в Європу з історії, котру європейці самі довели до трагізму. А тому примирення європейців із самими собою залишається найпершою умовою їхнього майбуття як європейців, себто як *європейських громадян*.

Здається, абсолютна втрата людяності, котра спричинилася до виникнення нацистських таборів смерті, — ще раз нагадаємо, що йдеться не про випадкові ексцеси тиранії, а про раціональний проект, який становить *основу* історичної держави і тим самим заперечує етатичний принцип, котрий визначається ідеєю спільноти, яка існує між *рівними* людьми — отже, ця втрата, задля того, щоб загадка її була сприйнята, може бути представлена в європейській свідомості лише як *пам'ять і обіцювання*. Передовсім це буде пам'ять про факти — важка пам'ять, тому що вона, звичайно, є справою індивідів, але головну роль тут відіграють держави, які, вже за своєю природою, цінують минуле лише з огляду на те, що вони вважають придатним для їхніх теперішніх інтересів, — отож, завдяки цій пам'яті про події європейська людність постає перед усвідомленням себе самої, тоді як забуття їх державою (котре *завжди* є результатом розрахунку) означає, що європейці розглядають себе такими, що не несуть відповідальності за ці події. Однак є всі підстави вірити, що європейська людність може осмислити (або ж переосмислити) себе як таку, якщо — і лише за цієї умови — вона усвідомить, зрозуміє і візьме на себе відповідальність. Завдання пам'яті — викликати почуття відповідальності, і там, де немає відповідальності, немає і людяності, немає й свободи. Навіть якщо наслідки діяльності й неможливо передбачити в повному обсязі, все ж залишається очевидним, що вони можуть мати місце в реальній дійсності. Прихід Гітлера до влади в 1933 році зробив Освенцім *можливим*, але ще не реальним. Так що сьогодні відповідальність полягає у тому, щоб знати (і розпізнавати) реальне таким, яким воно було в *реальній дійсності*, а не просто як можливе. Відповідальність — це моральна реформа, якій підлягає реальна дійсність у площині свідомості, отож, Європа як спільнота може існувати лише за умови, що їй буде властива саме така свідомість. В ній вона зможе знайти підвалини своєї нової свободи, своєї ідентичності, — а не в звичному способі мислення та діяльності, що довели її до катастрофи, намагаючись опанувати майбутнім, котре було і непередбачуване, і неокреслене якоюсь дефініцією. Ні «раса», ні «історія» не можуть забезпечити людині її майбутнє і гарантувати вільний розвиток людської природи. І саме до цієї тези, доведеної історичною дійсністю Європи, і зводиться концепція Ганни Арендт.

Увесь європейський (і світовий) досвід ХХ сторіччя реально засвідчує, що європейці повинні повернутися до первісних умов їхньої свободи, піднятися до усвідомлення того, що свобода — не в принципі суверенітету, не в приборканні особи, загалу і природи, а навпаки, в принципі *обіцювання*. Якщо проблема свободи виникає перед особою в общині, себто поміж такими ж людьми, як вона, то причина цього полягає в тому, що вона нездатна розраховувати на себе або не вірить у свої сили; а також це свідчить про неспроможність забезпечити своє майбутнє. Отож, їй належить об'єднатися зі своїми одноплемінниками і жити разом, і не суверенне панування, пише Арендт, розв'язує проблему свободи, котра постає таким чином, — а якраз *обіцювання*. «Функція здатності обіцювання полягає у володінні тією двозначною темрявою людських стосунків, і як така, є єдиною альтернативою володінню, що засновується на пануванні «я» та керуванні іншими; вона відповідає самій екзистенції свободи, що дається лише за умов не-суверенності»*. Окреслення принципу суверенітету як площини, в якій відбувається перетворення свободи в тоталітарну функцію повсюдного панування, реально ставить Європу перед проблемою, котра виникла наприкінці сторіччя: в якій формі й за яких умов буде можливою європейська *res publica*? Цілком зрозуміло, що вона не може існувати в традиційній формі суверенітету (в формі панування волі). І саме в обіцюванні, в формі угоди, вважає Арендт, можлива свобода *людської* спільноти, — в обіцюванні яке зможе надати принципові суверенітету інших масштабів: «Суверенність, а вона завжди фальшива, якщо її проголошують окремою одиницею, чи це індивідуальна цілісність особи. чи колективна цілісність народу, набуває у випадку багатьох людей, що взаємно пов'язані обіцянками, певної обмеженої дійсності. Суверенність міститься в результативності, в обмеженій незалежності від неспроможності передбачати майбутнє, а її межі такі самі, як і ті, що притаманні самій здатності давати обіцянки та виконувати їх. Суверенність народу як єдиного організму твориться та підтримується не ідентичним бажанням, що магічно надихає всіх, а узгодженою метою, задля якої обіцянки надійно пов'язуються, і виявляється досить виразно в своєму безсумнівному верховенстві над тими,

* Ганна Арендт. Становище людини. — Львів, 1998, стор. 188 — *прим. перекладача*.

що зовсім вільні і яких не пов'язують ніякі обіцянки та не підтримує жодна мета. Це верховенство походить від здатності розташовувати майбутнє так, ніби воно є теперішністю, тобто величезне і справді дивовижне збільшення самого виміру, в якому влада може бути ефективною»*.

Більше ніж двадцять сторіч потрібно було філософії, зауважує Вайль**, щоб вона змогла сформулювати принцип «моралі у всій його чистоті» — і це формулювання приписують Кантові. Критерій морально позитивної діяльності полягає в принципі, згідно з яким головне правило моєї власної, індивідуальної й часткової діяльності повинне улягати універсалізації, себто якщо форма моєї діяльності, хоч вона і здійснюється індивідуально, — може виступати формою діяльності всіх людей, не будучи ні абсурдною ні злочинною, то її можна вважати моральною. Отож, моральною вважається дія, котра «здійснюється на підставі єдиного закону — розуму». Якщо це справді чистий принцип моральності, — волі універсальності — то вже з самої цієї чистоти виникає проблема, тому що, зауважує Вайль, індивід аж ніяк *не* є універсальним, він тільки *хоче* бути таким. І в цьому протиріччі між індивідуалізмом суб'єкта і універсалізмом його волі криється головна суть політичної проблеми. Якби індивід, здійснюючи свою діяльність у цьому світі як індивідуальна істота, діяв в цьому ж таки світі згідно з правилом універсалізму, а з ним отак же ж діяли й усі інші індивіди, то мораль цілком конкретно збігалася б із політикою. Отож, потрібно відштовхуватися від «радикального зла»***, себто від індивідуальних умов діяльності, котрі повсюдно визначаються утилітарними мотивами, що несуттєвим чином пов'язані з особистими інтересами суб'єктів, себто витікають зі крайньо радикальної не-універсальності. Тож, якщо моральність моєї діяльності зумовлюється її можливою універсальністю, то потрібно, щоб індивід, у якомусь розумінні, перестав бути індивідуальним. Вайль зауважує, що за цієї умови припис універсальності представляється індивідові виключно в негативній формі, вказуючи йому лише на те, чого він робити

* Цит. праця, стор. 188 — *прим. перекладача*.

** Eric Weil, *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1956.

*** О.С., р.20.

не повинен. Людяність, що сама по собі властива індивідові, зводиться до утримання від якоїсь дії, адже «індивід може хотіти добра; але він завжди не буде знати, чи доброю була його воля». В цьому негативному визначенні морального добра присутня ознака його цілковитої абстрактності; навпаки, конкретна мораль зумовлюється такою ситуацією, коли індивід буде діяти у площині спільноти, яку він розглядає як свою власну. Принаймні сам по собі індивід не знатиме, чи його вчинок був продиктований дотриманням закону, а чи інтересами і розрахунком. *Політичне* питання витікає з цієї моральної суперечності індивіда (або ж із моралі як суперечності індивідуального). Отож, політика, згідно зі своєю (філософською) концепцією може бути осмислена лише за умови, що буде встановлено, що її поєднує з мораллю; а для цього потрібно осмислити умови розумної політики. І справді, моральна проблема постає перед індивідом чи, радше, перед *суб'єктом* індивіда; однак у цьому випадку залежить вона від політики, адже розв'язання проблеми, котра стоїть перед мислячим індивідом, не може бути зроблене на рівні *цього* індивіда. Якби воно було можливе на рівні індивіда, то не існувало б і політичної проблеми, адже не було б і *моральної* проблеми, оскільки, гіпотетично, індивід діяв би природним чином з поваги до людяності згідно з універсальним моральним законом. Отож, лише відштовхуючись від моральної проблеми, її «чистого», кантівського формулювання, Вайль зумів коректним чином поставити питання держави (основи політики). «Без усвідомлення моральної проблеми сама по собі постановка філософської проблеми політики неможлива. Предметом обговорення має бути не твердість її засад, не велич моралі, — а самодостатність її в тому, що стосується позитивного розуміння політики. Філософію політики неможливо пізнати без моралі... й сенс усієї *універсальної дії* фіксується — і завжди фіксуватиметься, — метою, котру приписує їй ця мораль. Однак моральною чи аморальною виступає лише людина в історії, і саме в конкретному універсальному держави діє ця людина — і подумки оцінює свою діяльність»*. В цьому аспекті політика — себто *універсальна діяльність*, — витісняється мораллю; однак політика виступає як *форма*, в якій

* О.С., р.21 (підкреслення мої — Ж.М.).

мораль набуває конкретності, себто стає живою і визначеною, — об'єктивованою в історичному процесі. І під мораллю тут слід розуміти реальність гуманістичної ідеї, реалізацію цієї ідеї в історії; іншими словами, проникнення ідеї людяності, представленної у вигляді чистої ідеї чи ідеалу, в свідомість реального історичного людства (тобто з'ява і пошанування цієї ідеї) здійснюється новітньою державою і завдяки їй. Таким чином новітня держава — площина політики — виступає вторинною по відношенню до моралі, тому що вона є її формою — і первинною по відношенню до неї, бо вона є її умовою. Отож, якщо раніше моралі (маємо на увазі кантівську мораль) закидали «чистоту», то нині закид утратив будь-які підстави, тому що новітня політика реально втілила принцип моралі, тим самим продемонструвавши його істину. Внаслідок цього став зрозумілим сенс новітнього життя; він полягає в тому, щоб у площині розумної спільноти з'явився вільний індивід. Тому що розумна мораль не може виникнути з окремого індивіда, лише *спільнота* людей може сприяти виникненню моралі, сприяючи утвердженню людяності. Якщо ж мораль носить проблематичний характер, то вірно це лише на рівні індивіда, який таким чином, у силу своєї обмеженості, засвідчує вищою мірою проблематичний характер своєї свободи, — не метафізичної, а політичної. Отож, якщо й існує розв'язання політичної проблеми, то криється воно, як уже було сказано, в організованій спільноті — себто в площині держави. І справді, держава визначається як організація політики, інакше кажучи, як управління «універсальною діяльністю з огляду на розумну свободу». Лише новітня доба реально сприяє виникненню цієї свободи — і це, власне, визначає її як епоху новітнього типу — розумної свободи як способу існування окремого індивіда. З цього погляду, держава виступає як учитель моральності: «Головне завдання розумної держави полягає у вихованні громадян»*, адже завдяки їй індивід уникає *радикального зла*.

І рівно через сорок років після публікації цієї книги (1956) виявилось, що «*Філософія політики*» була останньою працею з філософії держави на Заході, написаної з намаганням, згідно з її метафізичними посилками, збагнути внутрішню раціональність політичної сучасності. Після неї вже немає можливої

*О.С., р.189.

філософії держави. Якби *політична* філософія була можливою, то вона не могла б виражатися у формі філософії *держави*. Властиве завдання окремої історичної держави полягає в тому, щоб підтримувати живу мораль такої ж історичної спільноти, а значить, будь-яка держава віддає перевагу внутрішній політиці перед політикою зовнішньою. В цьому розумінні, держава сама по собі є своєю власною метою, котра поєднується з моральними цілями, що реалізуються в спільноті рівноправних людей. Після втілення цих окремих моральних цілей їй тільки й застається, що *перерости* в державу, котра покладе край емпірико-історичному існуванню часткових спільнот. Щоб це здійснити, держава мусить протиставити себе іншим державам шляхом *війни*, або ж розростися на цілий світ задля втілення *миру*. Отож, підійшовши за нової доби до кінця свого розвитку, держава може дістати підстави для свого подальшого існування лише у *світовій державі* — або ж відмовитися від цього, а значить, поступитися універсальному насильству. Субстантивна частковість держави, яка — згідно з формою універсальності — виражає всього лише часткову мораль окремої історичної спільноти, може (коли моральність реалізується повністю і стає *конкретною*) всього лиш протиставлятися моральності другої держави, іншої історичної спільноти. Як тільки чистий принцип моральності зазнавав реалізації, він тут же зникав у насильстві. Виходячи з цих міркувань, неможливо не прикласти філософію Вайля до європейського насильства, що становить матерію нашого сторіччя*.

«*Філософія політики*» — це книга про усвідомлене державне насильство; їй це філософське (а не психологічне) усвідомлення дозволяє таким чином збагнути завдання, котре, стоїть, зокрема, перед європейською спільнотою: «Віднині йдеться про побудову такого світу, де мораль могла б виражатися у відмові од застосування насильства, світу, в якому ця відмова була б не просто відсутністю всякого сенсу — того сенсу, який насильство шукало в історії, не знаючи, що ж воно шукає, і який воно створило насильницьким чином і продовжує й понині шукати насильницькими методами. Завдання полягає в тому, щоб створити світ, реальністю якого стала б відмова від насильства,

* Eric Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2éd., 1956.

що висвітлила б і нонсенс насильства, й увесь позитивний сенс людського життя»*.

**Philosophie politique, O.C.*, p. 234.

II. ОСНОВИ

1. МЕТАФІЗИЧНІ ЗАСАДИ

Онтологічний аспект

Як у найширшому, так і в найбільш елементарному розумінні, політика — це один із видів людської діяльності, властиве завдання котрого полягає в тому, щоб утворити і постійно підтримувати спільне проживання індивідів, котрі належать до історично визначеної людської спільноти. Якщо дотримуватися такої характеристики, то виходить, що політика обіймає справи громади або ж організованої людської спільноти, котра за нашого часу іменується *державою*. В найзагальніших своїх рисах, політика обіймає те, що є *спільним** для людських істот, котрі існують в одну і ту ж епоху і на одній і тій же місцевості. На підставі цього приходимо до висновку, що політика обіймає *спільне буття* людських істот. Таким чином виходить, що, досліджуючи явище політики, необхідно передовсім з'ясувати, в чому ж полягає це спільне буття і на перше місце поставити питання про *метафізичні засади новітньої держави*. Адже на ділі держава становить собою історичну форму, якої прибрало спільне буття за новітньої епохи. Організація держави вже сама по собі є політичною діяльністю; пізнання цієї діяльності, себто принципів, за якими утворюється держава, називається філософією політики. В якому б аспекті ми її не розглядали, —

* Жан Боден: «Республіка — це справедливе управління певним населенням і тим, що є для нього *спільного*, за допомогою верховної влади». *Les Six Livres de la Republique*, O.C., p.1.

чи то в практичному (діяльність), чи то теоретичному (філософія), — а так чи інакше, політика потребує фундаментального онтологічного підходу. Спільне, або ж політичне, буття потребує створення *теорії* буття. Неможливо пізнати новітню державу, себто державу суверенітету, її політичну структуру, не з'ясувавши її онтології. Філософське осмислення держави полягає передовсім у з'ясуванні того онтологічного субстрату, на котрому вона ґрунтується.

Вже за своєї доби Аристотель* наголошував на характерних рисах, які об'єднують спільноту, хоча він мав на увазі не державу, а *polis***. Політична організація сукупності людей неможлива без основоположного принципу єдності. Цю констатацію Аристотеля сміливо можна застосувати як для античного полісу, так і для новітньої держави, оскільки вона ґрунтується на принципі *особи*. Спільне буття за нашої доби конститується — в подвійному, себто юридичному й онтологічному значенні цього слова, — на ґрунті стосунків між особою та множинністю. І природа цього буття полягає саме в одиничності. Це означає не що інше, як те, що новітня політика цурається множинності. Різноманіття, чисельність, одне слово, багатоманіття, себто множинність індивідів із притаманними для кожного зокрема і для всіх назагал пристрастями, бажаннями, можливостями й потугами виступає чинником розрізненості. Й навпаки, одиничність спільноти виступає фактором об'єднання. Об'єднання на противагу розрізненості, одиничність на противагу множинності, коротше кажучи, *особа* на противагу багатоманіттю — ось якою виявляється онтологічна матриця політики загалом і державної зокрема. Західна традиція розглядає принцип політики як такий, що ґрунтується винятково на онтологічній особі. Й сучасна політика, хоч вона в багатьох моментах і розходиться з проблематикою середньовіччя й античності, все ж твердо стоїть на принципі єдності,

* Аристотель: «Щоправда, в осіб, котрі беруть участь у зв'язку, «щось» неодмінно має бути спільним і однаковим, — байдуже, чи будуть при цьому одержувати рівні чи нерівні частки; цим спільним і однаковим може бути, наприклад, харчування, або володіння певними розмірами земельної власності, або щось подібне». *Les Politiques*, VII, 8, trad. P. Pellegrin, GF-Flammarion, Paris, 1990. [Аристотель. Політика, VII, 8, — Л.: «Основи», 2000, стор. 192. — прим. перекладача.]

** Місто-держава (*грец.*) — прим. перекладача.

розглядаючи його як одну з основоположних засад. Поширення єдності, інакше кажучи, особи як довершеності політичного життя за новітньої доби виступає чинником зародження політичних течій, як це вже було, наприклад, із християнською політикою. Провідна ідея християнської громади (і це тією ж мірою стосується й усякої держави, котра претендує на практичне втілення в цьому дочасному світі волі божества з якоїсь релігії) полягає в тому, що держава — це мікрокосм. З цього випливає, що принцип її має узгоджуватися зі стосунками мікрокосм/макрокосм, і громада на цьому світі виявляється по суті структурно ідентичною всесвітній космічній будові. Світобудова, організована і суворо вмотивована волею всевишнього, виступає категоричною моделлю світу людей, котрий становить собою або громаду, або навіть державу. А значить те, що єдиний і всеблагий господь заклав у всесвітній лад універсуму, повинне стати зразком для організованого устрою і в частковому людському світі. В цьому контексті, розглядаючи світ як раз і назавжди встановлений порядок речей, бачимо, що основна структура такого світу зводиться до єдності: *особа* конститує цей світ, і світ виявляється конституований як особа. Інакше кажучи, немає нічого, крім бога, і за цим принципом буття світу мислиться як особа. В чому ж полягає суть цього світу? З чого ж походить його устрій? Суть його полягає в тому, що він зводить розрізненість до єдності, принципово виходячи з тих міркувань, що буття його походить з принципу особи як першопричини. З одиницності цього світу витікає і поняття особи, як структури цього рукотворного світу. Світ виявляється не просто *особою* (адже він один-єдиний), але й створений *особою* за її образом і подобою. Якщо виявляється *одиночною* причина, то структурно *таким же* виявляється і наслідок. За своєю суттю, ідея «християнської республіки», в тому вигляді, в якому висунув її у XIII сторіччі Тома Аквінський, становить собою аналогію світового порядку з порядком у світі громади: як єдина першопричина породжує світ, то так і сам цей принцип породжує громаду. Онтологічно світ завдячує своєю єдністю, — вже завдяки цьому він існує і підтримує своє існування як саме такий «світ», — одиницності своєї першопричини; аналогічно, держава завдячує своїм спільним буттям принципу єдності, який і зробив її тим, чим вона є.

Переходячи до новітньої політики, себто до суверенітету, можна побачити, що вона жодною мірою не відкидає принцип єдності, хоча й рішуче відмовляється від твердження, що як цілий світ, так і держава походить від бога як першопричини всіх речей. Можливо, сучасники — принаймні декотрі з них, — і вірять у бога, однак для них він не може бути основоположником і зачинателем політичного устрою в світі. Цей порядок, — що становить собою державу як устрій і устрій як державу, — витікає з одного-єдиного чинника, однак природу його аж ніяк не можна назвати божою. Вона має суто людський характер. Таким чином гуманізація чинника аж ніяк не змінює онтологічної структури буття, до котрого він спричинився — за нашого часу спільне буття, виражене в формі держави, основою свого устрою визнає *особу*. В аналогічній моделі політичного християнства деякі політики принцип багатоманіття підмінюють принципом єдності.

На практиці політична онтологія новітньої держави неухильно приводить до етатичного принципу, або ж до суверенітету як стосунків верховного володаря (персоніфікованого принципу) з множинністю індивідів (підданців). Природу цих відносин, побудованих за принципом суверен/васал, потрібно розглядати як утілення множинності в особі, — себто втілення маси в особі верховного володаря. Таким чином це звернення до новітньої політики підтверджує збереження одиницності як принципу множинності.

Якщо ж *особа* становить собою онтологічну структуру новітньої політики (нижче ми побачимо, в чому ж полягає втілення множинності в особі), то закономірно постає питання, в чому ж полягає політичний зміст онтології. Пізнати явище держави згідно з її концепцією на ділі означає пізнати найпершу проблему всякої політики — проблему *справедливого*. Яким чином забезпечується справедливе в державі? Що становить основу політичного справедливого? Все це надзвичайно гострі й злободенні питання, адже неможливо вивчати політику і тим паче *займатися нею*, полишивши осторонь проблему справедливого. Проблема полягає не в тому, щоб визначити справедливе в собі і справедливе для себе! Це питання безумовно виходить за рамки філософії, — хоч свого часу його й поставив

Платон. Йдеться радше про те, щоб принципово визнати — і взяти за принцип, — що новітня держава як на практиці, так і в теорії історично могла утвердитися лише шляхом політичної правової перспективи. Отож, набагато корисніше буде пізнати, яким чином політика прийшла до правових норм, аніж займатися спекулятивними дослідженнями справедливого для себе. Звичайно, це жодною мірою не означає, що всяка політика справедлива. Упродовж останнього сторіччя різного роду тирані самі встановлювали і досі дотримуються власних правових норм. Громадянин сам буде судити, що, з його погляду, справедливе чи несправедливе — це аж ніяк не принижує ролі тієї основної ідеї, згідно з якою в державі й засобами держави втілюються основні норми права. Те, що є спільним для людей, котрі належать до якоїсь громади, становить собою, принаймні за принципом, певну ідею справедливого й саме вона втілюється у законах. Знову ж таки це не означає, що закон за визначенням справедливий; *навпаки*, це значить, що в державі справедливе витікає із закону. Те, що якийсь індивід, або й ціла група їх, оцінюють законодавство як несправедливе або навіть злочинне і навіть якщо воно таким є насправді, аж ніяк не може змінити того, що справедливе втілюється в законі. Навіть найбільш злочинна держава — нацистська, — запровадила на території свого суверенітету власні правові норми, хоча існує достатньо підстав гадати, що утворення *нацистської держави* руйнівним чином уплинуло на політичне справедливе новітньої доби. Ідея, згідно з якою держава є речником справедливого, становить нині основу новітньої політики — і може виявитися в майбутньому катастрофою, якою вона вже була в минулому і залишається сьогодні; аж ніяк не меншою мірою таким же виступає конститутивний принцип, власне, самого принципу суверенітету, згідно з яким у межах його законних територій і в рамках моральних цінностей та історичних традицій уся множинність та різноманіття норм та індивідуальних цінностей зводиться і спрощується до єдиної норми, яка лягає в основу закону. Оскільки він є підвалиною порядку, то держава, згідно з принципом, який визначає її як таку володіє достатньою потугою, щоб уніфікувати всі відмінності шляхом інтегрування їх у таку форму, котра дозволить їх уніфікувати остаточно. Держава сама є такою потугою. Йдеться про таку форму, в якій особливості

тих чи інших індивідуальних чи колективних суб'єктів зливаються у вищому синтезі, котрий буде здатний уніфікувати їх до кінця.

Таким чином основу новітньої держави слід вбачати у законності, яку вона розглядає як чітко окреслену площину, де відбувається синтез окремого і загального, часткового й універсального. А такий синтез чи радше таке *втілення* породжує універсальну норму політичного справедливого, в якому підсумовуються всі політичні оцінки. Всяка політика була б цілком позбавлена сенсу, — тобто безсенсовною, — а значить, і цілком неприйнятною, якби вона, в кінцевому рахунку, не була потужним здвигом людської спільноти, спрямованим на те, щоб жити згідно з існуючими нормами справедливого. Поза цими нормами політика перестає існувати як така; поза цими нормами взагалі перестає існувати спільне буття народу. Таким чином держава виступає, — чи принаймні саме таким чином намагається узаконити себе в очах підлеглих, — як форма, завдяки якій на будь-якому відрізку розвитку людської спільноти виявляється можливим *долучення всіх до політичного справедливого*.

Історичне утвердження політичної онтології новітніх часів здійснювалося і до цієї пори здійснюється через війну. Таке явище, як *громадянська війна*, утворилося з політичної особи. І справді, новітня теорія політичної єдності від самого початку розглядала мир як безумовне добро і справедливість, що повинне бути притаманне людській спільноті. Якщо мир є вищим утіленням політичного життя, то війна виступає засобом його досягнення. Мир може розглядатись як бажаний; але бажаний він лише відповідно до того, наскільки громадяни залучені своєю державою до війни. Якщо в якусь епоху спільнота прагне миру за всяку ціну, то причина цього криється в тому, що буття такої спільноти дуже занепало упродовж воєнних років, інакше кажучи війна є тим явищем, котре розпорошує спільноту, тому що спільнота існує лише тоді, коли існує щось спільне для всіх індивідів і всіх сторін. Спільнота може тривати за умови, що існує спільне буття; з цієї ж умови витікає і дефініція спільноти. А спільне буття може існувати й розвиватися лише за мирної пори і мирними засобами,

грунтуючись водночас на тому, що війна — це форма, в якій виявляється, що злагода закладена в природі того, що є спільним. Громадянська війна виступає розпорошенням держави й можна сказати, самої політики, якщо відбувається політичний поділ певної правової ідеї, котра на якомусь часовому відтинку і в якійсь місцині виступає спільною для людей. Коли змінюється визначення, — часу й місця, — миру приходять кінець.

Під цим кутом зору думки сучасників можна підсумувати так: політика — це стан миру, а політична діяльність полягає в досягненні і підтриманні миру; що ж стосується пізнання цієї діяльності, то воно полягає в тому, щоб окреслити принципи, які лежать у її основі, й дефініції, котрі вона збирається встановити. Отож, якщо сучасники розглядають політику як стан миру, до якого люди приходять лише ціною воєнних конфліктів і через війну, то це тому, що за своєю природою і згідно з нею люди завжди роз'єднані: кожен переслідує свою мету і використовує засоби, які мають у його розпорядженні, для досягнення цієї мети. Принцип політичного справедливого — або ж справедливого як принципу, — полягає якраз у тому, що всі спільно змагаються до одної мети. Спільність мети, а отже, і спільність засобів лежить в основі новітньої *res publica*. Більше того, сучасники, після довгих роздумів звівши природу спільного у категорію *особи*, — спільне тут виявляється ідентичним *особі*, — на практиці утворили держави силовим шляхом. В основі новітніх держав лежать війни та революції, оскільки вони й запроваджують суверенітет.

Хто б не намагався пізнати природу новітньої політики, чи то силкуючись виділити її принципи, чи то запровадити політичний устрій, повинен передовсім констатувати, що держава не базується на моральному принципі — *справедливе* визначається тут *a priori*, — оскільки держава встановлює наступний принцип: справедливе породжується дією, а не її протилежністю. Громадянські війни та революції (ці два явища, в більшості випадків, становлять одне) виступають засобами, за допомогою яких утворюється політична *особа*. *A priori* між людьми, на яких ґрунтується держава, не існує нічого спільного, — якщо тільки не йдеться про конкретних індивідів. Принаймні саме це підтверджує досвід історичної держави за новітньої

доби, і якраз у цьому криється принцип сили (*метод сили*), який становить специфіку новітньої політики. Її принцип — суверенітет — тісно пов'язаний із громадянською війною. Утвердження свого суверенітету будь-яким народом завжди скидається на стан війни: суверенітет, власне, і є таким станом, він виникає як форма, в якій до краю загострюються усі конфлікти й непорозуміння. І справді, суверенітет як доведення розрізненості до єдності за принципом становить собою мотив громадянської війни. Якщо точиться громадянська війна, якщо гримить революція, то це означає, що народ утверджує себе як народ, а нація утверджується як нація; а таке утвердження — це не що інше, як утвердження самої держави, інакше кажучи, суверенітету. Минулий політичний досвід показує, що принцип єдності — себто принцип, який бере початок в єдності «народу» або «нації», — впливає як теоретичне рішення, котре зродилося на тлі громадянської війни. Об'єднання Італії в XVI сторіччі (котре прийшло на зміну феодалним усобицям сеньйорів), здійснене государем-засновником, зродилося на тих теоретичних підвалинах, які заклав в основу новітньої політики Мак'явеллі; так само і об'єднання французького королівства під егідою верховної влади здійснилося на ґрунті Боденового проекту впорядкування політико-релігійного безладу тієї доби. Мак'явеллі й Боден створили новітню державну політику*, розмірковуючи про *особу* в умовах громадянської війни — перший для того, щоб прокласти дорогу для новітньої влади, що стане дорогою для відвоювання територій; другий для того, щоб окреслити простір для новітнього спільного буття (*res publica*), себто простір суверенітету. І перший, і другий мислили про новітню державу, про встановлення державної єдності як відповіді й вирішення злободенної проблеми громадянської війни.

Політична сучасність цілком і повністю залежить від отаких зв'язків між *особою* та громадянською війною, себто коли перше виступає розв'язанням другого. Громадянська війна — це конфлікт між партіями, який і є рушієм єдності й суверенітету. Наявність спільного буття тісно пов'язана з наявністю суверенітету, котрий сам по собі залежить від онтології *особи*.

* Див. першу частину цього дослідження, «Джерела», ст. 13.

З множинності народжується конфлікт (війна); з єдності народжується мир (справедливе). Ось чому держава чи суверенітет сама по собі становить потугу, яка домінує над силами, котрі породжують громадянські війни — однак сама вона походить від громадянської війни і бере початок з неї. Сучасники встановили надзвичайно тісний зв'язок, який поєднує політику і насильство, війну і мир.

З XVI по XX сторіччя триває ця пов'язаність війни і політики, де перша виступає конститутивним засобом другої, навіть її умовою; пов'язаність, котра безумовно є характерною рисою політичної сучасності в тому розумінні, що зв'язок війна/політика обслуговує інтереси спільного буття, котре мислиться як *особа*, себто суверен. Таким чином політична сучасність виявляє свою винятково світську суть: політичне право походить не з якоїсь форми чи ідеї, що існує *a priori* й зумовлює всю політику, яка лежить поза її властивими межами, а породжується цілком реальними силами. *Особа* як форма множинності твориться історичною діяльністю людей, вона породжує війни, котрі призводять до виникнення держав, та революції, котрі породжуються ладом, який сам себе розглядає як стан правосуддя.

Новітня історія може бути прочитана й пізнана як довгий процес історичного визначення політичної онтології, онтології *особи*, процесу індивідуалізації «народів» та «націй» у рамках окремої держави. Впродовж цього процесу спостерігається не тільки виникнення й занепад держав, котрі підпорядковуються чергуванню війни та миру, але й виявляється, що існування народів та націй має дочасний, минулий характер. Утвердження політичної *особи* за новітньої доби під цим кутом зору в своїй основі цілком зумовлюється минулістю: політичні організми народжуються і вмирають як і самі індивіди, не маючи надії на друге життя. В цьому розумінні держава переймає на себе тягар цієї дочасності людської істоти й політика виявляється по суті колективною спробою якщо не перемогти смерть, то принаймні спільно зустріти її минулість.

За новітніх часів політика розглядається як людська справа — адже її походження й мета стосуються лише людини. У найширшому значенні саме цей зміст укладається в поняття суверенітету. Перш ніж набрати достатньої потуги й перерости в *особу*, котра домінуватиме над множиною, суверенітет завжди виступає як утвердження автономності людського життя: ні божества, ні природа не здатні конституювати людство до такої міри, як це робить суверенітет. І справді, в основі політичного досвіду новітньої доби немає ні бога, ні природи. Навпаки, витоки й головні підвалини цього досвіду закладені винятково людиною. І якщо це так, то ніякий бог чи природа не може послужити для з'ясування устрою, на якому ґрунтується певна громада. Отже, політичне питання новітньої доби зводиться до питання космологічного характеру: в якій формі виражається зв'язок явищ гуманітарного порядку з явищами, які можна було б назвати негуманітарними, себто із зовнішнім *світом* узагалі — і як цей зв'язок співвідноситься з політичним життям? Таким виявляється питання, котре потрібно поставити (якщо не вирішити!), коли ми хочемо доглибно пізнати явище політики. Саме в цім і криється проблема, яку просто-таки необхідно з'ясувати, адже було б наївно уявляти, що явища історичного порядку (себто ті, що носять закінчений характер) чи, висловлюючись інакше, дія (себто наміри і проекти) здатні виникати із чогось іншого, аніж із певної концепції відношень, які склалися між людиною і світом. Необхідною умовою теорії та практики політики виступає відповідь на запитання, що стосується місця, яке займає людство серед усієї множинності явищ цього світу. Якщо ж політика є діяльністю спільноти, спрямованою на виживання, якою її уявляють зараз, то є очевидним, що питання має стосуватися межі, до якої може сягати ця діяльність. Коли ж поставити запитання ще ширше, то воно звучатиме таким чином: за яких умов може стати можливою така політична *практика*? Якщо людина виступає просто іграшкою, котра більшою чи меншою мірою служить для розваги бога, чи якщо вона є чимсь таким, як тварина, котра просто має у своєму розпорядженні більшу кількість усяких засобів (адже вона розмовляє й займається виробництвом, до чого нездатні тварини) — все одно в обох цих випадках її відносини зі

«світом» залежать від метафізичних чинників. Адже улягаючи причинно-наслідковому зв'язку, її *фізична* залежність від природного універсуму залишається такою, яка вона є, — себто цілком визначеною і кінцевою; людина — це тіло, і воно як таке підпорядковане всесвітнім законам, себто старіє і вмирає. Космологічна проблема — відношення людини і всесвіту — це проблема метафізичного порядку. Нам залежить на тому, щоб визначити, за яких же умов (космологічного порядку) політика може бути тим, чим вона є, — продуктом «світу», який не може мати ні містичних, ні суто природних властивостей, а є цілком і повністю людським явищем. В цій проблемі криється базова проблема будь-якої політики — проблема свободи. І якщо висловити її найбільш просто і загально, то люди не можуть бути вільними (вільними *громадянами* чи «вільними підлеглими», як висловився Боден) у громаді, якщо її принцип лежить поза ними, в природних чи божих силах. Ідея, згідно з якою політика становить продукт людського світу — це новітня ідея, можна сказати навіть, що це ідея новітньої політики. Її передовсім саме у ній виражається ідея суверенітету. «Світ» новітньої доби, світ Галілея і Ньютона — це світ, де панують сили, котрі можна обчислити математично. бог, яким його можна собі уявити, може бути творцем цього світу, однак його існування чи не-існування ніяк не впливає на закони геометрії. Інакше кажучи, світ має свої закони, котрі описує не теологія, а математика, й таким чином нам залишається розглядати світ як сукупність рівнянь, — якщо ми хочемо пізнати його моральну й політичну структуру. З цього погляду досягненням новітньої епохи можна вважати погляд на світ як на історичне, а не містичне чи природне явище. А світ як історичне явище стає *таким* завдяки політичній діяльності. Новітня політика неможлива без історичного світу, і принцип суверенітету виражає політику як явище історичного порядку. Отож, передовсім із цього випливає, що *res publica* створена людською волею; відтак слід погодитися з тим, що політичне життя не може мати споглядального характеру, а навпаки, носить активний характер: політика — не споглядання, а дія; і нарешті цілі, котрі переслідує політична діяльність, цілком і повністю носять профанний і постійний характер, тому що вони спрямовані на виживання і підтримання життя. В своїй основі людський світ

новітньої держави, як мовилося вже вище, є світом людської обмеженості. Політика новітньої доби вже сама в собі несе власний кінець, причому в подвійному значенні цього слова — як мета і прикінцева межа. Держава не може мати іншої межі, як тільки сприяти тривалості в часі й підтриманню свого принципу, себто сприяти самозбереженню. Як прикінцева межа, новітня держава постійно перебуває у конфронтації з перспективою своєї насильницької смерті від внутрішніх чинників (громадянська війна) або зовнішніх (чужинська навала), які завжди сприяють її руйнації, навіть коли вона й відроджується в іншій якості — мир для неї завжди залишається лише коротким відпочинком перед війною, себто перед смертю. Як би там не було, а держава свідомо чи несвідомо ніколи не мислилася людьми, котрі її засновують і розбудовують, як засіб реалізації у цьому світі якихось божих чи природних накреслень; вона по суті становить елементарний засіб, за допомогою якого історична спільнота забезпечує своє існування у часі й у просторі. В цьому сенсі ми маємо усі підстави сказати, що держава — суто людське явище, гуманітарна інституція в усіх її аспектах, адже виражаючи тільки сама себе, вона свідчить про цілковито історичний характер новітньої політики — гуманітарної політики, яка є продуктом історичного світу.

Питання про суверенітет може бути поставлене лише по відношенню до історичного (людського) світу. Однак передовсім потрібно зауважити, що мова йде не про те, аби визначити, що ж стоїть на першому місці, історія чи суверенітет, себто не про чергування цих явищ. Історичний світ і суверенітет становлять нерозривну пару, і перше не існує без другого. В своїй сукупності вони утворюють політичний розум сучасності: суверен устанавлюється людьми, й це суто людське встановлення *res publica* є спорудженням історичного світу. Категорії історії (чи радше історичного) виступають і категоріями політики. Ось чому новітню державу визначали як знаряддя сили, яким озброюється історична спільнота задля свого виживання. Тема історії — *надати людського, профанного характеру матеріальним реаліям*, — визначає космологічний простір новітньої політики. Історія — це та основа, на котрій розгортається простір суверенітету. І саме тому політична діяльність,

котра закладає основи *res publica*, революційна діяльність розглядається сучасниками як історична діяльність. Політика держави, котра становить собою політику суверенітету, була б незрозумілою, якби вона не була віднесена до її космологічної основи — історії. Й саме історичний характер діяльності дозволяє з'ясувати новітній контраст у політиці.

Це означає, що основа *res publica* знову стала розглядатись як така, що перебуває всередині людської екзистенції; виступаючи як зовнішнє явище, ця основа була поза межами людського світу, оскільки її причиною вважався бог або природа. Повернути політичне питання в людське середовище, знову поставити в його центрі громаду, зробивши політику предметом обговорення, — а часом і конфлікту між людьми, — все це означає наново оволодіти основою. А тому розв'язання новітньої політичної проблеми — хто повинен управляти? — залежить від людської ініціативи і людської діяльності. Отож, якщо політика — це справа, що регулюється самими людьми, оскільки вона є виключно людською справою, то вона залежить від протікання світських справ, від змін у матеріальному світі, й держава чи республіка виступають формою обмеженості чи радше відповідальності. Політика — це історичне явище, і хід її залежить від загального плину людських справ. Отже, свої закони вона буде виводити з того відношення, котре існує між силою, що творить безпосереднє існування, і даною величиною людських спільнот. Згідно з Мак'явеллі, визнання суто профанного характеру політики (адже вона витікає з людської діяльності) відкриває новітню добу, адже таким чином людська свобода (котра випробовується політикою) розглядається як така, що ґрунтується на довільності людських дій. Якраз оця довільність і становить основу, самісінський фундамент свободи. Християнський устрій світу, котрий розглядався як устрій суверенний і безповоротно був розвінчаний Мак'явеллі, Гоббсом, а далі й Боденом, — цей устрій становив собою впорядкований і неухильний лад, з якого була виключена будь-яка довільність. Немає нічого більш неухильного, передбачуваного і певного, ніж світ, впорядкований і зумовлений божим планом. Свобода людей мислилася виключно в рамках божої необхідності. Це не означає, що люди зовсім не мають свободи, — щоб стати вільними, створіння повинні цілковито підпоряд-

куватися, себто стати покірними. І свобода існує виключно в рамках божої необхідності, так само, як за новітньої доби вона буде існувати в рамках природної необхідності: ніщо не може уникнути природної чи божої детермінованості. Як би там не було, а політична свобода християнина є часткою божого плану, котрий освячує людське майбуття. І навпаки, новітній контраст із цією концепцією, котрий встановив Мак'явеллі, полягає в тому, що віднині історична свобода існує на основі довільності, довільності дії, котра вдається або ж не вдається, й ніколи не буде певності, що в результаті дискусій та конфліктів дія буде успішною. Якщо основа громади носить людський характер, то політика залежить від абсолютної довільності. Устрій громади — справедливе — може бути *таким* або ж *іншим*, якимось одним або ж його протилежністю. Справедливе саме по собі носить довільний характер. Те, що сьогодні визнано справедливим, завтра може бути оголошено несправедливим. Політика перетворюється у площину довільних можливостей; вона брутально зводиться до баталій протилежних думок або ж громадянських воєн; віднині вона залежить виключно від довільності, котра існує в площині світської історії. Мимохідь слід зазначити, що довільність принципів, — оскільки саме вона становить принцип політичної сучасності, — виступає причиною політичної катастрофи ХХ сторіччя: якщо справедливе може бути предметом дискусій, оскільки воно відзначається непевністю, то найгірша політика може бути представлена, як *найкращий з усіх можливих режимів*, — себто виражатися у формі нацистської держави. З цього погляду нацистська держава повинна розумітись як істина, доведена до абсурду, на основі новітнього принципу довільності: нацистська держава, і в цьому її специфіка, застосовує політику, яка в буквальному сенсі слова є антиполітичною, оскільки вона ґрунтується на ідеї, що *саме людство носить довільний характер*. Таким чином відбувається повернення назад.

В даний момент слід зауважити, що лише в контексті свободи, котра мислиться на основі абсолютної довільності, можна поставити питання про суверенітет: хто повинен легітимно управляти? І справді, раз і назавжди потрібно зрозуміти, що питання *легітимної влади* не ставиться, якщо основою *res publica* виступає бог або природа, що, власне, одне й те ж. Легітимною

є тільки влада, що походить від бога чи від природи. І я зобов'язаний підпорядковуватися лише цій владі й більше ніякій. Якщо імператор Генріх IV в 1077 році засвідчує в Каноссі свою вірність Григорію VII, то це тому, що він визнає і врешті-решт приймає владу цієї особи (яку він раніше намагався заперечувати). Інакше кажучи, якщо всяка влада походить від бога і з нього ж витікають владні повноваження, то легітимною може бути лише влада Папи. Отже, у цьому контексті проблеми легітимності взагалі не існує, і той, хто на цьому все ж наполягав би, повинен їхати до Каносси! Отож, якщо проблема легітимності й постає, то лише з тієї причини, що питання про основу громади або, якщо хочете, основу справедливого саме по собі проблематичне, адже воно не є даністю. Якщо справедливе не походить від бога й не витікає з природи, то виходить, що визначати його принцип належить людині. Отак постають громадянські війни, а з них народжуються держави, себто суверенітети. І саме суверенітет приносить розв'язання проблеми легітимності, яка виникла тільки нещодавно, з тієї пори, як політика стала вважатися діяльністю, що протікає в історичному світі. Стан суверенітету — це стан політики, яка протікає у світському просторі.

В цьому просторі наново переглядається й сама природа. Це природа Декарта — *res extensa*, звичайне просторове явище, віднесене до геометрії, себто до дисципліни мислення. Передовсім існує мислення; завдяки йому я знаю, що існують тіла, — і вони просторові. Мисленням простір можна осягнути і опанувати. Відношення «людина/світ» структурно є відношенням поміж мисленням і простором; він виражає домінування. В акті домінування над природою (де природа зводиться до *res extensa*) втілюється здатність людини творити політичний простір у вигляді *res publica*. Людина є суб'єктом (автором) своєї власної долі. Її політична здатність виражається у здатності віддалятися від природи, що її породила, навіть поривати з нею. І це зроблять теорії природного права. Казка про природне право, котра мусувалася від Гоббса до Руссо, розглядає процес утворення громадянства як розрив людини з природними умовами свого існування. Але сам цей процес денатурації спричиниться до факту, який полягатиме, так би

мовити, в поверненні людини до самої себе, змусивши її дивитися на людський світ як на *автономію волі*. Бути самому для себе своїм власним законом, отримувати цей закон від себе, улягати лише велінням свого розуму, приймати за істину лише те, що твій розум подає як істину, визнавати за справедливе лише те, що для тебе осяяне «природним світлом», — таким на практиці виступає для сучасника історичний світ. Його в площині політичного устрою, — і треба визнати, що цей устрій стоїть на першому місці, — називають державою суверенітету. Під цим кутом зору політичний устрій як устрій верховної влади полягає у появі нової свободи — свободи людини, котра оволоділа своєю історією, людини, котра опанувала свою діяльність. Це судження, виступаючи посередником між обставинами, в яких його висловлювали, — наприклад, Маркс і Декарт*, — призвело до виникнення новітньої моральності. Тут політична сучасність виступає джерелом людського, профанного світу, історичного світу, світу можливого і довільної свободи. В цьому світі, де бог уже перестав бути орієнтиром, що виступав гарантом угод і хоронителем ієрархії, в світі, який уже не може бути світом гармонійного *космосу*, котрий могла б імітувати й відтворювати громада, — в цьому світі люди стали справжніми господарями своєї долі; вони справді представлені самі собі. Отож, політика — це всього-на-всього вираз цієї свободи; вона освячує цю свободу. Та оскільки її основа вже за самою дефініцією має дискусійний характер, адже виникаючи з нічого, вона не може бути даністю; оскільки справедливе виступає об'єктом суперечки — дискусії чи конфлікту, — то новітня свобода, якою люди володіють згідно з дефініцією *res publica*, залежить від сили. І справді, тільки суверенна сила чи влада може на якийсь час покласти край дискусії з приводу фундаментального питання: хто втілює законну владу? — або ж іншого, що по суті одне й те ж: хто визначає справедливе? Як бачимо, світ історичної свободи, людський світ вільної діяльності, — це світ боротьби, конфлікту,

* Марксистська теза про перетворення світу, котре повинне наступити замість філософського «споглядання», є цілком і повністю новітньою тезою; віддаючи перевагу активному життю перед життям споглядальним, Карл Маркс точнісінько повторює картезіанську позицію, котра полягає у привласненні й опануванні природи людиною.

завоювання. В цьому світі мир триває лише до тих пір, поки триває справедливе. Норма справедливого тут непевна і нестійка; вже сама дефініція передбачає, що ця норма визнається в суперечках. Новітня політика постійно переводить норму справедливого — основу *res publica*, — в публічну площину. Публічна справа — це постійні суперечки, які, чи то з використанням насильства чи без нього, точаться довкола справедливого, адже, в строгому розумінні, *справедливе і є публічне*. Публічна справа — це суперечки довкола справедливого, себто довкола того, яка ж *справедливість* буде найпридатнішою для людської спільноти на якомусь відрізку її майбуття. Отож, для людей новітньої доби свобода полягає в сутнісній невизначеності справедливого, а значить, в нестійкому характері справедливого, котрий виступає конститутивним чинником *res publica*.

І саме тому Мак'явеллі мав рацію, коли розглядав політику, — яка щойно визрівала в надрах його епохи, — як завоювання влади, що повинне передувати встановленню держави. І справді, держави утворювалися через революції й були їх наслідком. Політична філософія всього лиш розробляє сценарії виходу з громадянської війни. Таким теоретиком був Мак'явеллі, котрий постав перед необхідністю подолати роздрібненість політичного ладу, що призводило до конфліктів і було успадковано від феодального устрою сеньйорату; і Боден, який розробив поняття суверенітету у відповідь на міжрелігійну громадянську війну в Франції; й Гоббс, теоретик англійської революції, котра першою спричинилася до руху, що призвів до ліквідації принципу божого королівського права; і Локк, теоретик другої англійської революції, де було висловлено принцип верховної влади парламенту — ліквідація абсолютизму по цей бік Ла Маншу; й нарешті Руссо, теоретик майбутньої французької революції та принципу народного суверенітету.

Антропологічні чинники

Світ політики, яку творять люди новітньої епохи, це гуманітарний світ; природа реформована, вона вже перестала бути *космосом* і стала площиною; а бог зробився інтимним явищем індивідуальної свідомості. Звичайно, це не означає, що внаслідок появи і розвитку новітньої держави, надприродна влада

зникла мов од помаху чарівної палички. Навіть найбільш світський устрій новітньої держави відводить місце для релігії (залишаючи за собою право у певний момент переслідувати, а то й *знищувати* ті чи інші конфесії); однак одкровення вже не може виступати *засадничим* чинником *res publica* — цього не було вже й в епоху абсолютизму. Святість королівської влади у Франції перестала бути основою монархічного суверенітету — це явище існує лише декларативно. Що ж стосується республіки, то вона хоче показати себе толерантною, однак це триває лише до тих пір, поки ця толерантність укладається в акт суверенітету, так що толерантність, за визначенням, ніколи не може бути ні певною, ні постійною. Таким чином закладання основ громади не залежить уже тільки від одного новітнього *homo politicus*. І як для пізнання сутнісних метафізичних основ держави не обійтися без онтології та космології, так і для пізнання сучасності необхідно залучити фундаментальну антропологію. І справді, базове питання: хто закладає основи легітимної влади? — дорівнює іншому питанню: яка ж людина це здійснює? Оскільки політика є людським явищем, то яка вона, ця людина-політик? Якщо основою *res publica* виступає людське, то належить дізнатися, що ж розуміється під цим людським. Якщо колись питання всієї політики передбачало розв'язання фундаментальної проблеми: чи існує бог? — то в державі це питання звучить інакше: чи існує людина? — чи якщо хочете: як існує людина? Питання справді повинне бути поставлено саме таким чином. Втім, уся філософія політики використовувалася для постановки цього питання і не було політичного мислителя, який не намагався б визначити людське задля того, щоб визначити політику. Осмислювати громаду означає осмислювати людське, на тій підставі, що — *в принципі* — йдеться про громаду людей.

Оця обмовка — *в принципі* — аж ніяк не повинна розглядатися як синтаксична клаузула. Адже теорія політики наприкінці нашого сторіччя починає ставити позірно дивне запитання: чи все ще політика становить собою те, що специфічно стосується спільного буття людей? Кажуть, що пізнання політики взагалі й політичної сучасності зокрема залежить від з'ясування природи спільного буття. В середині сторіччя нацистська держава постала як держава на основі проекту «вищої раси»,

інакше кажучи, на основі свідомого й добровільного винищення тієї частини людності, котру зарахували до нижчої раси. Твердження, за яким серед людей існують не-люди, інакше кажучи, твердження, котре передбачає винищення людей задля існування людства, саме по собі вже заперечує всякий політичний глузд; таке твердження, виступаючи основою політичного проекту — оскільки воно формує доктринальну субстанцію держави, — радикально руйнує саму політику, себто ментальну та історичну площину, в якій знаходить своє вираження цей проект і в якій він *ефективно втілюється на ділі*. Хоч цей антигуманний проект і знайшов свій вираз *у формі політичного проекту*, хоч він увійшов і пронизав собою політичні явища, хоч він і становив собою теорію історичної держави, — все ж він став одиничною подією новітньої історії і, без сумніву, не був знаний у дотеперішній історії. На запитання «яка людина» — в новітньої громади не може бути однакової відповіді як до, так і після *нацистської держави*. Інакше кажучи, ХХ сторіччя змінило політичну антропологію сучасності, воно змушене було її змінити, адже воно зробило не лише можливою, але й реальною політику держави, котра ґрунтується на довільності людського або ж на *людстві як довільності*. І те, що новітня держава породила окрему історичну державу, орієнтовану на знищення частини людства і побудовану на цьому ж таки знищенні, стало подією, котра вже сама по собі змушує наново визначити антропологічну схему політики. Причина в тому, що винищення циганів та євреїв не було результатом воєнних дій, котрі здійснюються в екстремальних ситуаціях, — а ефективним застосуванням на практиці проекту політичного утворення такої держави реального та історичного суверенітету, як нацистська держава; і це вже саме по собі спричиняється до рішучого контрасту з гуманітарним устроєм новітньої політики. І справді, євреї та цигани не були ворогами нацистського режиму, як були ними британці, американці, росіяни, французи тощо. А значить, їхнє реальне винищення залежало не від війни з зовнішнім ворогом, а радше від прихованого різновиду *громадянської війни*, — адже вони не були військом, із яким рейх перебував у стані війни. Отож, якщо рейх воював проти євреїв та циганів, то причина полягала в тому, що він воював проти самісінького людства, провадив *громадянську* війну людини

проти людини. Так що Освенцім аж ніяк не був мілітарним фактом — він був фактом політичного порядку.

У класичному розумінні питання новітнього *homo politicus* і його природи — це проблема здатності людського роду провадити громадянське життя. Уся філософія — від Мак'явеллі до Канта і Маркса і, ближче до нашої епохи, до Паточки і Вайля, — замислюється над моральною здатністю людей жити політично. Питання — за яких умов люди можуть жити разом? — носить суто новітній характер. Адже від Аристотеля аж до новітнього контрасту з політичною теорією переважає якраз твердження, що людина за своєю природою політичне створіння. Під цим потрібно розуміти не лише те, що за своєю природою воно живе політично, але й те, що громада існує від природи — *polis* є природною реальністю. Новітня теорія звузила цю думку: людина — це не політична тварина, якою її вважав Аристотель, а держава, в площині котрої вона живе, — це не природна реальність, а штучне утворення. В цьому контексті — себто в контексті штучності — людська природа повинна бути окреслена протилежною як аристотелівській ідеї, так і тій ідеї, згідно з якою політика існує від природи. Адже «людська натура» вже від природи відзначається аполітичністю. І не випадково філософія держави називає природний стан серед тих ситуацій, з якими індивід повинен поривати задля того, щоб увійти у суспільство разом зі своїми одноплемінниками. Природний стан реально окреслює умови, в які природа ставить людство. Втім, принагідно слід зауважити, що класична антропологія новітньої доби не робить із людини боже творіння. бог сюди не залучається і первісний людський приділ — бути природною твариною. Зовсім навпаки, природний стан — це не первісний Едем, де творець поселив своє творіння, адже в цій природі немає гріха. Тут цілком доречно буде послатися на Гоббса: гріх існує тоді — й лише тоді — коли порушується якийсь спільний закон. Отож, згідно зі своїм визначенням, природний стан не знає закону, а значить, перебуває поза гріхом.

Отже, політичне питання починається із загальної констатації «несоціальної соціабельності» людини, згідно з висловом

Канта*. Якщо ми хочемо зрозуміти політичну антропологію, котра лежить в основі держави суверенітету, нам потрібно з'ясувати одну загадку. І тут постає деяка позірна неузгодженість. Чи не буде суперечністю сказати, що від природи людина є аполітичною і водночас в цій несхильності до спільного проживання вбачати те, що спонукає людей до утворення республіки? Кантівське резюме («несоціальна соціабельність») в цьому сенсі виступає тим, що виражає позитивну суть матерії: люди соціабельні саме в силу своєї несоціабельності! Якщо тут і криється загадка, то вона щонайменше полягає в тому, щоб дізнатися, навіщо ж відкидати аристотелівську схему політичної тварини, оскільки врешті-решт сучасники вивели з неї політичний устрій природного стану. Іншими словами, люди утворюють суспільства якраз тому, що вони за своєю природою несоціабельні істоти. Як бачимо, політичні хитросплетіння є наслідком лукавства природи. Це лукавство полягає в тому, що, начебто роз'єднуючи людей, природа цією хитрістю насправді призводить до того, що вони об'єднуються в політичне тіло. Отже, цим обхідним маневром — фікцією «природного стану» — досягається результат, який відомий був уже Аристотелеві: людські істоти живуть суспільно. Однак спільне буття, котре таким чином відкрили сучасники, буде відзначатися докорінно іншим характером, аніж спільне буття минулої доби. І функція того лукавства якраз і полягає в тому, щоб здійснити розрив між новітньою політикою і будь-якою іншою. Насправді цей обхідний маневр, себто повернення до природного стану, до існування в умовах відсутності спільного закону виконує функцію абсолютного запровадження людської політики, яка виступає контрастом по відношенню до природної політики. І своє матеріальне відображення це знайде в концепті суверенітету. Відокремивши заснування спільного буття від його суто природних витоків, сучасники зводять утворення цього буття до людської волі, а не до устрою, який витікає з природи. Отаким чином завдяки лукавству природи і постав *homo politicus* новітньої доби. Політичний лад як устрій волі — такий результат антропології, котра на перше місце ставить принцип природної несоціабельності людей.

* Kant, *Doctrine de la vertu*, §47, in *Oeuvres philosophiques*, t.3, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1986, p.770.

Конституція суб'єкта в картезіанській метафізиці — це політична конституція індивіда. Держава реально витікає з сукупності індивідуальних волей, і це стає можливим лише тому, що індивіди є суб'єктами. Що таке *суб'єкт*? Це *індивід*, який сумнівається, мислить, любить, ненавидить, хоче й не хоче чогось, індивід, який бажає та уявляє, а також має власні судження. Втім, точніше було б сказати, що політична держава ґрунтується на постулаті суб'єкта, себто окремого індивіда, обдарованого свободою волі, здатністю визначатися в знанні причин того чи іншого явища. Постулат вільного суб'єкта і хазяїна самого себе — це початковий антропологічний постулат новітньої політики. Це він реально закладає основи політичного життя держав, які утворилися демократичним шляхом; приміром, якщо я голосую — значить, я визначаюся («в тиші пристрастей», як писав Руссо) на користь того чи іншого чинника, який я оцінюю як здатний представляти мене в тій чи іншій матерії. Отож, вважається, — таким є постулат, — що кожен індивід (і всі) як суб'єкт здатний брати участь у будівництві держави, і так виживати. За оцією метафізикою суб'єкта стоїть фундаментальна політична ідея, котра, якби зайшла така потреба, спричинилася б до усунення контрасту між сучасністю і минулим; це принцип рівності. Картезіанський суб'єкт мислиться лише згідно з принципом рівності всіх індивідів між собою. Неможливо у *правовій площині* — хіба що силою, насиллям чи війною, — встановити, що цей людський індивід, чоловічої чи жіночої статі, буде виступати суб'єктом, а той ним не буде. Постулат суб'єкта — це насправді постулат *a priori*, необхідний постулат рівності в правовій площині універсальності природних індивідів, котрі належать до «людського» роду. Й саме тут лежить універсальний і необхідний принцип сучасності, котрий можна висловити таким чином: людська істота рівна людській істоті; в правовій площині вони є суб'єктами. Хоч історичні держави опираються цьому принципу, він усе-таки залишається тим, що робить їх формально можливими, і так само як відсутність ідеального трикутника у природі не означає, що його не може бути в математиці, так само і постійна схильність держав до запровадження нерівності (громадянство, як далі побачимо, не рівне для всіх) не означає, що принцип рівності хибний у самісіній своїй основі. Єдина у своєму роді нацистська держава за нашої доби утворилася на основі абсолютного

контрасту з цим принципом, і причина тут наступна: її конституція спрямована на заперечення постулату рівності, інакше кажучи, самої людяності. Врешті виходить, що статус суб'єкта зводиться до принципу рівності, якщо взагалі не виключати його як такий. І саме в цьому принципі наново і найбільш беззаперечно, ніж будь-коли до тих пір, постала відмінність, яку запровадила новітня *res publica*: вона полягає в остаточній ліквідації аристотелівської політики, котра виявляє в природному устрої — себто в устрої *physis**, який можна оглянути, — що серед людських істот одні є рабами, а інші — панами. За минулої доби природа не була егалітарною, одних вона робила рабами, а інших панами; за новітньої епохи, навпаки, усі однаково є суб'єктами. Тут природа виступає джерелом рівності: від природи людська істота є людською істотою, тобто суб'єктом. Заперечення цього принципу становить контраст із основоположним принципом політичної сучасності.

Постулат рівності — це постулат універсальності природного закону, якому підпорядковується всяка природна істота вже самим фактом свого існування: її до цього змушує біологічний інстинкт самозбереження. На цьому рівні людські істоти нічим не відрізняються від світу тварин чи рослин. Людський індивід розглядається тут як суто природна істота, і з цього погляду він не відрізняється, приміром, від риби у морі, звіра у лісі й трави у савані — всі вони намагаються підтримувати своє життя. В своєму принципі природний закон накладає на мене обов'язок піклуватися про своє харчування: *їсти або вмерти* — такою є альтернатива, до якої зводиться життя природних тіл. Це цілком біологічний обов'язок — не юридичний і не моральний, — який змушує моє тіло підтримувати своє життя: я не зобов'язаний знати біологічний механізм травлення задля того, щоб відчувати, що повинен їсти. Зведений до свого принципу, природний закон тут виступає конститутивним законом живих тіл. Це регулятивний закон існування, і для того, щоб забезпечити тіло їжею, не треба ні бога, ні розуму. А тому, виходячи з цієї констатації, людина є тілом, тваринним організмом, наділеним мовою, розумом і почуттями, — і вона ставновить філософську антропологію новітньої наукової думки. І саме фундамен-

* природа (лат.) — прим. перекладача.

тальний механістичний матеріалізм формує рамки цієї думки. Якщо на початку стоїть тіло і його сили, то відправна точка політики лежить в індивідуальній і колективній здатності задовольняти тілесні потреби. Бажання і потреба — ось ті дві пристрасті, які становлять *homo politicus*. Йдеться якраз про пристрасті, адже індивід як такий, як суб'єкт, визначається впливом бажань і потреб — і в функціонуванні цих пристрастей він визначається через дію і мислення. По суті, суб'єкт користується свободою в *межах* цих двох основних пристрастей, котрі, як бачимо, виступають усього лиш невід'ємними ознаками його обмеженості. Отож, якщо існує політична проблема, інакше кажучи, якщо спільне буття людських істот від самого початку проблематичне, що, власне, і породжує «несоціальну соціабельність», то винні у всьому пристрасті. Саме тому класична політична філософія природного права визначає природний стан як стан пристрастей, справжнісінький стан рабства, цілком аполітичний, оскільки пристрасті підбурюють людей один проти одного — це отой горезвісний стан всезагальної війни, котру так блискуче описав Гоббс. Отже, яка природа людини, яка перебуває в природному стані? Ця людина становить собою бажання, себто потугу (*potentia*). А тому якщо природний стан — це стан війни; інакше кажучи, якщо від природи люди перебувають у стані війни, тобто ворогують між собою, то це спричиняється тим, що бажання одних несамовитим чином суперечать бажанням інших. Стан пристрасті або ж природний стан — ось основа політики, себто добровільного заснування держави. Насправді, вже за самою дефініцією, я можу бажати тільки бажаного; і якщо предмет мого бажання є бажаним (без чого не було б бажання всього), то він може становити предмет бажання іншої людини — звідси й виникає війна. Війна постає з природи обмежених людських речей. Я хочу цього, адже маю в ньому потребу, але той факт, що я цього бажаю, робить його бажаним і для іншого. Звідси дозволені всі удари. І як розсудливо говорить Спіноза, мое право (*jus*) в цій площині дорівнює моїй силі (*potentia*). Великий поїдає малого, сильний гнобить слабшого, хитрий дуриє наївного.

Отож, людська природа повертає нас до визначальної умови політики (і так освячується спільне буття) — змагання,

конфлікту, війни, — з якої потрібно будь-що вийти під страхом імовірної загибелі. Помічається — і це розпізнавання є ознакою *народження розуму*, — що суто біологічні зобов'язання, чистий інстинкт життя, самозбереження набирає форми бажання миру. Я приходжу до розуму через своє тіло і його потреби, адже я хутко починаю бачити, що замість того, аби згідно з моїм правом (*potentia*) боротися за вдоволення своїх потреб і бажань, я повинен (і таким є мій цілком усвідомлений інтерес) укласти угоду зі своїм сусідом, об'єднатися з ним для того, щоб *разом* поглянути на те, що є *для нас* спільного. Одне слово, розум підказує, що потрібно від мене переходити до нас. Отак народжується республіка, із конвенції між вільними індивідами, які приходять до усвідомлення, що тільки стан миру — політичний стан, — забезпечить виживання.

Як бачимо, в основу громадянства ввійшли всі складники: індивіди, які *рівні перед смертю* (перспектива якої виникла внаслідок війни), так само *рівні й перед розумом* (Декарт). Людство *єдине*. Тут немає «від природи» рабів і панів, немає людей і не-людей. Існує політичне і цивільне людство, недиференційована множинність індивідів, перше і фундаментальне спільне буття котрих полягає в онтологічному й антропологічному факті, що розум — це та річ у світі, яку вони найкраще поділяють між собою. Отож, біля витоків *res publica* стоїть цей постулат розуму, так що *res publica* — це передовсім *res publica* самого розуму. Новітній контраст полягає тут у ствердженні принципу розуму як трансцендентного принципу. Адже сутність людини в тому, що називається *розумом*, в тому, що все різноманіття чоловіків і жінок неподільно і недиференційовано належить до людського роду; отож, якщо хтось іще немагається дізнатися, що є *спільного* між людьми, на чому ґрунтується республіка, то відповідь може бути одна: це те, що називається розумом. Можливість утворити республіку таким чином уже відкрита. Вилучить розум як принцип *a priori*, й республіка розвалиться. Такою принаймні є антропологічна основа новітнього громадянства, — у тому вигляді, якого вона прибрала, витікаючи із постулату рівності суб'єктів.

Що ж залишається із цієї основи наприкінці ХХ сторіччя? Це питання з усією очевидністю варте того, щоб його поставити. Адже цілком зрозуміло, що це сторіччя значно похитнуло

фундаментальну антропологію, на котрій ґрунтується новітня держава. І справді, історія цього сторіччя запровадила нову політичну і моральну категорію, одне лиш існування котрої перекреслює неписану традицію новітньої доби — категорію *злочину проти людяності*. Політика цього сторіччя, й це засвідчила нацистська держава, утворила площину для політики війни проти людства, громадянської війни людини проти людяності. І це щонайменше доглибно руйнує принцип новітнього спільного буття — не *в собі*, однак, адже в собі він є формулою *a priori* всесвітнього людства, і така формула повинна бути визнана остаточною, якщо ми не хочемо остаточного повернення до тваринного стану, а в нинішній здатності на основі цього принципу утворити чи радше наново створити *res publica*. Отож, якщо категорія «злочину проти людства», себто реальних історичних злочинів, які зараховуються до цієї категорії, ставить під сумнів цей принцип, то причина не в тому, що ця категорія таким чином дозволяє заперечити незаперечну істину, — а в тому, що ця істина віднині виявилася *безсилою* сама по собі вивести людей зі стану пристрастей, де вони все ще перебувають.

2. ЮРИДИЧНІ ЧИННИКИ

Справедливе

Сутність новітньої політики, організованої довкола принципу верховної влади, полягає в тому, що вона не виступає наслідком певної ідеї *a priori* справедливого, довкола якої було б у сукупності організоване все суспільство. Для сучасників, справедливе — це те, що відповідає раціональності суспільства, іншими словами, суспільство структурується не якоюсь нормою справедливого, котра походить невідомо звідки, а навпаки, якраз суспільне тіло, організоване згідно зі своєю раціональністю, установлює норму, згідно з якою справедливе — *справедливість* (у тому вигляді, в якому його виражає закон і в якому воно перебуває під охороною держави) — і визначається. Так що речником справедливого виступає суверен, себто завдяки його волі природа справедливого стає публічним явищем. Отож, справедливе є те, що закон визнає як справедливе.

Справедливе — це те (й воно не може бути інакшим), що суверен визначає в якості справедливого у той момент, коли він виголошує закон і вже самим фактом виголошення цього закону. Саме в цьому полягає властивість суверенітету і, якщо зайде така потреба, в цій властивості новітньої держави можна вбачати критерій, завдяки якому держава і є *новітнім* явищем. А значить, марно було б намагатися визначити, що є справедливе і що таке справедливість, якщо цей пошук полягатиме в абстрактному висловленні значення цих слів, стверджуючи, наприклад, що справедливість полягає в тому, щоб дати кожному те, що йому належить по праву. Це окреслення справедливості саме в собі не може бути хибним, однак воно стає таким по відношенню до держави суверенітету, оскільки питання полягає насправді в тому, щоб дізнатися, в чому ж криється *оце саме*, що по праву належить кожному. Держава, себто суверен, якраз і є тим, хто визначає природу цього, і робить він це у формі закону. А тому не можна сказати, що справедливе полягає в тому, щоб дати кожному те, що належить йому по праву, оскільки проблема саме в цьому й полягає: що ж повинне належати кожному по праву? Тільки суверенітет знає відповідь на це запитання. Так що справедливе — це закон, а значить, не можна зводити дефініцію справедливого до його абстрактного змісту, поскільки саме закон визначає цей зміст — яким би він там не був. Якщо суверенна воля стверджує, що той повинен бути рабом, а той паном, то це й буде справедливістю. Якщо закон стверджує, що П'єр щось отримає, а Жак не отримає нічого, то це й буде і справедливе, і справедливість — *in abstracto**. Ідея, згідно з якою справедливе полягає в тому, щоб кожен отримав усе, що належить йому по праву, є ідеєю суто формальною (або ж ідеєю чистої форми), позаяк природа того, що належить по праву, відзначається невизначеністю. І вона не може визначатися *in abstracto*. Той факт, що йдеться про формальне чи абстрактне вираження ідеї, — оскільки таким чином залишається невизначеним те, що становить предмет проблеми, — цей факт не означає, що це хибна точка зору. Якщо формалізм тут і може зазнавати критики, то це тільки тому що він ставить проблему справедливого поза тим, що окреслює саме питання, і тим, що є суверенітетом (державою). В суве-

* Абстрактно (лат.) — прим. перекладача.

ренітеті саме справедливе, так би мовити, піддається сумніву, справедливе становить предмет проблеми; отож, немає дефініції, котра могла б існувати поза самим суверенітетом. А поширений суверенітет, яким він, власне, й повинен бути, формує історичну політику, не дозволяє прийняти ідею справедливого як *ідею*. Сутність суверенітету — в тому, щоб пов'язувати політику зі свідомою вольовою діяльністю (навіть якщо він існує в державі, де наявні самі по собі недобровільні й неусвідомлені дії), котра визначається тут як історична політика. Якщо основа політики полягає в природі й притаманному їй порядку, то в цьому самому порядку криється і справедливе, яким його вбачає там розум. Якщо політика витікає з божого начала, то справедливе визначається згідно з волею Всевишнього, яка виражається у пророцтвах, об'явленнях і знаменнях, і люди повинні тлумачити ознаки такого вияву. В обох випадках — природа і бог, — політика має церковний характер, і устрій громади ґрунтується на *справедливому*, котре визначається поза самою громадою, себто воно витікає з природного чи божого начала. Отож, у цьому контексті справедливе може визначатися згідно з ідеєю, котра буде тлумачитися на основі знамень. Цим тлумаченням буде займатися колегія священників (чи докторів), а позитивний закон буде його запроваджувати в устрій людського світу. Однак те що є істинне для церковної політики, не може бути істинним для політики історичної. Це не означає, що в державі зникло священне. Це далеко не так; і обставини, котрі прийнято називати «історичними», неодноразово свідчать про священний характер законодавства і республіки. В реальній дійсності світська держава потребує політичної форми священного, котре було б цілком визначене й, так би мовити, знане загалом; отож, за новітньої доби священне виступає світською основою політичного устрою. А тому *справдливе* — це вираження цього світського устрою. Саме на цій підставі справедливе не може бути визначене саме в собі раз і назавжди, адже воно залежить від стану історичного суспільства і, ще раз нагадаємо, від держави. Одна лиш концепція політики, що носить не «новітній» характер, потребує абстрактного осмислення справедливого, адже воно формується поза громадою. Від тих пір, як основою громади стало людське начало, справедливе знову розмістилося

поміж людей як саме те, що становить предмет їхнього об'єднання. Справедливе виражає лише суть людських справ, воно є невід'ємною властивістю громади, яку воно формує. В цьому випадку справедливе виступає тим, з огляду на що — як мету — люди об'єднуються в якусь історичну спільноту. Так що в державі справедливе існує як сама держава, себто суто історично. Це свідчить про його тимчасовий і довільний характер. В попередній главі ми вже говорили, що справедливе породжується в дискусії. Це означає, що воно виражає зв'язок сили з даним моментом історичної еволюції суспільства. Цей зв'язок так само витікає із закону (якщо більш загально, то з права — *jus*), який лише тимчасово і в чітко визначених умовах виражає нетривалу і минушу концепцію справедливого. Якби історична держава вирішила б у вільному суспільстві обертати одних людей у рабів (а значить, інші були б панами), то це рішення, виражене у формі закону, виражало б справедливе. Навіть якби воно й знищило попереднє справедливе, котре було в цій державі. І як таке, воно зобов'язувало б підпорядковуватися йому — в такому сенсі це означало б не підпорядковувати свої дії, приймаючи цей принцип, а лише зазнавати дії цього принципу. В цьому полягає характерна особливість суверенітету — справедливе ніколи не визначається *a priori*, і досвід не повинен улягати такому визначенню. Навпаки, справедливе перебуває в розпорядженні суверена, і виражаючись публічно, виступає в ролі закону, якому всі повинні підпорядковуватися чи за своєю власною волею чи то змушені до цього силою.

Цей історичний вимір справедливого повертає проблему юридичних основ принципу суверенітету в його властивий контекст — контекст насильства. Держава утворюється за допомогою сили, хором стверджують Мак'явеллі й Боден, і як добре видно, контрактуалістична філософія стверджує те ж саме — так би мовити, в літературно відмінних формах. Контракт насправді є всього лиш формою, в якій відбувається розмежування держави чистого насильства й держави миру або, що те ж саме, розмежування між правовою і неправовою державою. Стан справедливості (в рамках новітньої байки про природне походження права і держави) витікає з насильства — але це не вірно, тому що контракт дозволяє людям відокре-

митися від нього. З цього погляду стан справедливості — справедливого — це стан ненасильства. Через поняття справедливості сучасники звертаються до насильства (в формі його заперечення) як до першопочатку, однак не для того, як часом вважається, щоб змінити його станом абстрактно визначеної справедливості (наприклад, рівністю). Стан справедливості дуже добре може замінити стан соціальної пацифікованої нерівності станом природної насильницької рівності — і таким чином самознищитися як стан справедливості, перетворитися в свою протилежність. Як би там не було, перехід до стану правової згоди як стану справедливості полягає не в тому, щоб запровадити справедливість (адже реально він може запровадити несправедливість), а встановити якусь норму справедливого, котра від тих пір, як держава почне її ефективно використовувати, стане нормою справедливості — аж до тих пір, поки нова революція не закладе основи нового устрою. Отож, насильство стоїть біля витоків справедливого, адже справедливе — це те, що обмежує всяке насильство або принаймні намагається це здійснити. Позитивні закони історичної держави — це правила, яким суспільство повинне улягати для того, щоб усунути насильство чи, радше, зробити його неможливим. Так що найпершою опорою суспільства (поняття, котре ще потрібно визначити), в загальному сенсі суспільного тіла, є юридична влада. Це площина, де в будь-якому суспільстві здійснюється управління справедливим, інакше кажучи, площина, звідки походить уся сукупність дій, спрямованих на обмеження насильства в суспільному тілі. Під цим кутом зору юридична влада — це найперша влада в державі, вона, в певному розумінні, виступає умовою всіх інших гілок влади. Якщо ж насправді юридичне виявляється нездатним (у тому сенсі, що воно не має влади) знищити зони і причини насильства, то юридичний стан як такий розпадається. І тоді настає всезагальне повернення до насильства. Ось чому деякі дослідники (Макс Вебер) мали рацію, кажучи, що новітня держава — це монополія на законне насильство. І справді, лише держава посідає монополію на застосування цього насильства, оскільки всяке приватне насильство несправедливе, тому що, за дефініцією, воно переслідує часткову мету. Саме це дає можливість пізнати природу справедливого в державі суверенітету. Виступаючи

формою обмеження насильства і застосовуючись державою, справедливе повинне розумітись як форма, котрої набрав універсально виражений принцип суверенітету. Що ж сто-сується цього вираження, то саме в собі воно є *позитивним правом*. А тому справедливе в державі суверенітету — це не юридичне, а винятково політичне поняття: це політичне справедливе. Воно залежить від волі. І якраз в ідеї справедливого, якою вона існує в суверенітеті, виявляє себе «новітній» характер держави. Отож, політична сучасність походить не з монополії на насильство і його застосування, як писав про це Вебер, а з того, що ця монополія визнається за таку, що лежить в основі справедливого. Це можна висловити й інакше: новітня держава саме тому й «новітня» (в тому сенсі, що вона організовує те, що зазвичай називають новітньою політикою), що вона утворює справедливе на базі насильства, котре вона усуває, й що вона виступає єдиною площиною в людській спільноті, де відбувається застосування цієї потуги. А значить, тут лежить постійна тема сучасності: вищою мірою світський характер потуги і її основи.

Суспільні чинники

Якщо новітня держава запроваджує серед людей стан справедливості, то причина цього полягає не в тому, що новітня держава справедлива — так, наче попередні історичні формації були (чи могли бути) несправедливі. Новітня держава так само несправедлива, як могли бути несправедливими грецькі міста-держави чи середземноморські королівства. Суверенітет виробляє і потребує поняття справедливого, котре йому властиве; і це тому що людське насильство пережите і осмислене сучасниками згідно з іншими критеріями, ніж ті, що дісталися з минулих епох. Інакше кажучи, принцип справедливості властивий сучасникам, оскільки вони потребують нового принципу, здатного усунути новітні властивості насильства, з якими вони мали і ще й досі мають справу. Ось чому вище ми вже говорили, що не існує справедливого в собі, котре визначалося б *in abstracto*, а норми справедливого, в тому вигляді, якими вони практично застосовуються в судах, які емпірично застосовують закон, обіймають виключно політичне справедливе. Це означає, що справедливе існує в окреслених і тимчасових рамках історичної держави, котра виступає їх осмис-

ленням і гарантом. Отож, держава тримає монополію на законне застосування насильства не тому що вона є новітньою, а через те що вона утримує монополію на справедливе — себто на його дефініцію. Отож, співвідношення сили, яке суверенітет нещодавно тимчасово стабілізував, становить тканину політичного справедливого. Будучи залежним від держави, яка його виражає, застосовує і змушує його поважати, справедливість живе передовсім у суспільстві — *в суспільстві*, дефініцію якого ми й повинні тепер установити.

В строгому розумінні, суспільство — це об'єднання всієї універсальності індивідів, котрі належать до якоїсь людської спільноти. І це об'єднання існує з єдиною метою: забезпечити існування спільноти. Отож, потрібно провести розмежування поміж суспільством* і власне спільнотою, адже цілі одного не відповідають цілям іншого. Суспільство має справу з властивостями всесвітньої борні людини із зовнішньою природою (з огляду на їхнє існування) — боротьби, котра набрала форми суспільної праці. Йдеться про суспільну працю, — а отже, і суспільство, — адже боротьба індивідів із зовнішньою природою за своє існування може здійснюватися лише у формі суспільного процесу праці. Одні виконують завдання, що вже саме по собі є неповним і саме в собі недостатнім для того, щоб забезпечити усіх. Отож, потрібно, щоб інші завдання доповнювали універсальний процес праці, аби виробити блага, необхідні для загального задоволення потреб. Праця, завдяки якій людський індивід є *homo faber***, за своєю суттю становить суспільне, а не індивідуальне явище. Отож, праця полягає не в індивідуальній чи родинній діяльності, спрямованій на те, щоб вирвати в природи блага, необхідні для виживання індивіда чи родини, що розглядається як суто зовнішня площина, *res extensa*. Суспільна праця виробляє не блага — вона виробляє *товари*. А тому економічне виробництво товарів робить необхідним згуртування всіх для виживання кожного. Отож, *stricto sensu* під «суспільством» тут розуміється *раціональний процес* виробництва товарів, необхідних для виживання організованої спільноти. Дарма що ці товари призначаються для догляду за тілом чи духом, а то навіть і душею, — це не має значення,

* Це зробив Ерік Вайль в «Філософії політики».

** людина творча (лат.) — прим. перекладача.

оскільки життя групи людей має як матеріальний, так і нематеріальний характер. Важливим є суспільний факт продуктивної раціональності, тимчасового порятунку; це те, що простіше іменується *економікою*. Згідно з цією дефініцією, суспільство — це простір технічної раціональності праці, сфера раціонального розрахунку. Цілком логічно, що розрахунок («економічний») має бути таким, який дозволяє отримувати максимально великий прибуток за рахунок мінімальних видатків. Досягнути найбільшого блага якомога меншою ціною — такий сенс раціонального розрахунку, що існує в суспільстві і спричиняється до об'єднання людей в суспільний організм. Суспільство — це не тільки сфера потреб, але й план *засобів* (матеріальних і нематеріальних), якими забезпечує себе історична людська спільнота задля того, щоб убезпечити своє виживання. Що ж стосується держави, то з погляду суспільства, це план цілей. Принаймні такою вона вважає себе сама, і для того, щоб її зрозуміти, її потрібно осмислювати саме таким чином. Коли історична людська спільнота, — котру слід розглядати як *новітнє* явище, адже вона не має ні природного, ні божого характеру, — мислить про засоби свого існування і життя, то вона розглядається як суспільство: вона займається раціональним розрахунком організованої людської праці. Коли вона мислить про цілі свого існування й свого життя, вона розглядається як держава, себто як суверенна й вільна істота, котра визначає своє власне право — *jus*. Як суспільство (коли йдеться про засоби), спільнота є частковою: суспільство — це площа частковості, оскільки воно виступає основою потреб, бажань і, в принципі, їхнього задоволення. Як держава (коли йдеться про цілі) спільнота навпаки є універсальною. Й саме тоді, коли розпадається зв'язок поміж універсальним і частковим, виникає насильство, а разом з ним розпадається справедливе. По правді сказати, те, що зветься насильством, і є цей розпад. Отож, правосуддя — юридична норма, котра існує реально, себто виражається в дії, — може існувати тільки поза насильством.

Обмеження насильства — обмеження, котре здійснюється тільки за допомогою самого насильства, — виступає однією-єдиною умовою існування стану справедливості. А тому питання віднині полягає в тому, щоб дізнатися, як може

виникнути насильство в той час, коли спільнота перебуває в стані миру, — а значить, як універсальне начало держави збігається із частковим началом суспільства. Відповідь така: насильство з'являється тоді, коли існує несправедливість, тому що несправедливість сама по собі є насильством. Покласти край несправедливості можна лише застосувавши проти первісного насильства іще більше насильство. І ця ситуація — спочатку потужне *почуття* несправедливості, відтак *революція* в ім'я справедливості, — існує, коли *природне право* кожного не узгоджується з позитивним правом, яке застосовується у спільноті і запроваджується в життя державою. Революція — це універсальне знаряддя сили, породжене почуттям несправедливості задля того, щоб установити справедливість. Революції завжди здійснюються во ім'я нової справедливості, котра має замінити стару справедливість. Ось чому ніякий принцип законності не прив'язується *a priori* до справедливого, якщо тільки його не визнав справедливим новий устрій, котрий походить з революції. Ось чому контрреволюція, котра покликається на колишнє право, колишнє правосуддя, завжди незаконна, несправедлива й насильницька. І знову ми бачимо тут, що суверенітет має успіх не тому що він справедливий, а через те, що справедливе постає тоді, коли успіхом увінчується процес утворення нового суверенітету. Це також свідчить про те, що всі держави, котрі утворилися насильницьким шляхом і ґрунтуються на насильстві, запроваджують принцип справедливого лише під засторогою, що такий принцип, щойно будучи запроваджений, уже здатен переглядатися, причому насильницьким шляхом. Отож, дуже важливо визначити, звідки походить принцип справедливого, котрий присутній у принципі суверенітету, про який, однак, існує думка, що він (у формі закону) проголошується волею. Однак проблема полягає в тому, щоб дізнатися, як же ж суверен, котрим первісно виступає народ, визначає свою волю до справедливості саме таким шляхом, а не іншим. Інакше кажучи, чому воля суверена, котра в державі не має раз і назавжди визначеного характеру, виражається радше *в цьому*, аніж *у тому*? Ми далекі від спекулятивної постановки цієї проблеми, в тому сенсі, що не хочемо її обмежувати всього лише словесною дискусією, котра стосувалася б конкретних явищ, і розглядати як вузьку проблему, яка

вирішується лише на тлі життя. Йдеться насправді про філософське питання, себто таке, що претендує встановити не справедливе, котре конкретно існує в певній спільноті, а те, що ж таке справедливе згідно з його *концептом*. Отож, у межах свого концепту, справедливе — це те або ж інше, котре мислиться таким чином, що справедливе для суверенної спільноти, котра перебуває по цей бік Піренеїв, — може бути несправедливим для спільноти, котра перебуває по той бік. Універсальність, про яку було сказано вище, стосується єдино цієї держави, а не іншої, цього суб'єкта й аж ніяк не того. Якщо нормою справедливого виступає універсальне якоїсь історичної спільноти, що виражає і обіграє держава, то це буде правильним лише для цієї згаданої держави. З цього слід зробити висновок, що йдеться про фальшиву універсальність, якщо ми цим хочемо сказати, що, не будучи універсальною цінністю, оскільки вона не виступає цінністю для іншої держави, її універсальність відзначається всього лиш відносним характером. Адже вона і справді відносна: справедливе в державі — це *відносно універсальне* і чимось іншим бути не може. Воно визначене частковою спільнотою, де це справедливе виступає цінністю, — однак у межах цієї спільноти його цінність носить неухильний та універсальний характер. Оскільки принцип суверенітету виражає по суті ідентичність та частковість народу загалом (спільноти), зрозуміло, що справедливе, котре звідси і витікає, носить частковий характер. Однак це часткове має в собі те, що, власне, виступає як універсальне для цієї спільноти й для цього народу. Держава як організація історичної спільноти — згідно зі справедливим, — повинна таким чином розглядатись як площа (котра є уособленням сувереном), в котрій це часткове осмислюється як універсальне, інакше кажучи, як *закон*.

Дізнатися, що ж саме окреслює суверен, називаючи саме це справедливим (а значить, те — несправедливим), встановлюючи таким чином шаблон позитивного права, — означає повернутися до питання, що ж таке закон. Йдеться не про те, чим він є формально, себто принципом універсальності, а про закон як вираз права (*jus*) в певній спільноті. За яких умов (котрі виступають самими умовами суверенітету) закон виражає справедливе? Йдеться не про те, щоб дати відповідь, у чому ж полягає справедливе, — нас цікавить, як воно може стати

можливим, що пояснює водночас і його частковість, і універсальність і zarazом його відношення до насильства. Адже питання справедливого постає перед суспільством лише в історичному контексті насильства. Для того, щоб певний стан речей міг сприйматись як несправедливий (а значить, насильницький) і для свого розв'язання потребував ще більшого насильства, потрібно, щоб розпалася раціональність, — себто розрахунок, притаманний суспільному тілу, котрий робить його суспільством асоційованих членів. Іншими словами, якщо суспільство ірраціональне, тобто якщо воно не виробляє блага задля задоволення потреб, а значить, якщо праця перестає бути засобом для існування і підтримання життя, тоді спільнота зазнає занепаду. Якщо суспільство перестає бути раціональним згідно з його власними критеріями розрахункової раціональності, то стан речей, котрий виникає таким чином, сприймається як несправедливий. Врешті, може бути й так, що відчуття несправедливості полягатиме якраз у констатації того, що суспільство не досягає своєї мети, котра полягає у забезпеченні потреб усіх, так що почуття несправедливості полягатиме в тому, що кожен не отримує того, що належить йому по праву. А якщо кожен не отримує належного (згідно з почуттям, котре мають у першу чергу самі зацікавлені), то причина цього полягає або ж у тому, що універсальний закон довільним чином вніс видозміни в загальні принципи обміну і в форми суспільної праці, або ж у тому, що приватні інтереси *de facto** стали настільки потужними, що витіснили приватні інтереси інших і вони більше не можуть виконувати свої функції, себто задовольняти інтереси. Якби раціональний розрахунок (яким би він там не був) змінився настільки, що частина асоційованих членів *de facto* перестала вже бути асоційованою в цю раціональність, то почуття несправедливості (котре виступає у формі почуття насильства) охоплює індивідів і всі суспільні категорії, вилучені з цього процесу. Суспільна раціональність, себто саме суспільство, котре є універсальним розрахунком потреб і їхнього задоволення, в усякій новітній державі виступає основою, на котрій ґрунтується насильство й ефективне розв'язання цього насильства, яке загалом відбувається революційним шляхом. Якщо справедливість, а точніше, її принцип, себто справедливе,

* Фактично (лат.) — прим. перекладача.

матеріально і чуттєво існує як суспільна справедливість, оскільки воно існує у зримій формі та втілюється суспільством, то справедливе від цього не перестає бути політичним справедливим. Причина криється в тому, що сучасність намагається дати політичне розв'язання — чи принаймні таке розв'язання, котре здійснюється через політичне (волю) — проблеми суспільного насильства. Суспільне насильство, несправедливість не мають суспільного розв'язання. Найперша суттєва причина полягає ось у чім: суспільство — середовище насильства, і воно таким є ще в природному стані, адже це середовище, де відбувається конфлікт між особистими інтересами та задоволенням потреб. Це сфера, де індивід перебуває у злигоднях і змушений важко трудитися, сфера праці й конфлікту з природою для категорій і класів індивідів. Це те середовище, де історична спільнота втілює свою партикулярність у формі партикулярного, інакше кажучи, знайомить часткові елементи (індивідуального чи колективного характеру, фізичних чи моральних осіб), що діють і творять, незважаючи на спільноту як таку, зі спільним благом чи, в політичному сенсі, зі *спільним буттям*, котре для них не існує. Саме в суспільстві, в їхньому суспільному існуванні та в силу того, що вони суспільні істоти, люди усвідомлюють свою обмеженість. На противагу суспільству, держава є середовищем, де історична спільнота втілює свою частковість у формі універсальності; в цьому сенсі, сама держава виступає як устрій цілей, а суспільство — як устрій засобів. А в устрої засобів не існує розв'язання, якщо це не робиться ізольованим чином. Наприклад, уряд може бути змушений змінити той чи інший припис для того, щоб задовольнити ті чи інші вимоги, які існують в суспільстві, однак усе це будуть паліативи, котрі ніяк не торкатимуться суспільної раціональності як такої. Раціональність, навпаки, встановлюється лише завдяки випробуванню силою, широко розповсюдженим фундаторським насильством, і в цьому сенсі вона допускає державу як середовище, де трансформація суспільства здійснюється через трансформацію держави, через модифікацію суверенітету. Саме завдяки державі, котра виступає як безособове втілення суверенітету, що діє згідно з формальною абстракцією закону, відбувається об'єднання асоційованих членів та існує суспіль-

ство (розрахунок), яке, принаймні до певного часу, визнається загальом. Йдеться тут про новітню — і тільки новітню — схему (це не означає, що вона краща чи може існувати вічно), котра становить форму, згідно з якою в епоху, котра іменується «новітною», вступаючи у відносини з природою задля задоволення своїх потреб, люди вступають у суспільні відносини *поміж собою* через роботу. А тому через роботу (суспільну роботу) і лише через неї набуває свого значення поняття *політичного справедливого*. Однак це відбувається не в тому сенсі, що робота виступає тут визначальною причиною, а навпаки, через те, що без політичного справедливого суспільна робота була б неможлива. Вона не була можливою *для всіх однаковим чином*. Якщо поняття справедливого застосовується як умова можливості універсальної суспільної праці, то це тому, що за відсутності такої норми праця й те, що з неї витікає, — себто задоволення потреб, — не було б ні можливим, ні певним. В цьому криється особливість, що абсолютним чином визначає новітню добу; з неї виводиться і раціональність суспільства, і юридична норма суверенітету (закон), а відповідно до цього, подвійний, частковий і універсальний, вимір спільноти. Й тут знову бачимо ідею рівності, котра виступає основою політичного справедливого в новітню епоху.

Рівність

Якби об'єднання людей у суспільстві (універсальний розрахунок по відношенню до природи, що мислиться суто як площа опанування\споживання) не було побудоване на рівності, взаємно обумовленій поміж людьми, то не було б і суспільства — існувало б тільки чисте універсальне насильство. Врешті, саме заперечення рівності призвело до того, що універсальне насильство в нашому сторіччі вирвалося на волю, сягнувши в нацистській державі такого рівня, що, по суті, були поставлені під сумнів і новітня раціональність суспільства, і разом з нею справедливе. До цього явища ми ще повернемося.

Поняття *рівності* за новітньої доби не передбачає реальної, інакше кажучи, емпіричної рівності. Маємо на увазі рівність матеріальну, яку з цілком обґрунтованих причин ставити собі за мету не може жодне суспільство. Навпаки, тому що існує матеріальна нерівність, суспільство — задля того, щоб існувати

як таке, — потребує об'єднання нерівних індивідів, *формально дотримуючись їхньої формальної рівності*. Це означає наступне: саме тому що індивіди матеріально нерівні від природи, вони й повинні об'єднуватися задля того, щоб слабкий, так би мовити, був *рівний* у своєму виживанні по відношенню до сильного; а щоб таке об'єднання стало реальністю, потрібно, аби самі рівні могли, власне кажучи, об'єднатися. Постулат *рівності*, — котрий є рівністю як *постулат*, — будь-якого індивіда, котрий належить до людського роду, виступає єдиною умовою реальності суспільства, і цей постулат вже за своєю природою носить абсолютно абстрактний і абсолютно універсальний характер. Отож, він аж ніяк не може виражатися чи бути сформульований ні самими індивідами як такими, ні суспільством, яке в цьому випадку не існує. В новітньому житті людей постулат рівності — це постулат суверенітету; його виражає суверен. Тільки держава може змусити цінувати ідею рівності в тому ж таки людському суспільстві, де існує лише одна нерівність. Якщо комусь іще й досі невідомо, чому ж без політичного справедливого суспільна праця — себто задоволення потреб, яке вона утворює, — була б неможлива, то відповідь полягає в тому, що змістом справедливого є рівність, себто її постулат. І тепер зрозуміло, чому праця була б не для всіх — адже без формальної рівності (не *від природи*, як вважав Гоббс, а *перед нею*) найсильніші вилучали б найслабших не лише задля того, щоб звільнитися від праці, якщо можливо, але й для того, аби, працюючи мало чи принаймні менше, бути певними, що природа надасть їм достатньо засобів для існування. Суспільна раціональність ідентична «природній» раціональності: кожному — крім божевільних, — хто нею керується, зрозуміло, що чим менше конкурентів, тим більший зиск. Отож, вилучення частини людності становить мету політики, яку творять сильні, й ця політика не в суспільній праці вбачає знаряддя для задоволення потреб, а в якомога більшому і неухильному визначенні тих, котрі мають право на існування. По відношенню до них інші не мають права жити і визначаються як не-люди.

Новітня доба ґрунтується на подвійній цінності. Перша полягає у тому, що люди завдяки праці знаходять у своєму зв'язку з природою знаряддя для того, щоб зберегти свою людську природу, зносити тягар умов свого існування,

скоритися їм — й одною з цих умов є обмеженість. Друга визначається тим, що всякий індивід з людського роду є людиною, так що вже з цієї причини він має *право* берегти себе в житті й, за певних обставин, у праці. І те, що зветься «людяність» в цьому аспекті не може розглядатись інакше, як об'єднання і утвердження цих двох принципів застосованих до існування цих своєрідних тварин, якими є людські істоти. Таким чином постулат рівності наповнює своїм реальним змістом принцип справедливого. Лише він робить можливою суспільну працю, працю для всіх — без розрізнення раси, культури чи умов. Але зрозуміло, що такий постулат, котрий породжує в суспільстві справедливе, не може бути породжений самим суспільством на підставі згаданих уже причин, адже суспільство — це насильство, тому що воно відзначається нерівністю, а крім того, воно ще не існує в своїй істині.

Тут потрібно з'ясувати одне випадкове непорозуміння. Коли ми говоримо, що політичне справедливе в новітню добу криється в принципі рівності, то це не означає, що закон, який виражає постулат рівності, виражає *лише* рівність. Закон освячує нерівність (і навіть творить її) лише тою мірою, якою вона передовсім виражає формальну, принципову нерівність людей. Рівність через закон — це рівність перед законом. Так що нерівність, яку творить і підтримує закон, виступає джерелом суспільної праці, а не тією нерівністю, котра забороняє чи обмежує доступ до праці частині людності — під яким би там не було приводом, але завжди через корисливий розрахунок. Отож, закон визначає умови всякого новітнього суспільства, котре становить усього лиш елемент, у площині якого здійснюється праця. І нерівність витікає з суспільства, що визначилося таким чином. Це те, що переконливо довів Руссо. Так що твердження, згідно з яким (суто новітнє твердження, котре, ще раз підкреслюємо, визначає новітню добу) люди рівні й у тому, що зветься «людством», існують лише рівні істоти, — це твердження виступає умовою самого суспільства, адже завдяки йому для всіх відкривається універсальний доступ до природи як площини задоволення (потреб та існування). В цьому контексті немає панів і рабів і всі індивіди — це чоловіки чи жінки, діти чи підлітки, себто *людські істоти*, й немає такої істоти, котра не хотіла б отримати доступ до природи. Твер-

дження, котре за формою й за змістом носить універсальний характер і може виголошуватися лише державою. Якщо новітня держава є площиною, де історична спільнота осмислює властиві їй цілі, то слід враховувати, що людяність як *мета* і є тим, що визначає *мету* цієї часткової спільноти. Вона мислиться тоді як спільнота вільних людей. Принцип політичного справедливого передбачає свободу, і коли свобода в небезпеці, тоді виникає насильство і держава справедливості розпадається. Й навпаки, якщо принцип справедливості заперечується, то зникає *свобода*. Коли знаряддя спільноти (суспільство) і цілі спільноти (держава) розділяються, то політика підмінюється насильством. Й саме насильство, себто громадянська війна й революція, повинне наново здійснити дефініцію справедливого шляхом силової операції, котра полягає у відновленні спадковості засобів і цілей на принципово інших основах.

Природне право

І тут постає сутнісна проблема природного права. Існують підстави для того, щоб під природним правом (за новітньої доби, адже існує природне право минулої епохи) розуміти свободу дії, котра є в розпорядженні кожної людської істоти й використовується нею задля задоволення своїх потреб. Природне право передбачає суб'єктивну свободу, котра визначається як здатність діяти задля задоволення потреб. Ці три слова — право, здатність, свобода, — по суті є синонімами. Вони формують і визначають новітнього індивіда, розумного індивіда, котрий існує як *суб'єкт*. І справедливе оцінюється по відношенню до цього суб'єкта (самим суб'єктом). Критична інстанція індивіда, який діє і мислить як розсудлива мисляча істота, природне право виступає каменем спотикання для новітньої держави, адже свобода, яку вона виражає, — це не та (не завжди та) свобода, яка існує в державі й завдяки їй. Новітня держава по відношенню до природного права кожного не завжди виступає як держава справедливості, вона дуже далека від цього, навіть якщо врахувати, що ніколи не було так, аби історична держава свідомо й обдуманно будувалася на раціональному руйнуванні природного права.

Природне право, котре є здатністю кожного існувати вільно й забезпечувати свої потреби згідно з конституцією його власної

природи, лежить у принципі політичної сучасності, якщо розглядати останню з погляду її юридичних засад. Ідея, згідно з якою кожен від природи і згідно зі своєю власною природою розпоряджається правом, що є здатністю — *potentia* — діяти з огляду на піклування про свою власну природу, своє буття, — ця ідея виступає як засаднича в тому, що вона обґрунтовує здатність людей до спільного буття на основі свободи буття, котра властива кожній людині. В цьому полягає суть новітнього природного права, котре протиставляється античному природному праву, для якого устрій громади спрямований не на піклування про кожного серед усіх, а просто на існуванні природної спільноти. І навпаки, саме у відношенні одного до всіх і всіх до одного знаходить свій внутрішній визначальний закон новітня спільнота. Маємо на увазі спільноту, а не суспільство. Суспільство, як ми вже сказали, передбачає раціональний розрахунок усіх з огляду на забезпечення потреб кожного. Спільнота ж — це устрій не раціонального розрахунку, а свободи. Їй уже помітно, що між раціональним розрахунком і свободою не повинно бути відповідності, спадковість тут не є даністю і не витікає із себе. Як би там не було, а свобода полягає в *праві* («природному», а не позитивному) кожного й усіх на забезпечення потреб і на існування. Аристотель тут має рацію: людські істоти намагаються не просто жити, а жити добре. Отож, людині недостатньо просто забезпечити себе — вона хоче існувати, інакше кажучи, жити згідно зі своєю власною природою. Якщо спільноту живить свобода (а не розрахунок), то це тому що найперший принцип свободи *a priori* криється в універсальному утвердженні *права* кожного й усіх жити добре. Це і є природне право. Воно і є тим спільним, що об'єднує людей, які цим самим формують історичну спільноту. Йдеться якраз про історичну спільноту природних прав, адже задля існування такого права не досить, щоб воно було проголошене, — важливо, щоб воно втілювалося в життя. Реалізація природного права індивідом і всіма можлива лише в спільноті, яка внаслідок цього набуває свого історичного характеру. Жодна людська спільнота не може тривати безконечно; спільноти постають і розпадаються, народжуються і вмирають. І це відбувається тому що свобода, котра дає їм життя, також народжується і вмирає. Так що природне право саме по собі є історичним явищем, адже

реалізуючись виключно в межах спільноти, мета якої полягає в забезпеченні такого права, — котре виступає вільною здатністю індивідів, які входять до її складу, — воно не може претендувати на вічне існування, навіть у межах гіпотетичної «людської природи», яка має суто уявний характер і з якої це право начебто витікає.

Не треба змішувати (ця плутанина походить з ідеалізму доби Просвітництва) існування природного права з існуванням людської природи — правом якої воно в такому випадку виступало б. Цією плутаниною користувалися всі тиранії: відкидаючи існування людської природи, вони відкидали й природне право*. Адже марно було б шукати «людську природу», яка не була б проекцією на тлі абстрактного і неіснуючого людства — себто *європейської* людини, яка завдяки збігу обставин стала *eidos*** людського роду. Ось чому постулат *права* (природного) абсолютно відмінний од існування *природи* (людської). Перший передбачає свободу, тоді як друга передбачає долю, котра, втім, виступає *фатальністю*, що служить то для того, аби на неї посилялися, то для того, щоб її заперечували. В першому випадку на людську природу посиляються тоді, коли йдеться про те, щоб підняти дикі народи до рівня цивілізації, — й це виступає як фатальність для цих народів, завойованих і уярмлених во ім'я цієї фатальності. Упродовж цього процесу виявляється, що за допомогою цього насильства звойовано і перекреслено природне право колонізованих народів, *право* спільноти, де кожен живе згідно зі своєю власною природою, яка полягає у свободі й визнанні його прав. В другому випадку людська природа передбачає ще більшу фатальність — це організована й безумовна смерть; ця фатальність передбачається тоді, коли частина людства оголошується такою, що належить не до людської природи, а *виключно* до природи *речей*, аж врешті її починають вважати самою природою, себто простою площиною і простим фізичним тілом. Саме на основі цієї концепції поліпшення людської природи

* В цьому криється джерело і першопочаток «злочину проти людства», який розвинувся в середині нашого сторіччя, — й не лише як категорії, але і як *події* (маємо на увазі Освенцім).

** Зразок (*грец.*) — *прим. перекладача*.

нацистська держава відкрила свої табори смерті*, які стали умовою історичного освячення расистської держави. Не можна змішувати (надто ж наприкінці цього сторіччя) природне право і людську природу, роблячи з цього права право цієї природи. Отож, під природним правом треба розуміти принцип, який виражається в універсальній формі рівності, на котрій ґрунтується історична спільнота вільних індивідів, адже в основі цієї свободи лежить здатність кожного жити добре, інакше кажучи, згідно із задоволенням своєї природи.

Природне право — це площина, де відбувається зіткнення власне буття (індивіда) і спільного буття (*res publica*). Хоч воно й не виражає природу, котра має неймовірний і невловний характер, все ж його називають «природним», адже воно часом протиставляється позитивному праву чи принаймні завжди від нього відрізняється. Й так же як позитивне право, природне право передбачає думку і дію, дві *potentia* вільного індивіда, що розуміється як суб'єкт. Таким чином воно приводить до самої основи спільного буття, роблячи право потугою суб'єкта. *Res publica* не має інших джерел, окрім цього права чи, що є тим самим, потуги множинності.

Ми знаємо, що біля витоків історичної держави стоїть насильство, якщо під насильством розуміти революцію, котра оперує природним правом проти позитивного права чи, висловлюючи це в інших термінах, — підміну чинної норми справедливого, котра втілена в позитивному історичному праві, новою нормою, яка спричиняється до формування нового права. Революції запроваджують справедливе в мораль (і в закон) там, де природне право кожного й усіх, право множинності чітко відмежовує несправедливе і насильство. Якщо воно витікає із суспільного існування, котре перестає визнаватися спільнотою природних прав на даному етапі її розвитку, то в цьому випадку зароджується почуття несправедливості. Суб'єкт природного права (який водночас є і суб'єктом позитивного права) дізнає відчуття, що за ним перестали визнавати його право (природне), перестали не лише гарантувати його право на забезпечення потреб, але й цим самим заперечують його існування як суб'єкта

* Втім, наприкінці цього сторіччя спостерігаються *такі ж речі* — себто повернення до людської природи та її чистоти, що бачимо в нещодавній практиці «етнічних чисток» у Європі чи в Африці.

(а то й *істоти*). Таке відчуття розвивається в рамках суспільства, оскільки саме в суспільстві, в процесі раціонального розрахунку й може розвиватися це відчуття. Отож, не існує суто суспільного (хіба що винятково ізольованого і кон'юнктурного) розв'язання суспільних проблем, адже природне право — котре виступає площиною, через яку проблема переходить в індивідуальну свідомість, — не належить до суспільної категорії. Існуючи в індивідів, право, котре вражене поточною раціональністю, реалізується в рамках спільноти, котра, нагадаємо, є спільнотою визнаних природних прав. Вона й виступає цим взаємним визнанням, інакше кажучи, самим існуванням природних прав множинності. Оскільки ця спільнота не носить ні біологічного, ні природного характеру, значить, вона є суто юридичним явищем, умовою позитивного права, й саме держава суверенітету реалізує в ній свої цілі, адже її завдання — зберегти спільноту, оскільки вона сама є цією спільнотою. Отож, як нема спільноти без природних прав, так немає без них і держави. Так що проблеми, які виникають у суспільстві, — й постають як *мої* проблеми, адже вони загрожують реалізації мого природного права, забезпеченню моїх потреб і моєму існуванню, — можуть бути розв'язані (якщо це взагалі можливо) лише в такій державі й такою державою, котра вдається до сили й насильства. Як охоронець спільноти (її цілей), держава вступає у конфлікт не з суспільством, що є всього лиш розрахунковою і технічною раціональністю в дії, а з організованими індивідами, для яких суспільна раціональність більш чи менш брутально вступає у конфлікт із їхнім природним правом. Держава постає тоді у всій своїй істині, себто виконує роль збройної руки суспільства, намагаючись силою утвердити цілі цього суспільства саме в той момент, коли вони вже перестали бути цілями більшої чи меншої частини множинності чи навіть і всієї множинності. Цей жорстокий конфлікт, протиставляючи потугу держави потугі множинності, породжує революцію. Отож, революція завжди є вторгненням справедливості природного права у площину несправедливості позитивного права. За допомогою революції історична спільнота втілює свою власну історію і переглядає свої цілі.

Конституція

Як ми вже говорили, природне право є площиною, де відбувається зіткнення власного (індивідуального) буття індивіда в тому, що він має індивідуального, й спільного буття, або ж *res publica*. І тут лежить те, що виражає конституцію, котра, як свідчить її назва, визначає республіку. Принцип суверенітету освячує республіку новітньої доби як державу і *формує* спільне буття. Отож, необхідно дізнатися, в чому ж полягає конституція, однак це питання відрізняється від первісного формулювання проблеми, яка була поставлена в рамках класичних доктрин суверенітету, зокрема, в Гоббса і Руссо*. Адже тут ідеться не про витоки, себто зародження держави, котрого не було б, а про саму форму держави, — таку, в якій вона історично існує в світі. Іншими словами, держава завжди є уже існуючою і реформується революційним шляхом; а значить, як форма держава є тим, що трансформується, себто тим, що в тій чи іншій формі виражає цілі історичної спільноти. Конституція виголошує цілі, вона робить їх публічними і вказує, як вони повинні бути досягнуті державою і в державі. Як відомо, саме в цьому і є суть суверенітету; знаємо й те, що цілі носять світський характер (як і засоби для їх досягнення). А цілі держави, котра головним чином забезпечує тривалість спільноти в історії, не збігається з цілями самих індивідів, для котрих життя полягає не в досягненні позаіндивідуальних звершень, а в тому, щоб *жити добре*. Для *нормального* індивіда (себто індивіда пересічної норми) це означає провадити задовільне існування в рамках мирної і замиреної спільноти, себто в мирі як з нею, так і з іншими.

В цьому контексті конституція держави потребує індивіда, який відмовився б від своєї потуги (свого природного права) задля того, щоб бути підпорядкованим цілям спільноти, які визначила держава (чи суверенітет). Суверен якраз і просить у множинності добровільно відмовитися від своєї *potentia* задля утворення *potestas* як суверенітету. Втім, згідно з цією формулою філософи природного права і представляють державу, виходячи з її витоків. Але марно вдаватися до

* Про ці питання природного права, як основи проблеми походження держави, див. вище, частина I, «Історія», стор. 41—42.

первісного міфу зараз, коли держава осмислюється, виходячи з ідеї конституції. Конституція виступає водночас і актом, з якого починається держава, і принципом, на якому вона ґрунтується, — і залучення первісного міфа змішує ці два реєстри. Як би там не було, а конституція держави, — це встановлення *potestas* (потуги суверена) і усунення *potentia* (вільної потуги індивіда). Саме в державі чітко прослідковується конфлікт, котрий протиставляє природне право позитивному; а тому якщо природне право індивіда порушується, то він повстає проти держави і її позитивного права. В гіпотезі, — котра не є гіпотезою держави як форми, — де позитивне право начебто виступає виразом природного права, такий конфлікт був би неможливим. Передбачаючи таке протиріччя, філософія держави потурбувалася про те, щоб висунути думку, згідно з якою природне право було добровільно відкинуто на користь суверена, яким би він не був. І саме тому філософія держави стверджує, що за умови панування волі індивід, який відмовився б підпорядковуватися суверенові (маємо на увазі підпорядкування *potentia* на користь *potestas*), був би *приведений до покори всім суспільним тілом* (Руссо). І згідно зі своїми приписами, філософія додає знамениту формулу із «Суспільної угоди»: «Його силою змусять бути вільним». Цей погляд, що, як і в Гоббса, виголошується на основі абсолютизму, насправді веде до того, аби прийняти те, що дозволяє досягнути новітня конституційна держава й те, що тут окреслюється як «спільнота», якщо частково йти за Еріком Вайлем*. Конституційна держава не лише дозволяє досягнути спільноту (котра не змішується ні з власне державою, ні з суспільством, адже вона виступає умовою як першої, так і другого, згідно з відношенням, котре існує між засобами і цілями), але й дозволяє змусити її існувати. Якщо індивід, позбавлений своїх природних прав, як цього хоче класична доктрина суверенітету, то спільнота розпадається, залишаючи суспільство й суверена, так би мовити, один на один, і в цьому випадку трудящі індивіди не користуються жодними правами — вони мають лише обов'язки перед сувереном. В цьому випадку праця

* Частково, тому що Вайль не робить зі спільноти основи, на котрій відбувається взаємне визнання природних прав — адже він розглядає спільноту, виходячи не з *potentia*, а з *potestas*.

перестає бути суспільною працею індивіда (*homo faber*), а перетворюється на працю робочої коняки (*animal laboran*)*. Праця може звільнити людину лише тією мірою, якою вона зберігає своє природне право. А значить, якщо суверенітет існує за відсутності будь-якої конституції, то держава ґрунтується на позбавленні природного права, й це вилучає спільноту, й зводить індивіда до самотності, а то й до спустошеності (Арендт), залишаючи його віч на віч із державою як необмеженою потугою, інакше кажучи, з необмеженим насильством і раціональністю як засобом без свободи, себто рабством. Отож, конституція — це не *текст*, а взаємне визнання природних прав індивідів, котре вже виражене у звичаях і моралі. Саме в ній криється політичний і моральний стан речей, які позитивне право виражає у принципах, котрі лежать у його основі, а також в законах і правилах, які практично втілюють його в життя. Ось чому найбільша конституційна держава (Велика Британія) не має формально уніфікованої конституції, котра була б текстом. Отже, *текст*, який називається конституцією чи основним законом, не може бути конституцією лише тому що він так *називається*, — адже цей текст може стосуватися літератури, а не права. Окрім суто технічного інституційного облаштування (розподілу влади, як говорить Монтеस्क'є про Англію своєї доби), конституція виражає *дух свободи*, який заставляє існувати спільноту в природних правах множинності. Конституція далека від того, щоб бути актом згідно з яким індивіди певного народу добровільно зрікаються свого природного права, — це акт, яким вони втілюють своє право. У властивому значенні цього слова, конституція покликана визначити свободу всіх у межах *res publica*, виходячи зі свободи кожного.

Належить уточнити, що ж розуміється під категорією конституційної держави. Під цим терміном не слід розуміти явище, котре в розмовній мові називається «правовою державою» і передбачає радше законну державу**. В законній державі

* Тварина трудяща (лат.) — прим. перекладача. Розрізнення, котре цілком логічно здійснила Ганна Арендт в «*Становищі людини*», цит. пр., див. вище, стор. 117—118.

** За Каппе де Мальбергом, *Contribution à la théorie générale de l'État*, Paris, CNRS, réédition 1975, зокрема т. 2, стор. 488—495.

урядові та адміністративні дії здійснюються згідно зі законом, який публічно виражається в конституції. І ця система означає, з погляду свободи, що державні акти визначаються законодавчою владою і тільки нею, — а не однією лиш виконавчою владою. Вона забезпечує індивідуальні права перед можливою сваволею виконавчої влади чи адміністрації, котра в контексті новітньої держави перебуває на службі у виконавчій владі. Законна держава має на меті забезпечити верховенство законодавчої влади над усіма іншими гілками влади. Принаймні саме таким чином функціонують «демократичні» держави, котрі заслуговують на це визначення, якщо розуміти під *демократією* такий режим урядування, де юридичні норми витікають із того, що Руссо назвав «загальною волею». Отож, *законність* дій виконавчої влади становить характерну ознаку того, що прийнято називати *правовою державою* і що насправді є законною державою. Вона протистоїть сваволі виконавчої влади, котра за своєю природою, як писав Руссо, тяжіє до перевищення своїх повноважень з міркувань ефективності, а також для того, щоб звільнитися від закону. Інакше кажучи, законна держава — це держава, де поважається загальна воля, так що свобода громадян ґрунтується на цій повазі. Підпорядкування виконавчої влади цій волі з боку громадян передбачає, що вони в змозі будуть змусити виконавчу владу поважати їхні права, якщо вона їх порушуватиме. Отже, в «законній» демократії існують механізми, які дозволяють громадянам оскаржувати перед правосуддям (судами) зловживання владою. З цього погляду, *законна держава* (яку можна з таким же успіхом називати й *правовою державою*, якщо комусь подобається цей термін) становить мінімальну ознаку всякої демократії, здатної існувати в режимі суверенітету. Підпорядкування виконавчої влади законодавчій становить базову ознаку західної представницької демократії. І як бачимо, у зв'язку з цим демократія виступає системою урядування, а не формою держави. Держава може бути монархією чи республікою — її уряд буде все одно демократичним, якщо виконавча влада поважатиме законодавчу волю, в тому вигляді, в якому вона виражається законодавчим корпусом, який представляє народ і говорить від його імені. Отож, гарантії, які даються громадянам у законній державі, мають чітко визначені межі, й це вже багато, за винятком

поліційної держави. Однак у строгому розумінні цього терміну законна держава не ґрунтується на реалізації індивідом його природного права. І якраз цей момент автентично й визначає *правову державу*. Правова держава можлива лише тоді, коли засоби правового захисту громадян не обмежуватимуться самими адміністративними чи урядовими актами, а будуть сягати прямо у сферу законодавчої дії. Інакше кажучи, контроль, який здійснюють громадяни, — це не лише контроль над виконавчою владою, яку здійснюють представники, законодавчий корпус, що передбачається більшою чи меншою мірою в існуючих демократичних інституціях, але й контроль, який здійснюють самі громадяни над законодавчим корпусом, себто контроль над його волею. Автентична правова держава не обмежує гарантії індивідуальних прав застосуванням (владою) закону, тимчасового встановленого індивідами, але й передбачає контроль над самим законом (волею). Під цим кутом зору, правова держава формально виступає як реалізація індивідами, котрі входять до множинності, свого природного права. Це те, що робить правову державу *stricto sensu* спільнотою без суверенітету*.

3. ЕТИЧНІ ЗАСАДИ

Обмеженість

Якої ж свободи я маю право сподіватися, якщо враховувати мою обмеженість? Ця етична проблема постає перед кожним із нас, — навіть якщо ми й не ставимо її свідомо. Вільне життя в рамках такої ж вільної спільноти ставить не лише політичну (свідому чи несвідому) мету індивіда, але насамперед його право. Осмислювати свободу в формі права і прагнути до того, щоб це право існувало як право індивіда чи принаймні щоб індивід знаходив у ньому своє право, — ось у чому полягає

* Карре де Мальберг зауважує, що така теорія автентичної правової держави — «*Rechtsstaat*» — у своїй науковій формі створена німецькими авторами. «Однак, — додає він, — саме Національна Асамблея у Франції виробила 1789 року головну ідею і, частково, інституції, на котрих ґрунтується система правової держави» — *О.С.*, р. 489.

метафізична мета держави. В своїй етичній фундаментальній субстанції держава є формою, в якій сучасники намагаються розв'язати проблему обмеженості й недосконалості людської екзистенції: людина — це істота бажань і потреб, підпорядкована жорстоким пристрастям. Отже, її свободу можна відвоювати лише в процесі історичної діяльності, й це єдиний шлях, який дозволяє уникнути рабства, яке створює для неї стан обмеженості. Це її природна умова; ніхто не буде заперечувати, що, під цим кутом зору, природний стан — це стан рабства. Так що джерело й мета політики, — в історичній державі, — криються якраз у проекті емансипації і звільнення людей від їхнього природного рабства. Обмеженість і рабство, де останнє виступає наслідком першого, становлять два складники політики чи радше чинники, які сприяли її утворенню. За новітньої доби, увійти в політику, присвятити себе державі — означає увійти у сферу свободи. Отож, в основі держави лежить фундаментальна формула, яку втілює не лише історія держави, але й філософія держави: політика і свобода існують разом. І оскільки держава не є реальністю, котра існує від природи, а становить результат вольової діяльності людей, то сама свобода є штучним витвором, — принаймні вона є наслідком людської праці, а значить, діяльності (спрямованої на зовнішню природу, завдяки чому вона впливає і на свою власну природу). Якщо люди вільні, а точніше, якщо свобода становить собою *можливий* стан людей, то це тому що вона є результатом людського проекту й аж ніяк не може бути ефектом природного порядку. Однак перехід від природи до політики як перехід до свободи не повинен розумітись простим переходом від природного рабства до політичної свободи. Певним чином філософія держави показує, що йдеться насправді про політичне винайдення штучної свободи, якою люди підмінюють природну свободу (свободу природного стану), адже остання, в буквальному сенсі цього словосполучення, *непридатна для життя*. Існує парадокс свободи, й немає сумніву, що сучасники так і не здужали розплутати цей вузол. Формулюється він таким чином: природна свобода — це синонім рабства, тоді як «громадянське підпорядкування» (повторюємо вслід за Гоббсом) — це свобода.

Згідно з класичною філософією держави (філософією природного права від Гоббса до Руссо), відносини, котрі існують

поміж людськими істотами, в природному стані є відносинами міжіндивідуальними. Що таке природний стан з погляду історичної держави? Це феодальність чи принаймні соціополітична система феодального типу. З погляду суверенітету, природний стан — це метафора феодальності, яка для цілої політичної структури визнає лише персональні стосунки *людини з людиною*. Міф природного стану зводить особистісний зв'язок *людини з людиною* до його основного принципу: панування сили. Коли Гоббс* описує природний стан як стан свободи, то йдеться про дику свободу, коли сильніший посідає абсолютну свободу і право знищити слабшого. Природний стан, інакше кажучи, колишній режим з погляду суверенітету становить ситуацію, коли існують лише вільні індивіди, свобода яких полягає в тому, щоб убивати один одного задля збереження цієї свободи. Природні умови — це умови дикої свободи, коли в кожного є зворотнє право на життя і смерть іншої людини, наскільки в нього є сили. Причина криється в тому, що природний стан — це стан потреб, а людина — істота бажань. Прагнути ще більшої влади, ще більшої слави, ще більших привілеїв — такою є кінцева умова людини і самої людської природи; адже люди ненаситні. Чи існує людське розв'язання обмеженості, яка сама по собі виступає абсолютним рабством? Залежати від власних потреб і бажань, і задля їхнього насичення схилитися перед силою, улягати насильству стороннього в боротьбі проти зовнішньої природи — ось що таке стан рабства. Якщо філософія часом і називає природну свободу первісною умовою людського існування, то це тому що за відсутності всякої суверенної влади я вважаю себе абсолютно вільним робить те, що в моїй владі, аби уникнути стану рабства і злиденності, в якому я перебуваю згідно з самим порядком речей. Стан пристрастей — це стан рабства, однак стан рабства дає мені повну свободу дій — і цілковиту свободу, щоб вийти з цього стану. В своїй основі свобода є індивідуальною проблемою. Сучасники розглядають індивіда і його здатність (*potentia*) або ж природне право (*jus*) і питають себе, якою ж ціною може бути забезпечене насичення його потреб і бажань. І це знову ж

* Перша частина «*De cive*» має назву «Свобода», і її перша глава називається «Про стан людини поза громадянським суспільством», див. вище, частина перша, «Історія», стор. 35.

таки приводить до вже згаданого парадоксу: оскільки природна свобода врешті-решт закінчується рабством (адже, як бачимо, воно з неї витікає), то тільки домінування принесе мир, котрий буде справжньою основою істинної свободи. Під цим домінуванням слід розуміти панування або ж владу над людьми і речами: *potestas*. Під цим кутом зору питання умов свободи для всіх індивідів зводиться до питання про мир. Для сучасників аспект розв'язання проблеми свободи індивіда водночас є аспектом домінування й миру; це аспект держави. Оскільки не існує природного розв'язання проблеми свободи (обмеженості), то значить, розв'язання має витікати з штучного порядку речей; це розв'язання, котре лежить у штучному, тобто суверенному устрої. Інакше кажучи, проблема індивідуальної свободи не має розв'язання на рівні самого індивіда (пов'язаного своїми бажаннями з рабством); розв'язання може бути лише колективне, воно лежить у спільноті. Насправді, новітнє розв'язання проблеми свободи — слід нагадати, що *проблема* свободи існує лише на рівні індивідуального, — лежить поза самим індивідом, поза його потугою (*potentia*), воно криється у можливості всіх і в тій владі, котра з цієї можливості витікає (*potestas*). Проблема свободи обертається у проблему зв'язку, що його намагаються встановити і підтримати політика і мир поміж свободою індивіда і свободою спільноти. Природний індивід перебуває у стані рабства — передовсім до самого себе, адже його обмеженість не має розв'язання, але також і (це виступає наслідком заданого стану) по відношенню до іншого. *Інший* — це не друг; від природи він противник, за певних обставин — ворог. Між ними існує конфлікт бажань. Отже, якщо від природи вони не можуть дійти до вирішення цього конфлікту, то його розв'язком повинне стати їхнє спільне буття. Свобода одного повинна стати умовою свободи іншого. Це означає, що лише у спільноті лежить ключ до свободи для всіх. Отже, на сцену виходить новий персонаж — свобода, котра виконує роль необхідного посередника поміж індивідуальними свободами і виступає самою умовою існування цих свобод.

Свобода

Отже, остання етична основа держави або суверенітету криється в ідеї свободи, котра розуміється не як факт природи,

на котрому можна було б споруджувати громаду, а навпаки, як природний факт, із яким потрібно порвати. Свобода — це штучний витвір. І суверен виступає актором (таким же штучним витвором), котрий забезпечує зв'язок індивіда зі спільнотою, часткового й індивідуального буття зі спільним буттям держави. Новітня свобода не може бути пізнана і втілена поза цим зв'язком поміж індивідуальним та універсальним, який встановлює і захищає держава. Свобода — це *відношення*, вона жодною мірою не є станом; це відношення, котре існує поміж одним і всіма, поміж єдиним індивідом та універсальністю індивідів. Вона криється у реалізації моєї свободи за допомогою такого загального і абстрактного знаряддя, як спільна свобода. І навпаки, моє власне буття вільне завдяки його належності до спільного буття. Однак первісне «я», власне буття, котре носить моє наймення й існує в цьому тілі, не однакове як в рамках держави, підпорядкованої суверенові, так і в природному стані. Це природне «я» втрачено. Відповідальність за його обмеженість, так би мовити, прийняла на себе абстракція спільного закону, який керуючись справедливим регулює мої бажання, мої пристрасті й мої потреби. Зв'язок, який досі існував поміж індивідуальним та універсальним, поміж мною і сувереном — це штучний витвір, котрий дозволяє мені протистояти моїй частковій обмеженості. І якщо шукати останню площину, в якій моя свобода народжується там, де панувало рабство, то це буде звільнення від смерті. Крайній сенс моєї свободи — така є остання основа новітньої політики, а також її виправдання, — полягає в тому, що, перебуваючи у сфері управління суверена, я уникаю насильницької смерті — я зберігаю своє життя. Символ абсолютного рабства, в яке мене кидає природа, символ стану бажань, абсолютний символ моєї тотальної обмеженості криється в безпідставному страху смерті. Кажуть, питання свободи не має відповіді на рівні самого індивіда — ця відповідь існує лише на рівні спільноти. Саме тому зміст свободи в кінцевому рахунку полягає в тому, що завдяки такому штучному витвору як суверен я зберігаю своє життя. Найбільш незаперечним і найжахливішим символом моєї обмеженості виступає постійна ймовірність насильницької смерті. Кажуть, стан пристрастей — це стан страху перед можливою смертю. Ознакою моєї обмеженості є те, що життя має набагато менше

шансів, ніж смерть. Звичайно, держава не робить мене безсмертним. Однак вона дозволяє звільнитися від страху; і смерть виступає для мене звичайним кінцем життя. Таким чином «я» вже звільнене. Від природного «я» воно переходить до політичного «я», і завдяки суверенові природний індивід перетворюється у громадянина. Перейти від природної до громадянської (й політичної) свободи означає звільнити «я» від цієї ознаки обмеженості, яка тяжіє на людському роду, себто насильницької смерті. Внаслідок цього відбувається перехід до універсального. Змусити індивіда прийняти універсальне як своє власне добро, змусити його *хотіти загального*, а не лише часткового, котре було причиною його природного нещастя, — ось у чому полягає роль етичної основи держави. Політика є вихованням універсального. З цього й постав політичний проект новітньої доби, котрий полягає у тому, щоб утворити спільноту на основі принципу, згідно з яким людське політичне суспільство має на меті не зв'язки поміж індивідами, а пов'язаність індивіда з універсальним. Проект сучасників — проект їхньої свободи, — був проектом універсальності. Й тут ще раз важливо підкреслити, що цей проект зустрів на своєму шляху перепони і навіть абсолютно був перекреслений історичним досвідом ХХ сторіччя, себто в нацистських таборах смерті. І справді, якщо погодитися із загальноприйнятою думкою і вважати, що новітня свобода гарантується потугою держави (йдеться про вилучення можливості насильницької смерті як умову політичного життя), то держава нацистів, організувавши смерть як зміст політики, виступає абсолютним запереченням новітньої доби, оскільки це означає повернення до тваринної обмеженості природного стану.

Універсальне

Новітній політичний проект подолання обмеженості полягає в тому, щоб змусити індивіда покинути природну площину *свого «я»* і зробити так, щоб він цілком добровільно та розсудливо перейшов у площину *«ми»*. Долучення індивідуальної свідомості до універсальної свідомості народу виступає моральним виправданням держави, а в самій державі — такого явища як демократія. На жаль, універсальне якогось одного народу відрізняється від універсального, котре властиве іншому

народу. Якщо новітня свобода це форма громадянства, організованого сувереном, то відношення частини до цілого є метафізичним конститутивним відношенням самої держави. Всередині держави свобода мислиться як відношення окремого до загального; зовні свобода виступає зв'язком між окремішністю одного народу по відношенню до окремішності іншого народу. Відношення до універсального як для самого колективу, так і для окремого індивіда якоїсь історичної спільноти завжди є каменем спотикання в новітній політиці. Адже вона розвивається і утверджується згідно з ідеєю, що свобода існує лише завдяки устремлінню до подолання частковості. Однак ця амбіція, що носить суто новітній характер, становить собою протиріччя, адже універсальне зажди виражається частковим і в ньому ж таки знаходить своє втілення.

В рамках держави громадянин передовсім є тим персонажем *res publica*, роль якого полягає в тому, щоб жити індивідуально згідно із приписом універсальності. Головна заповідь громадянина, котру визначив Руссо і ще ніхто формально не зумів спростувати, звучить так: індивід повинен хотіти того, що *могло б бути* тим, чого може хотіти універсальність індивідів. Іншими словами, громадянин — це персонаж, чия роль полягає в тому, щоб практично хотіти універсального, себто щоб його індивідуальність долалася і заперечувалася у процесі політики. І справді, якщо я обмежую своє волевиявлення рамками своєї особи, то одиничність моєї волі виражає тоді лише безпосередній інтерес власної частковості. В цьому випадку індивід виражає всього лише свою обмеженість. Якщо продовжити цю метафору, то саме в цьому і криється протиріччя природного стану. Я можу собі уявити, що насичення мого одиничного «я» виступає крайньою метою мого життя і мого існування, я завжди можу сказати: «Після мене хоч потоп!» — мені відомо, і це знання становить основу мого судження, що я не можу обмежити свою діяльність власною частковістю. Я не можу цього, тому що я бачу: те, що істинне для мене, є істинним і для інших. І якби після цього я вважав (чи вдавав, що вважаю), ніби мої плани повинні бути спрямовані лише на добро для власної особи, то я побачив би, що на практиці моя особа, котра розглядається як мета, працює сама проти себе. Принаймні таку аксіому по відношенню до індивіда сформулювала новітня доба.

Ось чому громадянин — це той індивід, котрий, виходячи з рамок, зумовлених його власною обмеженістю, піднімається до усвідомлення універсального і погоджує з ним свою поведінку (своє мислення і волю). Звідси й витікає та риторика, до якої вдавалися усі філософи від Руссо до Канта* — і все ж для індивідів вона виступає простим набором слів. Думки держави й індивіда в цьому питанні виявляються несумісними**. Належність до держави, себто участь в універсальному, ніколи не може бути результатом бажання самого індивіда. За винятком надзвичайних обставин, котрі, певна ж річ, не можуть бути основою пересічного існування, індивід не може *вільно* пожертвувати своїм «я» заради абстракції універсального. І справді, за виняткових обставин він готовий до самопожертви, однак ця жертва свого «я» аж ніяк не може стать тим, що може лежати в основі республіки. Взагалі якщо індивід іде на самопожертву, то лише тому що її вимагають від нього, і зазвичай це відбувається на війні. З цього видно, що універсальне право — це не те, чого індивід прагне спонтанно, в процесі прилучення до громади. Зрештою, в республіці він шукає притулку; якщо він поділяє той розрахунок, який існує в рамках республіки, то робить це лише з огляду на свою часткову свободу. Це означає, що республіка виступає для нього всього лиш знаряддям для власного порятунку; це раціональний розрахунок. Спільнота в жодному разі не становить мету його дій, принаймні, постійним чином. Отож, лише в екстре-

* Кант: «Чинити так, щоб головна заповідь твоєї дії могла стати універсальною цінністю». Щоправда, в Канта йдеться про моральний імператив, не просто політичний припис.

** З погляду самого індивіда вимога універсальності становить собою надто велику жертву для нього, щоб він добровільно міг погодитися на неї, й лише з погляду держави універсальне існує як форма моральності. «Сенс вимоги, — пише Ерік Вайль, — визначається лише всередині спільноти і проникає у свідомість лише завдяки державі цієї ж таки спільноти». «*Philosophie politique*», О.С., р. 239. Ерік Вайль висловив точку зору держави, в котрій вона осмислює сама себе і, виходячи з цього, осмислює індивіда не самого по собі, а як члена держави (або «члена суверена»). *Stricto sensu* індивід виступає тут як усього лише штучний витвір держави, і немає певності, що це його задовольнятиме: якщо так, то він осмислює громадянство відмінним од того, що існує в історичній державі.

мальних ситуаціях, під час війни і опору тиранії, відбувається збіг індивідуального й універсального. Однак і в цьому випадку індивід іде на самопожертву лише через те, що свобода йому дорожча від життя. В усіх інших випадках індивід не хоче жертвувати собою — навпаки, жертвують ним. Ось чому внутрішній устрій держави, який пов'язує індивіда з *res publica*, набагато меншою мірою передбачає обов'язок індивіда-громадянина, згідно з яким він добровільно погодився б жити за приписами універсального і персонально визначитися саме за цим приписом, — ніж примус, який застосовує суверен до індивіда-підданця, щоб він жив згідно із загальною волею; звідси ж походить знаменита формула: «Його примусять бути вільним». Такий примус існує, й виражається він у формі закону. Отож, державу з цього погляду можна представити не як тіло, створене спільнотою індивідів, котрі якимсь дивом подолали рамки їхньої одиничності, — а навпаки, як інструмент, завдяки якому індивіди змушені й присилувані (дією закону) теоретично і практично подолати вузькі егоїстичні рамки одиничності їхньої особи. Таким чином крайня етична основа держави лежить в її педагогічній здатності виховувати в індивіда повагу до універсального, тому що його одиничність якраз і є його обмеженістю. Суверен, «душа держави», як пише Гоббс, в цьому розумінні виступає вчителем людства. Завдяки йому слово «людство» отримує нове політичне і в будь-якому випадку обґрунтоване значення, оскільки він утілює його і виступає його другим найменням. Сам по собі індивід може прийняти і зрозуміти лише одного індивіда чи, в крайньому випадку, кількох, — але не людство. Адже людство абстрактне, воно є абстракцією, котра не сприймається органами чуття і геть позбавлена плоті. Отож, лише суверен завдяки абстрактній універсальності, яку він представляє, може втілити людство, *людський рід*. І саме завдяки цьому західні держави зберегли і донині використовують ідеологічну фікцію «людського роду», — фікцію, котра виражається в риторичному словосполучення «права людини». А не секрет, що в цілому світі немає такої держави, яка, посилаючись на права людини, цілком і повністю дотримувалася б цих прав. І не може бути інакше, оскільки універсалізм прав насправді є постулатом, котрий витікає з частковості самих держав. Фікція універсалізму тут сягає своєї

межі. Немає *вільної* держави, інакше кажучи, такої, що, посилаючись на права людини, надавала б жінкам у громадянстві абсолютного ідентичного статусу із чоловіками. Таким же чином жодна *вільна* держава не може абсолютно прийняти своєрідність меншин, які мешкають на її території; будь-яка *вільна* держава готова лише на словах захищати «права людини» в державі, котра для неї (для суспільства, яке вона представляє) виступає потенційним торговим та індустріальним ринком, з якого можна отримати економічний зиск. Справедливе тут повертається до того, що лежить у його суті: до раціональності, котра одвіку притаманна суспільству. Адже в попередній главі ми переконалися, що *справедливим* буває й те, що суспільство розглядає як засіб для свого виживання; так що справедливе, — згідно із власними критеріями справедливого, — це також і те, що держава забуває свої власні заклики на тему «прав людини», щоб добитися економічного *зиску*. Отож, перед лицем необхідності права людини перестають бути справедливими. Універсалізм людського роду і невіддільні од нього права в цьому випадку, — як і в усіх інших випадках, — виявляються риторичною фікцією. Треба підкреслити однак, що критика фіктивного характеру гасла універсалізму цих прав полягає не в простому запереченні принципу самої рівності, до якого зводиться референція універсалізму, — всі індивіди людського роду рівні у правах. Наша критика ґрунтується на тому, що ця рівність передбачає не уявну людську природу, яка має права (права людини), а природні права*.

В будь-якому разі явище універсалізму завжди є універсалізмом окремого народу й існує лише у визначених — і довільних — рамках історичної держави. Відношення до універсального виражає всього лиш часткову мораль певного народу, котрий і сам є результатом довільного майбутнього. Ось чому природні права можуть підлягати абсолютному запереченню. А тому, як уже було сказано, держава виражає лише одну цю довільність, і свобода, яку вона втілює, також улягає цій довільності. Отож, народ у концепції універсального не лише не може подолати свою власну часткову суб'єктивність по відношенню до індивідів, з яких він складається, але й завжди, — а може, навіть передовсім, — засвідчує свою

* Див. вище, стор. 165—167.

частковість, зустрічаючись із іншим народом. Народ виявляє свою частковість, котра для нього і становить універсальне, лише під час випробування війною. Саме на війні відбувається не лише утворення новітніх народів, але й усвідомлення ними вищою мірою довільного характеру свого спільного буття. З цього погляду, ХХ сторіччя в процесі двох світових воєн поставило народи Європи перед фактом їхньої власної довільності. І наслідком цієї історії може стати новий обов'язок, котрий полягає у визначенні нового універсалізму. На зламі сторіч реально вимальовується втілення якщо не у конкретних явищах, то принаймні в *ідеї* цих явищ проекту європейської *res publica*. Про цей проект, що виступає радше регулятивною ідеєю (адже його не існує у вигляді програми дій), можна сказати лише одне: його призначення в пересиленні універсалізму історичних держав; подоланні приватного універсалізму держав усередині їхніх старих традиційних кордонів; а також у подоланні публічного універсалізму держав та їхнього суверенітету поміж інших націй. Одна лиш ідея політичного об'єднання Європи несе в собі перегляд етичних основ політичної сучасності, що вже п'ять сторіч* утілює собою держава, — і висуває ідею нової свободи. Йдеться головним чином про те, щоб по-новому глянути на розв'язання, котре наші сучасники застосували до того, що вони кваліфікують як існуюче протиріччя людського існування, протиріччя, котре здатні розв'язати лише самі люди, — протиріччя між сутнісною обмеженістю людського і природним характером необмеженого прагнення до свободи. Розв'язання, котре пропонує новітня теоретична думка, саме по собі відзначається суперечливим характером: узявши довільність за основу свободи, ХХ сторіччя у своїх найгірших виявах вивело формулу, згідно з якою довільність свободи означає довільність усього людства. Якщо суб'єкт свободи, одиничний індивід (громадянин) або ж колектив (народ) від природи обмежений, оскільки *інший* індивід завжди йому протистоїть як у правовому аспекті, так і фактично, то хіба ж свобода може бути безконечною? Якщо вона не може бути безконечною, то що ж це за свобода, якщо вона має конечний, тобто обмежений характер? Це вже не свобода, а її цілковита протилежність. ХХ сторіччя вже засвідчило, —

*Див. далі, 4, «Історичні засади», стор. 197.

шляхом заперечення самої свободи як основи *res publica* — в чому ж полягає ця протилежність. Усвідомлення цього протиріччя, котре непомітно розмиває європейське підґрунтя свободи, породило необхідність *ідеї* європейської *res publica*. Її полягає вона в необхідності такої основи спільного буття, котра лежала б далеко за межами традиційних витоків застарілого устрою етичного універсалізму історичних держав.

*Функціонер і демагог**

Основна проблема, яку мусить розв'язати новітня держава, зауважує Ерік Вайль, полягає в узгодженні імперативу справедливості з імперативом ефективності. Отож, універсалізм закону (морального і практичного), запровадженого принципом суверенітету, який встановився в історичних державах, може бути повністю реалізований лише в демократії, тому що загальна воля — це і є сам закон. Як вихователь, держава здатна повністю реалізувати свою етичну місію — підняти індивіда до універсального, — лише тоді, коли вона має демократичний характер. Підняти індивіда до універсального (метаморфоза, котра з людини робить громадянина) і зробити так, щоб універсальність волі пронизала всю частковість явищ, — ось у чому завдання суверенітету згідно з його етичною основою. Конституційна держава (себто така, де існує демократичний уряд) передбачає інституційні рамки, в яких може реалізуватися зв'язок між універсальним і частковим, який утворить саму свободу індивідів, котрі входять до людської спільноти. Завдяки своїм *функціонерам* — себто адміністрації, котра існує для забезпечення ефективності, — новітня конституційна держава є адміністративною державою, котра здатна приймати справедливі й ефективні рішення, що служать задля досягнення цілей спільноти. І саме завдяки адміністрації воля народу в новітній демократичній державі доходить до множинності індивідів. Воля «морального колективного «я» (Руссо) завдяки цілому корпусу функціонерів відлунює на самому безпосередньому рівні суспільного життя. З цього погляду, демократія призначена сприяти, аби формальна універсальність закону й

* Викладені тут думки розвивають деякі тези доповіді, прочитаної в Парижі (університет восьмого округу) під час колоквиуму, присвяченого Максус Веберу, в жовтні 1992 року.

волі знаходила своє практичне втілення в явищах. Етичний принцип універсальності отримує цілковиту реалізацію лише за умови, якщо політична сучасність ґрунтується на цілій армії великих і малих державних службовців. Конкурси, які допомагають набирати службовців, дозволяють залучати найкращих, себто тих, котрі завдяки своїй компетенції і порядності найкраще справлятимуть державну службу. Технічні знання і етичне розуміння публічної справи становлять критерії, котрі виступають об'єктом відбору. «Компетентний функціонер» повинен відзначатися двома рисами: професійною кваліфікацією і моральною свідомістю. Такі умови раціональної держави, котра виступає як етична держава. І ця етична держава є державою функціонерів, яка охороняє громадян від невігласів і дилетантів. Будучи *фахівцем*, справжній функціонер виступає безпристрасним адміністратором, і єдиним рушієм його діяльності є служба державі, інакше кажучи, — честь. Отож, завдяки цьому корпусові функціонерів справедлива держава може бути такою і моральною та ефективною державою.

Здавна помічено різницю, котра існує поміж власне політиком і функціонером. Так само відомо й те, що їх поєднує в процесі спільної *державної служби*, котру вони обоє справляють. Основна різниця полягає у *відповідальності*. Функціонер не відповідає за свої дії. Його честь полягає в умінні добросовісно підтримувати лад за відповідальності верховних властей. Отож, функціонер діє так, *немов би* його діяльність була практичним утіленням його особистих переконань. Зате честь політика (державної людини), як стверджує Вебер, лежить «у винятковій особистій відповідальності за все те, що він чинить, відповідальності, якої він не може ні зректися, ні перекласти на когось іншого»*. І з цієї точки зору специфіка новітньої держави полягає в наступному: рішення, що стосуються публічної справи, приймаються «раціональним» чином, оскільки їх ухвалюють відповідальні, рішучі, порядні й мудрі особи і, принаймні декотрі з них, особисто *відповідальні* за ці рішення. Зв'язок цих двох елементів — відповідальності та рішення, — у чистому, так би мовити, вигляді, існують в конституційній демократичній державі.

* *Le savant et le politique*, Paris, 10/18, 1963, p. 129.

Ми враховуємо тут не лише критерій прийняття рішень. На певних відрізках своєї історії спільнота повинна приймати рішення. Імператив рішення — зробити вибір, який підходив би для того моменту, коли його можна застосувати, — становить найбільш безпосередній вияв потуги держави (а не особистої потуги суверенітету)*. Отож, рішення спільноти стосуються цілей цієї спільноти і не залежить єдино лиш від глави, від його волі, а то й від примхи. З погляду цілей, котрі ці рішення мають вирішувати, проблема полягає в тому, щоб дізнатися, з якою метою (переслідуючи які цілі) приймаються рішення в державі. Відповідь напрошується сама собою: щоб забезпечити тривалість, себто існування спільноти як такої та її членів. Отож, рішення повинне бути ефективним, оскільки йдеться про саме існування спільноти. Що ж стосується ефективності, то воно зводиться до двох параметрів, котрі зумовлюють політичну діяльність держави: швидкості й раціональності. *Законність і ефективність* становлять два параметри демократичної держави (конституційної); перший зводиться до його абстрактної формальної суті та його етичної основи, другий — до загального характеру своїх феноменальних виявів у історичному світі.

Ефективним називається таке рішення, котре в потрібний момент адекватно поєднує засоби із визначеними цілями (й серед цих засобів на чільному місці стоїть розрахунок). Рішення —

* Це не дає підстав для того, щоб разом із Карлом Шміттом змішувати суверенітет зі здатністю приймати рішення у виняткових ситуаціях. Це означає зводити принцип суверенітету до одного із його зовнішніх виявів, ототожнюючи суверенітет і право суверенітету, себто принцип явища з тією формою, в якій він утілюється в явищі. Суверенітет — це принцип новітньої *res publica*, так що той, хто приймає рішення, отримує свої повноваження не від самого себе, а від суверена, — себто від єдиного, часткового чи всіх. Карл Шмітт змішує суверена й уряд. Глава — лідер, фюрер чи президент, — не може бути «сувереном», він просто глава виконавчої влади і на цій посаді він приймає рішення. Тут ідеться про концепцію суверенітету, котра існувала ще до Бодена і до якої довільним чином застосовано... боденівський концепт, — а зроблено це для того, щоб устроєм законної держави прикрити сваволлю надзвичайного, себто поліцейного стану. — Див. «*Théologie politique*» (1), 1922, trad. fr. Jean-Louis Schlegel, Paris, Gallimard, 1988.

це розрахунок, воно означає, що раціональність держави (себто суверенітет як раціональність) полягає в тому, що її політико-адміністративна структура допускає саме таке рішення чи радше схильна ухвалити рішення саме такої природи. Так що цей імператив ефективності реалізується у формі, яку держава й повинна допускати, якщо вона хоче прийняти ефективне рішення. Цей імператив може бути реалізований лише в адміністративній уніфікованій (конституційній) державі. Адміністративна уніфікація й централізація політичного рішення (себто виконавча влада) — ось ті дві складові, котрі уможливають ефективність. Отож, рішення повинні ухвалюватися згідно з поняттям справедливого, прийнятим усією сукупністю певної історичної спільноти, а конституційна держава створює умови задля того, щоб ухвалено було справедливе й ефективне рішення. З певністю можна сказати, що рішення, ухвалене всупереч інтересам спільноти, не може бути справедливим. І саме тому що юридичні норми виражаються у законах, які походять від спільноти, а не приватної чи одиничної сваволі (наприклад, глави держави), *добре* рішення, *справедливе* рішення, інакше кажучи, ефективне рішення має більше шансів бути ухваленим у конституційній державі. І до цього треба додати той суттєвий факт, що в такій державі емпіричний індивід (або ж обмежена група емпіричних індивідів), який ухвалює рішення, пов'язаний законом. І з цього імперативу справедливої ефективності прямо випливає постать демагога, котрий з'явився за новітньої доби. «Політична еволюція режимів до конституціоналізму, — пише Вайль, — рішуче і нагально засвідчила необхідність формально уніфікованого напрямку всієї сукупності політики (включно з внутрішньою політикою) під егідою єдиного державця»*. Харизма і строге дотримання закону — ось ті дві риси, які характеризують демагога, цю амбівалентну постать ефективної держави, котра засвідчує разом з тим *істину* демократії. Як для історичної спільноти життєво необхідний імператив раціональної діяльності, так і для демократії необхідна постать демагога. Парадокс полягає в тому, що урядування, котре здійснюється народом і задля народу, знаходить свій вияв у харизмі державця, котрий домінує над множинністю людей. І причина в тому, що, діючи

* О.С., р. 119.

раціональним чином, держава черпає свою раціональність із суспільства, від якого вона ніяк не може бути відмежована; задля цього треба ліквідувати адміністрацію, що було б абсурдом. «Адміністрація, — пише Вайль, — це та інстанція, завдяки якій політичне інтегрується в суспільне, розумне в раціональне; звідси й походить ота величезна вага, котру має адміністрація в новітній державі — раціональній державі, оскільки вона ґрунтується на суспільстві, яке вже за своїм принципом становить її основу»*. Отож, рішення повинні бути раціональними, адже вони пов'язані з суспільною раціональністю економічного розрахунку. Як фахівець у політиці, Веберівський *демагог* частково пов'язаний із раціональністю, інакше кажучи, з рішеннями. Щоб найкращим чином відбулося поєднання розумного й раціонального — універсального і часткового, — потрібно, щоб вибір упав на того (чи на тих), кого народ визнав би здатним діяти згідно з міркуваннями розумного й раціонального. Це означає, що потрібно шукати спеціаліста, професіонала, «знавця» (Вебер). Ми знаємо, що фахівці з політики — це мудрі й порядні знавці, котрих відбирають на конкурсах. Новітня демократична держава поклала кінець владі рантьє та поміщиків, вона може бути раціональною лише за умови, що нею управлятимуть компетентні індивіди й кваліфіковані особи. Отож, ідеться про те, щоб відібрати найкращих. Якщо адміністрація набирає своїх службовців за конкурсом, то в чому ж полягає відбір *професійних політиків*, себто управлінців? Йдеться про те, щоб визначити, як же ж вибираються начальники чи, якщо хочете, демагоги. Плебісцитна демократія, на чолі котрої стоїть демагог, обраний за певною процедурою, відбирає начальників із партій. Це політичні партії, так звані авангарди «народу», які забезпечують висування демагогів. На противагу практиці призначення маєтних осіб, котрі, як зауважує Вебер, або здатні «зайняти крісло» або ж ні, — принаймні це та практика, що витікає зі старої традиції цензової демократії, — новий режим ґрунтується на харизмі сильної особистості, котра не обов'язково повинна походити з маєтної буржуазії. Новий режим, плебісцитна демократія ґрунтується не на буржуазній власності, а єдино лиш на харизмі. І причина криється в тому, що партія витіснила

* Eric Weil, *Philosophie politique*, O.C., p. 155.

власність. Демократична дискусія щодо цілей у парламентських рамках вже застаріла, оскільки з огляду на ефективність віднині на перший план виходять засоби. Така суперечка не лише застаріла, але й зайва, оскільки виявляється неадекватною у той час, коли потрібно приймати рішення. Парламентська дискусія дедалі більше набуває вигляду риторичної суперечки. Отож, внутрішній обов'язок раціональності вибору і становить основу плебісцитної демократії на відміну від демократії представницької. Як і сама держава, політична партія становить собою щось на зразок войовничої установи, де всі службовці працюють на одного-єдиного — главу. Партійна машина виробляє харизму, це машина, яка продукує те, що Вебер назвав харизматичною легітимністю. На ній ґрунтується плебісцитна демократія. А оскільки харизма діє не лише нематеріальними засобами, то рушієм діяльності партійних активістів виступає ідеалізм, який для декого з них конкретизується у вигляді грошових винагород, постів і вигідних посад. Ось чому харизма нерозривно пов'язана із тією особливою формою світського жрецтва, якої набрало політичне життя в новітній державі для тих, котрі віддаються йому без останку, себто для активістів політичних партій. Цей майже сакральний вимір політики пов'язаний із існуванням того, що зветься імперативом раціональності. Він дає простір для дедалі більшої персоналізації виконавчої влади. Причина криється в тому, що рішення приймається особою, котра знається на законах, і залежить воно від адміністратора, демагога, який, не маючи повноважень суверена доби абсолютизму, все ж виступає «демократичним» виявом такого державця. Ерік Вайль довів, що в рамках новітньої демократії неможливо ухвалювати рішення демократичним шляхом, себто в рамках колективної дискусії. Техніка обговорення така, що неможливо розглядати, наприклад, міжнародну угоду, послуговуючись звичайними засобами репрезентативної демократії. Велика кількість людей не може визначитися у знанні причин. «Виборці нездатні зробити раціональний вибір технічних можливостей, оскільки вони не бачать ні їхньої природи, ні їхніх наслідків і не розуміються на їхньому технічному характері. Якщо ж вони й висловлять думку з цього приводу, то лише тому що послухають поради тих осіб, котрі вважаються більш кваліфікованими, ніж вони, осіб, які

користуються їхньою довірою і таким чином отримують владні повноваження. Отож, для суспільства, спільноти та держави життєво необхідно, щоб цими «чиновниками» були найкращі з громадян, й *аристократія* стала необхідною умовою функціонування демократії»*. Отож, не може бути демократії без «високоставленого чиновника», себто людини, котра згідно з доктриною суверенітету отримує свій чин від народу. Так що демократія — це політичний режим, що властивий раціональній адміністративній державі, котра ґрунтується на системі відбору найкращих. Відповідаючи на класичне запитання про «найкращий уряд», Вайль уже не вдається до парадоксу аристократії. «Існує очевидність, — пише він, — якої ще ніхто не зумів поставити під сумнів: нікому не хочеться, щоб справами спільноти заправляли найгірші, найжорстокіші, найнеобачніші та найнеефективніші особи, й усі хочуть, щоб цим займалися найкращі. Проблема полягає в тому, щоб розшукати у спільноті найкращих»**. Одначе відповідь напрошується сама собою: найкращих відбирає партія. Демагог — це найкращий серед найкращих, себто перший серед них. Він утілює суть раціональної держави й виступає новим проявом суверенітету, котрого він, однак, в особистому плані цілком позбавлений. А тому Вайль має цілковиту слушність, підкреслюючи ту «очевидну» істину, що демократія — це знаряддя, котре обирає раціональна держава задля того, щоб забезпечити найкраще функціонування найкращого режиму, де заправляють найліпші, себто *аристократія*.

Як би там не було, а в рамках раціональної держави демократія в самій своїй основі пов'язана з демагогом. Демократично обраний народом, демагог не задовольняється тим, щоб, як і гегелівський суверен, «розставити крапки над і». Навпаки, він управляє, інакше кажучи, приймає рішення. Це означає, що демократія — це політична система, котра надає міфічному персонажу, себто «суверенному» народу фіктивну можливість вибирати правлячу еліту. Йдеться і справді про фіктивну владу, оскільки реально цей вибір здійснюється «машинами» політичних партій. Але вірним є і те, що демократії дозволяють усім вільно вибирати «демагога» в рамках тієї партії, котрій вони

* Eric Weil, *O.C.*, p. 219.

** Eric Weil, *O.C.*, p. 217.

віддають перевагу. Отож, демократія — це величезне *підприємство*, де здійснюється селекція і продукування харизматичної легітимності. В цьому державному підприємстві народ має стільки ж влади, як і збори акціонерів у якомусь приватному підприємстві. «В приватних підприємствах, — пише Вебер, — відбувається те ж саме. Справжній суверен, а саме збори акціонерів, так само позбавлений можливості впливати на управління, як і «народ», яким управляють спеціалізовані функціонери. Особи, які визначають політику підприємства, себто члени «адміністративної ради», в якій чільне місце посідають банкіри, тільки те й роблять, що дають економічні директиви і визначають осіб, здатних керувати справами, оскільки вони недостатньо компетентні, щоб здійснювати технічне управління»*.

В цьому своєрідному підприємстві, яким є новітня демократична держава, суверенітет у принципі належить *народу*. Виступаючи подавцем принципу, народ однак позбавлений права застосовувати його на практиці. Таким чином народ все дужче засвідчує свій міфічний характер і водночас усе більше стає очевидним непотрібність міфа про суверенітет, завдяки якому ми існуємо ось уже два сторіччя. Я маю на увазі руссоїстський міф про «народ-суверен». В 1789 році після американської революції цей міф було впроваджено до історії французькою революцією, й таким чином став можливим перехід до новітньої політичної раціональності: від тієї пори *народ* уподібнюється зборам акціонерів здоровезного публічного підприємства — демократичної держави. В кращому випадку його скликають періодично, аби він відіграв роль адміністративної ради демократичної держави. Він визначає главу виконавчої влади — себто здійснює суто плебісцитну операцію, оскільки цей глава чи подібний до нього посадовець і скликає це зібрання. Жовтнева революція намагалася обмежити цей демократичний формалізм, проголосивши своєю метою заміну формальної демократії ворогів народу реальною демократією справжнього народу. Внаслідок цієї операції постала єдина партія, котра була фактичним сувереном, себто деспотом. Вона виконувала не лише роль машини, котра здійснює роль відбирання найкращих, але й роль державної

* Max Weber, *O.C.*, p. 123.

машини. Таким чином радянська партія-державна була крайнім виявом принципу суверенітету народу.

Спільне «я»

Політична фігура демагога і разом з нею плебісцитний різновид демократії, котрі виникли упродовж нашого сторіччя, знову повертають питання моральності новітньої держави до його витоків. Крім того, ці явища ставлять державу перед проблемою її власної волі. Але якщо раніше — від часів французької революції, — йшлося про утворення демократичної держави на основі моралі народу, то нині йдеться не про те, щоб запровадити мораль, а про те, щоб її закрити. Виявилось, що в кращому разі мораль суверенного народу розуміється як мораль притаманна державній бюрократії, котра служить універсальному, в гіршому ж — холодній моралі однопартійності. Якщо і справді панування демагога (якщо це не тиран) становить реальність демократичної держави, то об'єктивна мораль цієї держави (зовсім відмінна від суб'єктивної моралі одиничних суб'єктів, оскільки вона виступає як *загальна воля* народу, що набрала сили суверенітету) може існувати та втілюватися лише в бюрократії конституційної держави. Лише в бюрократичній абстракції державної адміністрації всі службовці держави, від першого до найостаннішого, втілюють об'єктивну мораль як етику праці, себто як *професійну добросовісність*. Безпристрасність функціонера збігається — й лише цій категорії притаманний такий збіг, — із загальним інтересом і технічною раціональністю. В адміністрації й через адміністрацію відбувається зіткнення універсальності цілей і частковості засобів. Віднині демократія (і це слово вже не має реального *політичного* значення) можлива лише в бюрократичній державі і завдяки цій державі, адже лише завдяки *установам* і їхнім *службовцям* загальна воля може існувати й поширюватися в суспільному тілі. *Загальна воля* — адже вона відмічена печаттю універсального, і сталося це з тієї причини, що адміністрація виступає як абстрактне явище і розглядає множинність індивідів як *кількість*. Адміністрація не бере до уваги частковість індивідів (одиничних чи колективних), котрі перебувають під її керівництвом, адже, спрямовуючи на них свою дію, вона звертає увагу не на властиві особам умови, себто їхні якості, чесноти тощо, а на їхній статус, який сприяє універсальному, або ж вира-

жає їхню провину і взагалі розглядає їх як об'єкти адміністрування; — ото ж, в силу цих причин адміністрація виступає одною-єдиною площиною раціональної держави, в якій продукується універсальне. І проект універсальності — такий, яким його бачить суверенний народ, — стає реальністю завдяки тому, що абстрактний формалізм закону вбачає в мені не окремого індивіда, а такий собі універсалізований екземпляр, який відіграє ту *роль*, яку визнає за ним закон. Індивід перестає бути «я» — його називають «*він*». Проект універсальності новітньої держави реалізується в її функціональний раціональний здатності абстрактно перетворювати *суб'єкта* в *об'єкт адміністрування*. Громадянство, яким його уявляли собі філософи, віднині реальне лише за умови, що мислячий і діючий суб'єкт припиняє мислити і діяти — і робить він це для того, щоб стати об'єктом осмислення і діяльності бюрократичної держави. Таким чином суб'єкт належить універсальному; він бере участь в універсальному в формі прийняття узаконеної відповідальності адміністрацією його держави. Від цього моменту він уже не мислить і обмежується вираженням своєї волі, коли у визначені дати потрібно відібрати одного чи кількох демагогів.

Громадянство вже не бере участі у справах громади, себто у визначенні політичного справедливого і через нього спільного буття, а справляє адміністративні обов'язки такі як сплата податків. Правду сказати, визначення політичного справедливого для громадянина полягає якраз у виконанні своїх обов'язків. Права громадянина зводяться до одного: бути в очах адміністрації об'єктом управління, елементом анонімної абстрактної кількості — тобто виражати собою закон і розглядатись саме в цій якості. Таке його право*. Так гарантується його свобода.

* Держава — в тому числі й законна адміністративна держава — дуже далека від того, щоб поважати це *право*, хоча б із кон'юнктурних міркувань: посилаючись на публічну безпеку, вона здійснює дискримінацію громадянина з огляду на його звичаї, релігію, походження тощо. Більше того, це право не дотримується повною мірою навіть поза всякими кон'юнктурними причинами — маємо на увазі становище жінок, які мають стільки ж обов'язків, як і чоловіки, але не мають однакових із ними прав, і це витікає з історичних причин, які аж ніяк не можуть зумовлюватися фатальністю, а ще менше — природою. Наведений факт свідчить, що громадянство не має статі, якщо йдеться про обов'язок, і що в нього з'являються статеві ознаки, якщо йдеться про права.

Громадянин конституційної адміністративної держави в *формальному плані* не має імені, релігії, кольору шкіри чи статі — достатньо того, що він сплачує податки згідно з чинною шкалою, котра існує як публічне явище, а тому не може для нього як окремої приватної особи бути ні вигідною, ні шкідливою. Якщо громадянин вважає, що податки надто високі, то він усвідомлює, що це не може бути дискримінацією, котра стосується лише його зокрема. Він може вважати, що загальні інтереси в цьому випадку зазнають утисків, і чинить вплив на владу чи то сам чи колективно. Й адміністративна влада приймає його скарги — не як особисті клопотання, а як скарги платника податків. Таким є обов'язок громадянина, і він відповідає його праву бути вільним, себто невідомим. Одне слово, в адміністративній законній державі індивід, котрий належить до множинності, згідно з принципом є *універсалізованим*. Те, що має цінність для нього, таку цінність має і для всіх, і в такій от абстракції, котру він відкидав як таку, що позбавляє його душі, йому відкривається реальність свободи. Громадянин вважає, що бездушність, зумовлену імперативом реальності, законна держава компенсує для нього професійною добросовісністю функціонерів.

І все ж в оцій професійній добросовісності, котра виступає рушієм універсального, у нашому сторіччі й поселилося зло: адміністрація може бути цілком безпристрасною в стосунках із безіменними об'єктами адміністрування, простими універсалізованими індивідами, що як такі відзначаються свободою — і з такою ж абстрактною безпристрасністю вона може ідентифікувати приватних осіб згідно з дискримінаційними критеріями расової, етнічної та конфесійної належності, а також за віком, станом здоров'я тощо. Закон, універсальний він чи ні, не знає різниці, й цю різницю визначає адміністрація. І саме це дозволило тиранічним режимам нашого сторіччя підпорядкувати (і навіть винищити) цілі народи волі держави. Як бачимо, концентраційні табори звели нанівець усі виправдання новітньої держави, легітимність якої залежить виключно від орієнтації її бюрократії, котра мислить і діє згідно з універсальним, що виступає основою закону, — і в цьому випадку вона має справу лише з *множинністю* адміністрованих об'єктів; або

ж вона орієнтує свою діяльність у напрямку тієї частини множинності, тієї меншості, котра згідно з чинним законом, не належить до людської площини універсального. Сьогодні вже немає різниці між демократією й деспотизмом, адже в обох випадках загальна воля, що є волею держави, схиляє множинність чи до стану підпорядкованості (адміністративної), чи до стану безпросвітнього рабства. Те, що поєднує між собою тиранію партії-держави (за винятком нацистської держави, як уже було сказано) і плебісцитну демократію, проходить через масштаби і орієнтацію бюрократії, — а не через саму природу законної держави та її принципу. Адже в обох випадках саме згідно з законом та його абстрактним загальним характером держава суверенітету втілює універсальне в частковому.

Осмислюючи демократію, Руссо розробляв не лише ідею держави, але й державу як ідею; ідеологія цієї держави знову ж таки виступає як загальна воля. Велика таємниця профанної держави, себто загальна воля, становить саму ідею універсального як етичної основи життя історичної спільноти. Їй виражає цю ідею «народ», адже лише народ керується універсальною волею. А тому ставити на чільне місце народ, який відібрав свій суверенітет у королів, означає підносити його до розряду політичного суб'єкта, до розряду дійової особи. По суті, саме в цьому і криється сутність самого принципу суверенітету: лише народ є сувереном. Засаднича справедливість (народ=суверен), котра сприяла свого часу визволенню множинності, за нашої доби призвела до її значного підпорядкування. Упродовж двох сторіч не було такого народу, котрий реально чи риторично не зазнавав би тягара верховної влади: прямим чи непрямым чином кожен потерпав від тиранії, чи то своєї домашньої, котра виросла на ґрунті громадянських воєн та революцій, чи тієї, що виникала під час двох світових воєн. Сьогодні престולי спорожніли, полишивши множинність в засягу новітнього рабства, або ж, у кращому випадку, в площині абстрактних свобод плебісцитних демократій, — свобод, які аж ніяк не свідчать про те, що вони мають остаточний і безповоротний характер. Король, народ і партія — усі ці суверени універсального послідовно змінили один одного і полишили місце в майбутньому порожнім — місце суверенної *Особи*, — а також залишили після себе категорію республік, які в багатьох (якщо

не в усіх) випадках ґрунтуються або ж на терпінні множинності, або ж на інерції минулої історії й риторичних фікціях виморочного принципу суверенітету.

4. ІСТОРИЧНІ ЗАСАДИ

Актуальна проблема

Мова піде про те, щоб зняти мірку з новітньої політики, яку самі сучасники визначили і розглядають як історичну політику. Отож, ми не маємо на меті розвивати філософію минулої історії, а радше коротко розглянемо завдання, які стоять перед філософією у світі, яким він є. Це не означає, що філософія повинна сказати щось особливе, себто таке, що було б вагомим з огляду на трансформацію нашого світу в кращий світ, який лежить поза межами сьогодення. Добре відомо, що філософія відзначається усього-навсього інтелектуальною потугою, інакше кажучи, її матеріальні можливості дорівнюють нулю й не можуть мати ефекту. Однак її сила полягає в пізнанні. Збагнути світ таким, який він є (а точніше, спробувати його пізнати), — ось у чому полягає її завдання чи принаймні виправдання самого факту її буття. Зокрема, якщо йдеться про явища громадянські, то філософія намагається збагнути їх, виходячи зі своєї власної позиції, себто у світлі «універсального вільного розуму» (Вайль). В цьому розумінні, філософ чинить на світ такий же вплив, як жандарм на правопорушника — закликаючи його до порядку, себто нагадуючи йому про правосуддя. Так що філософ (і це принаймні виправдовує його у власних очах) розглядає законність цього світу, так само переводячи його в площину справедливості. Як бачимо, філософія виступає не суддею, а всього лиш тим, хто намагається охопити світ задля того, щоб поставити його перед суддею. Що ж стосується останнього, то відповідь напрошується сама по собі: суддею можуть виступати лише народи, себто множинність. І як громадянин історичної держави, філософ теж є індивідом, який належить до множинності.

З погляду історії, котра втілена в історичній політиці, і зокрема з погляду нашого сторіччя, буде цілком доречним завершити дослідження принципу суверенітету й причин, які

призвели до його *завершення*, певними роздумами, котрі в кінцевому рахунку могли б привести навіть до створення теорії. Як уже було сказано*, під занепадом принципу суверенітету потрібно розуміти ідею, згідно з якою такий принцип уже зробився нездатним продукувати історичне. Йдеться навіть не про ідею (адже їй завжди можуть протиставити іншу ідею), а про те, щоб пізнати майбуття цього принципу суверенітету з огляду на сторіччя, котре добігає свого кінця, й це пізнання ґрунтується на концептуальній структурі цього принципу. Іншими словами, якщо не обмежувати поняття суверенітету якоюсь анекдотичною дефініцією, зводячи його, приміром, до «рішення» (у цьому випадку специфіка політичної сучасності буде незрозумілою, адже в людському середовищі завжди потрібно приймати рішення), то суверенітет сьогодні може бути досягнутий відповідно до своєї концепції, адже чинники, які зумовили його історичну з'яву, вже завершили своє існування. В європейській площині свого утворення чи продукування принцип суверенітету вже, так би мовити, виконав усі умови свого контракту — історичні держави постали як своєрідні, часткові явища, котрі функціонують згідно з універсальною нормою закону. І результат цей постав тому, що формальна послідовність верховної влади — король-народ-партія — за допомогою якої виражається воля (закон), вже повністю вкомплектувалася. Це аж ніяк не означає, що чинні держави є остаточним явищем чи навіть і те, що вони перебувають на якомусь етапі свого подальшого розвитку; це означає, що їхнє існування віднині витікає із минулої традиції суверенітету, так що їхнє тривання, занепад або народження залежить не від продукування історичного, а від його ідентичного повторення. Держави, які будуть народжуватися чи зникати, народжуватимуться і зникатимуть згідно з державцем, народом чи партією. В цьому розумінні, епоха волі як джерела історичного вже завершилася — й не тому що народи і нації перестали чогось хотіти, а тому що те, чого вони хочуть — себто існувати як *цей* народ чи *ця* нація в *цій* державі — залежить тепер від традиції. Йі аж ніяк не залежить від новизни. А новизна — це невід'ємна властивість суверенітету; якщо принцип суверенітету виступає у формі розриву з історичною традицією, то причина лежить

*Див. вище, частина I, 4, «Кінець», стор. 109.

якраз у тому, що політика мислилася в ньому як новітній винахід по відношенню до старої традиції. Й саме в цьому розумінні суверенітет перестав бути політикою нового, щоб стати політикою традиції. Отож, те, що є політикою — *спільне буття* — слід розглядати як новітню традицію.

Отож, на сторінках цієї праці я виклав ті елементи, які, на мій погляд, сприяли утворенню цієї традиції. А на завершення потрібно з'ясувати деякі риси чи радше *проблеми*, котрі, зрештою, прямо витікають із нашого сторіччя і здатні живити рефлексію й теоретичну думку *політичної філософії*, підпорядкованої не суверенітету, як це могло б здаватися, зокрема європейському, а тільки одній лиш *необхідності*.

Новітня проблема

Чому ж наприкінці нашого сторіччя постала необхідність поновому поставити питання про основи *спільного буття*? Або ж, висловлюючись інакше, але по суті про те ж саме, чому сьогодні потрібно здійснювати *нову* постановку питання про засади спільного буття? Спробуємо коротко з'ясувати, як же ж ставиться таке питання і що воно значить для нас, європейців. Політична філософія — це вчення про основи *спільного буття* сукупності людських істот, організованої згідно з формами *res publica*, себто згідно з правом. І, як відомо, політична сучасність полягає в тому, що вона будує спільне буття на основі суверенітету. Відколи у Європі було відкрито цей принцип, сучасна політика — себто політика «новітньої доби», — становить собою свідому раціональну (але аж ніяк не резонну) побудову *світу*, підпорядкованого суверенітетові й керованого сувереном, себто державою. «Світ» новітньої епохи — це байка, яку створив і поширює суверен; ця байка виникла за новітньої доби: публічна і приватна мораль у ній виступає як мораль націй, народів та історичних держав; скільки персонажів, стільки й суверенів, які виступають авторами *світу*, змальованого з дотриманням усіх правил граматики, усіх дефініцій, з дотриманням значень усіх лексичних одиниць і всією відповідністю семантичного плану, орієнтованого по відношенню до суверена. Суверенітет — це проза того світу, який уже понад п'ять сторіч називають «новітнім» і який віднині перейшов у площину традиції. Політика і мораль, інакше кажучи, елементи *свободи*, походять із тієї

площини діяльності та мислення, картографію котрої здійснює лише суверен. Однак сучасність, себто новітня свобода, народилася не відразу й не в завершеному вигляді. Вона розвивалася революційним шляхом — так, приміром, демократична держава від монарха до народу відбулася в період між двома революціями, англійською та французькою; однак і сам цей процес є властивістю суверена, котрий поширює свою прозу на цілий світ чи радше поширює її у вигляді «світу». Що ж стосується революції ХХ сторіччя, то вона перевела цю новітню властивість в інертне поле традиції.

В моральній і політичній категорії, себто в категорії *етики* (побіжно зауважимо, що етика ніяк не становить собою безформний рух душевних станів, котрі властиві чи невластиві «мудрецю», «великому патроніві» чи «високому начальникові», які роблять те, що вони роблять або те, чого вони не повинні робити), у філософському плані, суверенітет — це *вчення про мисленню свободу* і, за своєю суттю, він становить собою тільки це і більше нічого. І світ, категорія, котра витікає із новітньої метафізики суверенітету, є сукупністю матеріальних реалій, завдяки яким мисленна свобода втілюється в конкретних явищах — або й не втілюється. Перетікання мисленної свободи в свободу, котра втілюється у конкретних явищах, становить собою побудову певного «світу», і цей світ в умах сучасників мислиться як історичний. Якщо ж висловлюватися точніше, то *історіальний* вимір світу — я вживаю слово «історіальний» на визначення майбутнього сенсу історичного, — становить собою те, що сучасники винайшли, аби чинити вплив на історичний світ матеріальних чинників. Одне слово, історіальна концепція світу — специфічне вчення про людську свободу, яка домінує над сукупністю матеріальних чинників, — потрібна, щоб уможливити проект суверенітету.

І площа цієї свободи — це площа історіального, або ж новітня казка про буття, новітня *фікція буття* і його людського сенсу (метафізично-політична казка). Осмислювати, як це роблять сучасники, матеріальні реалії (і їхні відношення) не просто як випадковість, а як прогнозоване й наповнене сенсом муйбуття, як проект, котрий можна уявити собі й утілити в життя як уже знану свободу — означає збагнути ці матеріальні реалії як історію-сенса, себто згідно з *історіальним*; не історично,

а історіально. Сучасники відкинули вчення про буття як прищестя, як просту і однозначну випадковість матеріальних реалій; вони відмовилися розглядати те, що відбувається, як прості події, і розглядають це прищестя як історію, себто прийдешнє-сєнс. Вони осмислюють не подію, а сєнс. Історіальна казка про світ — це і є новітня байка. Наше сторіччя (сторіччя Освенціма) наприкінці свого циклу засвідчило, що немає історії (історіального), існує тільки історичне (матеріальні реалії): новітня байка про сєнс уже добігла свого кінця. Воно реально засвідчило, що свобода існує лише у випадковості історичного, а не в майбуттї сєнсу.

Буття — це *природа*; воно виникає і має сєнс. «Природа» — це сукупність усього, що постає і виникає або ж *існує* (Спіноза); буття становить собою просту потугу, й аж ніяк не сєнс. Так що твердження про *темпоральний* характер буття (його історіальність) призводить до історіалізації природи, котра відтак зводиться до простої інертної площини, над котрою домінує думка — Декарт проти Спінози. Сучасники повірили, що світ, інакше кажучи, театр їхньої свободи, є результатом історичної діяльності, вони розглядають свободу як ефект *волі* в тому, що вони називають «історією». Однак за своїм принципом «історія» для сучасників, «історична» діяльність — це не що інше, як опанування площини, універсальна боротьба проти природи. Для них свобода становить проект майбутнього, вироблений у сьогоденній діяльності; як продукт волі, ця історія виступає сама по собі довільним витвором майбутнього (майбутньої громади). Суверенітет людської потуги (*potestas*) над усякою іншою потугою — включно з потугою «природи» — є ключем до «новітнього світу», котрий витікає із мисленної свободи. Опанування (*potestas*) природою (*res extensa* Декарта) пов'язане з опануванням історією (від Мак'явеллі до Маркса вважалося, що «люди самі творять власну історію»). Освенцім відкрив увесь сєнс такого опанування історією: саме людське було зведене до простого й однозначного *res extensa* — суто тваринної природи, яка підлягає домінуванню (винищенню). «Сторіччя Освенціма» (зміст цього вислову стане зрозумілим пізніше) втілило і завершило проект тотального опанування майбуття шляхом опанування того, що виникає, — і водночас поклато край цьому полгяду на речі. Воно завершило «історію» —

не тому що завершило її плин, проголосивши її кінець, а тому що витіснило новітню історіальну схему, себто *історію* як сенс історичного, як проекцію світу, там, де здійснювався експеримент свободи волі*. *Історія* — це незрозумілий текст, який абсолютно не надається до опанування, якщо тільки це не відбувається у формі абсолютного божевілля, котре виражається у вигляді абсолютного опанування сенсом, — у *винищенні*, внаслідок чого анігілюється всякий сенс. Опанування історичним сенсом — це точнісінький синонім до абсолютного нігілізму.

Однак ми аж ніяк не хочемо довільним чином сказати чи наївно проголосити, що цей світ (себто світ опанування, де опанування — *potestas* — виступає сенсом) більше не існує, або ж те, що він перебуває у процесі руйнації — навпаки, він триває (замість того, щоб розвиватися) як традиція. Не виключено, що він зникне (й це буде результатом насильства), однак цього ніхто не знає; зрештою, завдання філософії полягає не в тому, щоб передбачати майбутнє. Філософія — це вчення про світ, яким він є, і це вчення ставить наступну проблему і дає на неї відповідь: яким чином, якою ціною і згідно з якими умовами те, що є, формує «світ», і чи справедливий цей світ? Філософське осмислення полягає якраз у тому, щоб розпізнати, які ж потенції майбутнього криються в сьогоденні, що, власне, зводиться до того, щоб зрозуміти, в яких же аспектах минуле вичерпало себе в даному сьогоденні світу. І якщо ми розглядаємо сторіччя Освенціма, то робимо це, звичайно, не для того, щоб уподібнити свої висновки останньому голлівудському ремейку про «кінець історії», а щоб збагнути, як же ж «повернення до тваринності» (Коев), про яке засвідчило наше сторіччя від Сараєво до Сараєво через Освенцім і Хіросіму, повинне бути осмислене згідно з категоріями нашої історії — не тому, що воно начебто означає кінець, а навпаки, через те, що воно виступає показником його реальних масштабів. Наше сторіччя засвідчило, що існує потреба в переосмисленні мисленної свободи. Це повернення до теорії виступає обов'язком, який наше сторіччя наклало на філософію. Й осмислювати в філософському плані означає осмислювати буття, світ, яким він є. Саме

* Див. вище, «Метафізичні основи. Антропологічні чинники», стор. 141.

тому Освенцім мислиться чи точніше повинен бути осмислений згідно з категоріями, успадкованими від культури і традиції, а не поза ними. З'ява Освенціма не була чимсь непередбачуваним, чимсь таким, як грім з ясного неба Європи, тим паче що грім ніколи не виникає із ясного неба. Освенцім був результатом світу — і це був наш світ. А тому твердження, за яким Освенцім не може бути осмислений у категоріях нашого світу, прирікає на смерть філософію як *думку про те, що є*; отож, якщо явище Освенціма лежить поза межами філософії, то виходить, що світ, у якому сталася ця подія, виявляється, так би мовити, переможцем. І сама можливість Освенціма криється якраз в абсолютному запереченні філософії як *осмислення спільного буття*, себто *думки про мисленну свободу*. Якщо філософія не осмислює цього світу, значить, неможливим є і осмислення засад вільного, організованого життя; по правді сказати, це означає відмову від усякого осмислення свободи, від будь-якого пізнання спільного буття. Європейці не можуть відмовитися від філософії, адже тоді вони відмовилися б і від своєї власної свободи — *а такий крок означав би не що інше, як самогубство*, — і можливо, це вони й роблять. Однак філософія не може погодитися із таким самогубством, й не лише тому, що це означало б її власну смерть, але й через те, що саме їй належить винести цей вирок, на що вона як філософія не може піти. Отож, якщо сьогодні по-новому ставиться (і може бути поставлене) питання про засади спільного буття, то причина криється в можливому самогубстві Європи у площині Освенціма. Якщо запитати: чи є Освенцім самогубством Європи? — то відповідь буде: це можливо. І вже сама ця можливість зобов'язує нас наново сформулювати питання про засади спільного буття.

Як символ, стоїть перед нами проблема Освенціма — й аж ніяк не Хіросіми. Ця остання подія не може бути ознакою викорінення людського, котре як таке виступає горизонтом (початком і кінцем) спільного буття. В цьому сенсі, Освенцім і Хіросіма не повинні розглядатись на одному рівні, адже нацистський історіально-політичний проект визначається Освенцімом — саме він визначає нацизм як необмежений історіально-політичний проект. І як бачимо, такий проект, — котрий є більше, ніж проектом, тому що він виступає реаль-

ністю історичної Європи, — абсолютним чином ставить під сумнів і сам новітній проект. Заплановане раціонально-універсальне винищення євреїв і циганів є визначальним для держави і суспільства нацистів, воно є умовою цієї держави й цього суспільства, адже нацистська держава і суспільство одночасно й у сукупності є виразом нацистської людини, освячення котрої залежить від однієї-єдиної умови — усунення євреїв і циганів. В цьому розумінні, Освенцім виступає вкрай визначальним для нацизму, він становить собою те, що живить нацистське історіальне. Про Хіросіму цього сказати не можна — цей факт аж ніяк не визначає «американське» чи «західне» історіальне; точніше, американське (чи європейсько-американське) історіальне, в тому вигляді, у якому воно виллялося в Хіросімі, не становить собою проект історико-політичного устрою, звідки японська «раса» як така могла б витіснитися вищою расою шляхом екстермінації. Зате проблема, котру поставила Хіросіма перед політичною філософією сторіччя, є проблемою, котру ставить перед демократією — перед самим існуванням її принципу, — той факт, що у війні, де змагаються *армії*, ідуть абсолютні й цілком навмисні воєнні дії проти цивільного населення одної зі сторін. Враховуючи цей факт, який уже сам по собі допомагає досягнути явище використання ядерної зброї, ми постаємо перед основною проблемою: що таке війна — це зокрема й акт суверенітету чи це головним чином акт суверенітету. В усій реальності її використання, *бомба* виступає одночасно абсолютною і крайньою ознакою абсолютного суверенітету — і знищенням будь-якого можливого суверенітету взагалі й демократичного суверенітету зокрема. Знищити цивільне населення означає ліквідувати саме громадянство, зруйнувати принцип суверенітету у плоті й крові, себто множинність.

Отож, якщо Освенцім усуває онтологічну основу новітньої свободи — *спільне буття і те, що становить основу самої його можливості: ідею людяності людської істоти*, — то Хіросіма знищує саму референцію суверенітету (причому саме в той момент, коли суверенітет отримує своє вираження в абсолютній формі), котрий розуміється як історіальна форма, у якій утілюється спільне буття за новітніх часів.

Відколи на світі з'явився перший філософ, відтоді й стало *обов'язковим* осмислення засад спільного буття (як протилеж-

ність поверненню до тваринного стану, інакше кажучи, самогубству), і причиною та підставою для цього виступає сьогодні абсолютне заперечення того, що становить саму основу можливості спільного буття — себто людяності людини. Тільки сучасність може поєднувати в собі елементи такого парадоксу, — парадоксу осмислення, котре намагається досягнути умови універсальної вільної сутності людей у той момент, коли люди універсально заперечують саму свободу. Тільки сучасність ставить філософію на краю її власної ж прірви і перед лицем її ж власної істини, намагаючись відшукати потугу для осмислення спільного буття саме в тій площині, де відбувається одночасне універсальне заперечення всякої думки.

Отож, Ерік Вайль мав рацію, коли стверджував, що «пора для осмислення ще не завершилася». Інакше кажучи, філософії все ще належить осмислювати моральність (себто умови її можливості) — і робити вона змушена буде це у той момент, коли існують усі підстави для того, щоб вважати, ніби епоха моральності добігла свого кінця. І все ж лише філософія здатна досягнути світ згідно з його істиною — й аж ніяк не тому, що ця «істина» захована за сімома замками а її потрібно звідти визволити! Навпаки: філософія визнає можливе існування *істинної ідеї* — не як сутності феномену, а як форми, котра сприяє послідовним логічним міркуванням. Отож завдання полягає в тому, аби осмислити, що ж для нас, європейців (і споріднених з нами народів) означає той безпрецедентний факт, що в нинішньому сторіччі Європа зважилася на самогубство — і при цьому не просто ризикувала своїм життям, але й могла цілком його згубити.

ПЕРЕЛІК ІМЕН ТА ІДЕЙ

N.B.: «Держава» і «суверенітет» у цьому переліку не згадуються; прізвища авторів наводяться лише у тому випадку, якщо вони становлять об'єкт дискусії.

Bill of Rights 48, 50, 53

Magna Carta 50

potentia 39, 148, 149, 166, 168, 170,
171, 177, 178

potestas 170, 171, 172, 177, 178, 202,
203

res publica 8, 9, 14, 23, 25, 29, 30, 36,
38, 59, 62, 86, 112, 114, 117, 131,
132, 135, 136, 137, 138, 139, 140,
141, 142, 147, 149, 150, 168,
170, 172, 181, 182, 185, 188, 200

абсолютизм 27, 48, 49, 52, 53, 54, 56,
58, 65, 89, 94, 109, 110, 141, 142,
171, 191

адміністрація 173, 186, 189, 190, 194,
195, 196

Америка 88, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98

Англія 27, 46, 48, 49, 51, 52, 53, 57, 60,
172

антропологія 45, 142, 143, 144, 145,
147, 150

Арендт (Ганна) 111, 112, 113, 114,
115, 116, 117, 172

аристократія 52, 111, 191, 192

Аристотель 33, 126, 144, 145, 166

бажання 28, 34, 35, 39, 41, 42, 126,
148, 149, 178, 179, 182

батьківщина 59, 61, 76, 77, 79, 80, 99

бог 8, 14, 23, 29, 32, 34, 36, 44, 45, 86,
87, 89, 98, 127, 128, 134, 35, 137,
139, 140, 141, 142, 144, 147, 152

Боден (Жан) 14, 15, 16, 19, 21, 22, 23,
24, 25, 26, 27, 30, 31, 32, 33, 37, 49,
61, 62, 69, 94, 104, 110, 125, 132,
135, 137, 141, 153, 188

Бональд (Л.-А. де) 89

Бонапарт (Наполеон) 80, 81

буржуазія 190

Вайль (Ерік) 9, 118, 119, 121, 144,
156, 171, 182, 186, 189, 191, 192,
198, 206

Вебер (Макс) 154, 155, 186, 187, 190,
191, 192

- виконавча влада 47, 50, 52, 53, 54, 72, 173, 174, 188, 189, 191, 193
- війна 32, 46, 47, 65, 71, 73, 74, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 98, 107, 108, 114, 115, 121, 130, 131, 133, 143, 146, 148, 149, 150, 182, 184, 205
- влада 8, 13, 15, 16, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 31, 32, 35, 37, 39, 40, 43, 47, 48, 50, 51, 52, 55, 58, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 69, 70, 73, 85, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 106, 109, 116, 125, 132, 138, 139, 140, 141, 142, 150, 154, 172, 177, 190, 192, 196, 197, 199
- власний 8, 14, 20, 22, 24, 26, 33, 34, 36, 40, 41, 42, 45, 61, 67, 72, 76, 77, 78, 79, 84, 85, 87, 94, 97, 100, 105, 107, 108, 113, 118, 119, 121, 129, 136, 139, 146, 153, 160, 165, 166, 167, 169, 176, 177, 181, 182, 184, 194, 198, 203, 204, 206
- власність 33, 43, 44, 45, 46, 47, 57, 190
- воля 22, 36, 37, 61, 62, 63, 68, 69, 71, 72, 82, 88, 99, 101, 117, 119, 151, 158, 186, 194, 196, 199
- Галлей 30, 135
- Гегель 99, 100, 101, 102, 104
- геноцид 114
- Генріх IV 27
- Гізо (Франсуа) 88, 89, 90, 91, 96, 105
- Гоббс (Томас) 15, 16, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 57, 58, 59, 60, 61, 81, 82, 110, 137, 139, 141, 144, 148, 163, 170, 171, 176, 183
- громадянин, громадянство 29, 30, 31, 33, 34, 36, 43, 50, 51, 59, 65, 70, 72, 76, 78, 84, 86, 87, 100, 101, 102, 113, 115, 129, 130, 139, 146, 149, 173, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 191, 195, 199, 205
- громадянська війна 9, 26, 27, 33, 46, 72, 130, 131, 132, 133, 136, 138, 139, 141, 143, 150, 165, 197
- громадянське суспільство 102, 103, 104, 105, 176
- Декарт (Рене) 30, 45, 139, 140, 149, 202
- демагог 20, 186, 189, 190, 191, 192, 194, 195
- демократія 52, 63, 72, 85, 88, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 105, 106, 173, 180, 186, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 197, 205
- деспотизм 49, 51, 52, 58, 60, 72, 97, 112, 113, 197
- джерела (витоки) 13, 26, 31, 32, 35, 37, 38, 42, 44, 45, 46, 48, 50, 54, 55, 57, 62, 63, 68, 76, 80, 87, 90, 111, 112, 132, 134, 140, 145, 147, 149, 154, 164, 167, 168, 170, 175, 185, 194, 200
- дія 5, 19, 20, 28, 33, 37, 39, 41, 83, 85, 97, 118, 119, 131, 134, 135, 137, 138, 143, 148, 152, 153, 154, 157, 165, 168, 169, 173, 174, 177, 181, 182, 183, 185, 194, 196, 205
- довільність 137, 138, 143, 184, 185
- думка 7, 16, 17, 18, 19, 23, 27, 28, 29, 31, 32, 34, 37, 38, 45, 57, 58, 61, 67, 75, 77, 80, 82, 84, 86, 88, 96, 99, 102, 105, 112, 113, 131, 144, 148, 158, 168, 171, 180, 181, 185, 186, 191, 200, 202, 204, 206
- євреї 114, 143, 205
- Європа, європейці 8, 9, 22, 27, 31, 49, 57, 62, 71, 74, 85, 87, 88, 92, 93, 94, 97, 98, 105, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 168, 184, 185, 200, 204, 206
- єдність 27, 58, 60, 64, 70, 90, 126, 127, 128, 130, 132
- Жіап (В.-Н.) 107
- загальна воля 57, 60, 61, 62, 68, 72, 87, 99, 100, 101, 173, 183, 186, 194, 197
- загальне виборче право 101, 102, 104, 105
- закон 8, 14, 21, 22, 23, 25, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 62, 66, 67, 68, 69, 72, 73, 74,

- 78, 85, 88, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99,
100, 101, 102, 115, 118, 119, 129,
135, 137, 140, 144, 145, 147, 150,
151, 152, 153, 154, 155, 158, 159,
160, 161, 162, 164, 166, 168, 172,
173, 174, 179, 183, 186, 189, 191,
195, 196, 197, 199
- законність (легітимність) 37, 38,
69, 72, 130, 139, 158, 173, 188, 198
- законодавча влада 47, 52, 66, 67, 102,
103, 104, 173
- засади (основи) 8, 9, 14, 16, 18, 21, 22,
23, 24, 25, 27, 28, 30, 33, 34, 37, 38,
40, 41, 43, 46, 48, 50, 51, 54, 56, 57,
60, 62, 63, 66, 69, 72, 73, 76, 78, 79,
82, 83, 86, 87, 88, 90, 92, 93, 96,
103, 106, 109, 111, 112, 114, 115,
116, 117, 119, 123, 125, 126, 128,
129, 130, 131, 132, 133, 134, 135,
136, 137, 138, 140, 142, 145, 146,
148, 149, 152, 153, 154, 155, 157,
160, 162, 165, 166, 167, 168, 170,
171, 172, 175, 176, 177, 178, 180,
181, 182, 183, 185, 186, 188, 190,
191, 192, 194, 196, 197, 198, 200,
203, 204, 205, 206
- збереження 7, 24, 29, 38, 40, 48, 66,
128, 177
- злочин 150, 167
- злочин проти людства 150
- ідея 7, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22,
24, 26, 28, 29, 32, 38, 46, 49, 51, 53,
54, 55, 56, 58, 60, 61, 64, 65, 67, 69,
71, 72, 73, 74, 79, 80, 81, 82, 85, 89,
90, 91, 95, 99, 100, 101, 102, 103,
104, 110, 112, 113, 115, 116, 120,
127, 129, 131, 133, 135, 138, 144,
146, 150, 151, 155, 162, 163, 166,
171, 174, 178, 180, 185, 197, 199,
206
- імперіалізм 107, 108
- індивід 7, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38,
39, 40, 41, 45, 58, 61, 68, 69, 70, 72,
73, 76, 78, 79, 99, 100, 101, 102,
112, 113, 116, 118, 119, 120, 125,
126, 128, 129, 130, 131, 133, 144,
146, 147, 149, 156, 160, 161, 163,
164, 165, 166, 168, 169, 170, 171,
172, 174, 175, 177, 178, 179, 180,
181, 182, 184, 185, 186, 189, 190,
194, 195, 196, 199
- історичний 8, 9, 15, 16, 17, 18, 21, 22,
24, 25, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 43, 47,
50, 53, 54, 56, 60, 75, 76, 77, 79, 82,
86, 99, 104, 107, 109, 110, 111, 114,
116, 120, 121, 125, 129, 130, 131,
133, 134, 135, 136, 137, 138, 139,
140, 143, 146, 150, 152, 153, 154,
155, 156, 157, 159, 160, 161, 165,
166, 168, 169, 175, 176, 180, 182,
185, 186, 188, 189, 195, 197, 199,
200, 201, 202, 203, 205
- історіальний 202, 203, 205, 206
- історія 8, 9, 11, 18, 27, 28, 29, 30, 31,
35, 55, 57, 63, 74, 77, 78, 79, 85, 86,
87, 88, 90, 97, 99, 104, 105, 106,
108, 111, 112, 115, 116, 119, 121,
133, 136, 138, 140, 143, 150, 169,
170, 176, 184, 187, 193, 197, 199,
202, 203
- Італія 26, 27, 132
- Кант (Емануель) 71, 72, 73, 74, 75,
118, 144, 145, 181
- Кант (Й.-Г.) 82, 99
- капіталізм 46
- Карре де Мальберг (Р.) 172
- Клаузевіц (Карл фон) 80, 81, 82, 83,
84
- колоніалізм 107, 108
- конституція 14, 31, 42, 48, 49, 50, 51,
52, 53, 54, 56, 68, 69, 70, 72, 73,
74, 82, 146, 147, 165, 170, 172
- контракт 34, 41, 153, 199
- контраст 13, 24, 84, 113, 137, 138, 143,
145, 146, 147, 149
- корисність 41
- космологія 142
- лад (устрій) 14, 18, 25, 30, 32, 38, 39,
42, 47, 50, 57, 64, 66, 68, 80, 93,
109, 127, 128, 131, 133, 134, 137,
140, 141, 142, 143, 145, 147, 152,
154, 158, 161, 166, 177, 182, 185,
187, 188, 205
- легітимність 67, 84, 85, 89, 191, 192,
196

- Ленін 88, 105, 106
лібералізм 46, 105
Локк (Джон) 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 57, 58, 60, 73, 141
Луї XV 65, 67
Луї XVI 52, 65, 68
людство, людяність 5, 9, 25, 34, 36, 37, 57, 73, 75, 115, 119, 120, 134, 138, 143, 144, 149, 150, 164, 165, 167, 183, 185, 206
людська природа 35, 42, 43, 44, 113, 116, 144, 148, 163, 167, 168, 177, 184
людські справи 117, 137, 153
Мак'явеллі (Нікколо) 9, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 33, 37, 83, 87, 104, 110, 132, 137, 138, 141, 144, 153, 202
Маркс (Карл) 88, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 140, 144, 202
метафізика 30, 39, 99, 104, 146, 201
минулий 16, 22, 91, 94, 105, 109, 111, 116, 129, 132, 145, 146, 147, 155, 165, 197, 198, 199, 203
мир 5, 8, 27, 32, 33, 34, 37, 38, 39, 40, 47, 71, 72, 73, 74, 80, 82, 107, 121, 130, 131, 133, 136, 141, 149, 153, 158, 170, 177, 178
множинність 24, 35, 37, 38, 40, 41, 42, 50, 58, 110, 126, 128, 129, 133, 134, 149, 168, 169, 170, 172, 174, 186, 189, 194, 196, 197, 199, 205
монархія 49, 51, 54, 56, 59, 60, 64, 65, 66, 68, 72, 75, 85, 94, 100, 104, 110, 173
Монтеск'є (Шарль де) 28, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 64, 69, 172
моральність 77, 81, 118, 120, 121, 140, 182, 194, 206
народ 8, 14, 15, 17, 19, 20, 24, 31, 37, 38, 41, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 130, 132, 133, 158, 159, 167, 172, 173, 180, 184, 185, 186, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 206
наси́льство 9, 21, 81, 82, 83, 84, 105, 106, 108, 113, 115, 121, 133, 141, 153, 154, 155, 157, 158, 160, 161, 162, 165, 167, 168, 169, 172, 177, 203
нацистська держава 112, 114, 129, 138, 142, 143, 146, 150, 162, 168, 180, 197, 205
нація 8, 14, 49, 50, 55, 56, 57, 59, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 97, 107, 108, 109, 115, 117, 132, 133, 185, 200
необхідність 15, 17, 20, 21, 23, 26, 30, 36, 42, 46, 49, 54, 62, 78, 83, 92, 104, 105, 114, 137, 141, 184, 185, 189, 200
Німеччина 75, 76, 80, 115
Ньютон (Ісаак) 135
обмеженість 120, 136, 137, 148, 161, 164, 175, 177, 179, 180, 181, 183, 185
онтологія 126, 128, 130, 132, 133, 142
Освенцім 116, 144, 167, 202, 203, 204, 205
освячення 168, 205
особа 24, 26, 35, 36, 37, 43, 44, 45, 52, 54, 58, 59, 60, 61, 66, 67, 76, 77, 81, 94, 104, 107, 110, 117, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 139, 181, 183, 187, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 197
парламент 47, 48, 52, 53, 54, 58, 59, 60, 63, 64, 65, 66, 67, 141
партія 88, 99, 104, 106, 110, 112, 132, 190, 191, 192, 193, 197, 199
Паточка (Ян) 5, 144
політика 8, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 22, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 38, 39, 40, 41, 42, 45, 47, 49, 59, 61,

- 63, 71, 72, 74, 79, 81, 82, 83, 84, 85,
86, 87, 89, 91, 99, 100, 101, 105,
106, 108, 109, 110, 114, 115, 118,
119, 120, 121, 125, 126, 128, 129,
130, 131, 132, 133, 134, 135, 136,
137, 138, 139, 140, 141, 142, 143,
144, 145, 146, 147, 148, 150, 152,
155, 163, 165, 175, 176, 178, 179,
180, 189, 190, 191, 193, 198, 199,
200, 201
- політична свобода 41, 42, 49, 51, 52,
53, 54, 55, 56, 58, 98, 120, 138, 176,
179
- політичне тіло 30, 69, 145
- потуга 7, 13, 15, 22, 23, 24, 25, 31, 33,
34, 40, 41, 42, 43, 50, 51, 53, 54, 66,
83, 86, 89, 91, 95, 109, 112, 126,
129, 133, 134, 148, 155, 168, 169,
170, 172, 178, 180, 187, 198, 202,
206
- права людини 65, 183, 184
- право 9, 21, 23, 25, 26, 32, 33, 34, 35,
37, 38, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 50,
53, 56, 57, 58, 62, 63, 66, 69, 70, 72,
73, 74, 84, 89, 91, 99, 100, 102, 103,
129, 133, 141, 142, 148, 153, 155,
157, 158, 159, 163, 165, 166, 167,
168, 169, 171, 172, 173, 174, 175,
176, 177, 182, 183, 184, 188, 193,
195, 196, 200
- практика 27, 28, 29, 31, 33, 41, 47, 56,
73, 91, 95, 128, 129, 131, 134, 140,
143, 168, 181, 190, 193
- праця 7, 8, 9, 22, 25, 27, 29, 30, 31, 38,
43, 44, 45, 46, 48, 49, 51, 56, 61, 71,
76, 80, 91, 92, 94, 97, 98, 110, 115,
120, 156, 157, 160, 161, 164, 171,
176, 194, 200
- представництво 50, 58, 59, 60, 61, 62,
63, 64, 65, 68, 70, 72, 103, 104
- природа 8, 15, 21, 23, 24, 26, 32, 33, 36,
42, 43, 44, 45, 52, 55, 56, 66, 67, 73,
82, 83, 85, 88, 101, 102, 108, 113,
116, 117, 126, 128, 131, 134, 137,
138, 139, 140, 141, 142, 144, 145,
146, 148, 149, 150, 151, 152, 154,
156, 161, 162, 163, 164, 166, 167,
168, 173, 176, 178, 179, 185, 188,
191, 195, 197, 202, 203
- природне право 39, 40, 41, 42, 45, 83,
139, 148, 158, 165, 166, 167, 168,
169, 170, 171, 172, 174, 176, 177,
184
- природний 35
- природний стан 35, 43, 44, 46, 47, 57,
59, 62, 68, 72, 73, 74, 81, 98, 144,
145, 148, 161, 175, 176, 177, 179,
180, 181
- пристрасті 14, 17, 28, 30, 31, 35, 39,
97, 126, 146, 148, 150, 175, 177,
179
- пролетаріат 99, 104, 106
- рабство 40, 55, 56, 87, 148, 172, 175,
176, 177, 178, 179, 197
- раціональність 81, 102, 120, 150, 157,
160, 161, 162, 163, 169, 172, 184,
188, 189, 190, 191, 193, 194
- революція 16, 30, 31, 33, 36, 47, 48, 49,
50, 52, 53, 54, 63, 64, 71, 75, 76, 77,
79, 81, 84, 85, 86, 87, 90, 91, 93, 94,
95, 96, 97, 98, 99, 103, 104, 105,
106, 108, 109, 110, 131, 132, 133,
141, 154, 158, 165, 168, 169, 193,
194, 197, 201
- релігія 20, 26, 127, 142, 195, 196
- ринок 31, 106, 115, 183
- рівність 44, 45, 92, 96, 98, 146, 147,
149, 154, 162, 163, 164, 168, 184
- рішення 91, 102, 132, 153, 186, 187,
188, 189, 190, 191, 192, 199
- розум 39, 40, 41, 42, 43, 44, 66, 67, 83,
84, 90, 91, 102, 115, 118, 136, 140,
147, 149, 152, 198
- Руссо (Жан-Жак) 15, 21, 40, 42, 56,
57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 68,
69, 70, 71, 76, 77, 78, 80, 82, 88, 90,
98, 99, 100, 101, 102, 104, 139, 141,
146, 164, 170, 171, 173, 176, 181,
186, 197
- Сараєво 204
- світ 8, 13, 16, 17, 18, 21, 28, 29, 30, 31,
33, 46, 49, 63, 74, 78, 79, 93, 96, 98,
104, 105, 109, 110, 111, 113, 118,

- 121, 127, 128, 134, 135, 136, 139,
140, 141, 198, 204, 206
- світський (профанний) 7, 8, 15, 17,
22, 24, 25, 32, 33, 34, 47, 79, 86, 94,
99, 109, 133, 135, 136, 137, 138,
139, 140, 142, 152, 155, 170, 191,
197
- сила 9, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22,
23, 26, 27, 34, 35, 38, 55, 62, 63, 69,
77, 79, 81, 83, 84, 86, 91, 92, 97,
103, 105, 110, 117, 120, 132, 133,
135, 136, 137, 140, 145, 146, 148,
153, 156, 158, 161, 169, 171, 176,
177, 194, 198
- Сієс (Еманнюель) 64, 65, 68, 69, 70
- смерть 35, 38, 41, 81, 114, 116, 133,
136, 149, 167, 177, 179, 180, 204
- соціалізм 91, 105
- спільне «я» 83, 87, 99, 106, 194
- спільне буття 7, 39, 42, 62, 86, 109,
110, 113, 117, 125, 127, 128, 130,
132, 133, 142, 145, 148, 149, 161,
166, 168, 170, 178, 179, 184, 185,
195, 200, 204, 205, 206
- спільний 14, 24, 25, 26, 44, 45, 47, 61,
62, 65, 73, 74, 77, 101, 112, 125,
129, 131, 145, 149, 166
- спільнота 7, 8, 25, 31, 32, 40, 42, 50,
78, 82, 98, 111, 112, 113, 114, 115,
116, 117, 119, 120, 121, 125, 126,
130, 134, 136, 137, 141, 153, 155,
156, 157, 159, 160, 161, 162, 165,
166, 167, 168, 169, 170, 171, 172,
174, 175, 178, 179, 180, 182, 183,
186, 187, 189, 191, 197
- Спіноза (Барух) 38, 39, 40, 41, 42, 49,
50, 148, 202
- справедливість 18, 19, 25, 26, 32, 33,
37, 88, 90, 130, 141, 150, 151, 153,
154, 155, 156, 157, 158, 160, 165,
169, 186, 197, 198
- суб'єкт 17, 30, 37, 43, 71, 72, 77, 86, 88,
110, 113, 118, 119, 130, 139, 146,
147, 148, 149, 159, 165, 168, 185,
194, 195, 197
- суспільна праця 156, 160, 162, 163,
164, 172
- суспільство 8, 18, 35, 40, 43, 62, 74,
78, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 100, 101,
102, 103, 106, 110, 144, 145, 150,
152, 154, 156, 157, 158, 160, 161,
162, 163, 164, 166, 169, 171, 180,
183, 189, 191, 205
- сучасність 7, 15, 21, 25, 31, 50, 79, 85,
87, 99, 120, 132, 133, 136, 138, 140,
142, 143, 146, 147, 155, 161, 166,
185, 186, 199, 200, 201, 206
- теологія 17, 135
- теорія 8, 9, 15, 16, 18, 19, 21, 22, 27,
28, 30, 33, 38, 39, 41, 43, 47, 48, 49,
50, 57, 58, 62, 64, 67, 76, 78, 81, 85,
86, 90, 99, 101, 104, 105, 110, 113,
126, 129, 130, 134, 139, 143, 144,
174, 199, 204
- територія 25, 68, 71, 84, 94, 108, 113,
126, 129, 132, 183
- тиран, тиранія 20, 21, 24, 25, 96, 112,
113, 116, 129, 167, 182, 194, 197
- товар 156
- Токвіль (Алексіс де) 88, 92, 93, 94,
95, 96, 97, 98, 105
- тоталітаризм 111, 112, 113, 114
- традиція 13, 15, 17, 33, 35, 40, 48, 49,
53, 59, 60, 65, 83, 87, 89, 97, 110,
113, 126, 129, 150, 190, 199, 200,
201, 203, 204
- універсальне, універсальність 34, 43,
56, 62, 74, 80, 96, 99, 100, 101, 102,
103, 104, 105, 118, 119, 120, 121,
130, 146, 156, 157, 158, 159, 160,
161, 162, 163, 164, 166, 168, 178,
179, 180, 181, 183, 184, 186, 190,
194, 195, 196, 197, 198, 199, 202,
206
- усунення 171
- утворення 9, 21, 32, 34, 45, 62, 83, 84,
93, 94, 109, 129, 139, 143, 144, 145,
158, 170, 175, 184, 194, 199, 200
- Фанон (Франц) 108
- федерація 73
- Фіхте (Й.-Г.) 75, 76, 77, 78, 79, 80, 88,
99
- Франція 14, 26, 27, 48, 49, 55, 60, 70,
80, 86, 92, 94, 95, 96, 98, 141, 142,
174

функціонер 186, 187, 193, 196

цигани 143, 205

частковість 121, 159, 160, 161, 181,
184, 186, 194

численний 74, 101

ЗМІСТ

Передмова

7

I. ІСТОРІЯ

1. Джерела

13

2. Побудова

27

3. Ректифікація

85

4. Кінець

109

II. ОСНОВИ

1. Метафізичні засади

125

2. Юридичні засади

150

3. Етичні засади

174

4. Історичні засади

197

Перелік імен та ідей

207

Наукове видання

Жерар МЕРЕ

Принцип суверенітету

Історія та основи новітньої влади

З французької переклав Леонід Кононович

Відповідальна за випуск *Галина Завалій*

Редактор *Микола Біденко*

Ідея обкладинки *Діани Ключко*

Верстка *Сашка Шевцова*

Підписано до друку 19.05.03. Формат 84x108/32.

Папір *EnsoClub*. Гарнітура «Петербург». Друк офсетний.

Ум. друк. арк. 11,34. Обл.-вид. арк. 11,18.

Видавець: «Кальварія», м.Львів, вул. Глінки, 1а

ДК №676 від 16.11.01р.

Для зауважень, побажань та замовлень:

а/с 328, м.Львів, 79000, Україна

Тел./факс: (+38-0322) 98-00-39, 40-32-15

E-mail: mail@calvaria.org

Друк: ТОВ «Книгодрук»

81136, Львівська обл., Пустомитівський р-н,

с. Кротошин, вул. Січових Стрільців, 35

Мере Жерар

М 52

Принцип суверенітету. Історія та основи новітньої влади./Перекл.
з французької Леоніда Кононовича. — Львів: Кальварія, 2003. — 216 с.

ISBN 966-663-089-3

ISBN 966-663-090-7 (Серія «Есеї-XX»)

Дослідження Жерара Мере обіймають історію й концептуальну
структуру новітньої політики, виходячи з поняття суверенітету. Праці
Жерара Мере спрямовані на критичний аналіз метафізичних основ
res publica.

ББК 321.011

Утвердження свого суверенітету будь-яким народом завжди скидається на стан війни: суверенітет, власне, і є таким станом, він виникає як форма, в якій до краю загострюються усі конфлікти й непорозуміння.
... Якщо точиться громадянська війна, якщо гримить революція, то це означає, що народ утверджує себе як народ, а нація утверджується як нація; а таке утвердження — це не що інше, як утвердження самої держави, інакше кажучи, суверенітету.

Жерар Мере

ISBN 966 - 663 - 089 - 3



9 789666 630899 >



Кальварія