

ПЬЕР ШАССАР

12 ТЕОРИЙ ГОСУДАРСТВА И ОБЩЕСТВА



ТОТЕНБУРГ

МОСКВА 2024

УДК 321
ББК 66
Ш27

***Все права на книгу находятся под охраной издателей.
Ни одна часть данного издания не может быть воспроизведена
каким-либо способом без согласования с издателями.***

Перевод с французского — А. М. Иванов.

Шассар, П.

Ш27 12 теорий государства и общества. — М.: Тотенбург, 2024. — 204 с.

Двенадцать очерков выдающегося французского философа Пьера Шассара (1926–2017), чьи многочисленные труды замалчиваются на Западе, посвящены двенадцати разным теориям государства и общества, включая теории Маркса и Муссолини, причем все они подвергаются критическому анализу, ни одну из них П. Шассар не разделял и не пропагандировал.

Наиболее сильные удары его критика наносит идеологии либерализма, в центре внимания которой — абстрактный индивид без рода, без племени, живущий одними материальными интересами, и которая представляет себе человечество столь же абстрактным, без рас и без народов. Уничтожение всего разнообразия мира, его «глобализация» — цель этих идеологов и тех, кто оплачивает их умствования.

Это идеология современного «коллективного Запада», который представляет собой смертельную угрозу для всего остального мира.

**УДК 321
ББК 66**

© А. М. Иванов,
перевод с французского, 2024
© Издательство «Тотенбург», 2024

СОДЕРЖАНИЕ

НЕ-ГОСУДАРСТВО КАРЛА МАРКСА	4
ОБЩЕСТВО ПРОТИВ ОБЩНОСТИ У ТЁННИСА	17
ЮРИДИЧЕСКИЙ ФОРМАЛИЗМ КЕЛЬЗЕНА	32
ОБЩЕЕ УЧЕНИЕ О ГОСУДАРСТВЕ КЁЛЛЬРЕЙТЕРА	45
ЦЕЛОЕ И ОБЩНОСТЬ У КРИКА.....	58
ТОТАЛИТАРНОЕ ГОСУДАРСТВО МУССОЛИНИ	75
КАТОЛИКО-ФАШИСТСКОЕ ГОСУДАРСТВО КАРЛА ШМИТТА.....	85
ЛИБЕРТАРИЗМ ХАЙЕКА	96
ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО ПОППЕРА	109
ПОЛИТИЧЕСКИЙ ЛИБЕРАЛИЗМ РОЛЗА	126
МИНИМАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО НОЗИКА	139
СОЦИАЛЬНЫЙ ЭГАЛИТАРИЗМ ДВОРКИНА.....	153
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	167
12 ТЕОРЕТИКОВ НЕПРИГЛЯДНОЙ ПРАКТИКИ	169

НЕ-ГОСУДАРСТВО КАРЛА МАРКСА

Согласно Карлу Марксу, политическая власть, т. е. государство, это власть одного класса, организованная с целью угнетения другого, и с его точки зрения, история всякого общества — это история борьбы общественных классов, и она длится непрерывно, это история угнетения, история угнетателей и угнетаемых. Государство, хотя и кажется, будто оно возвышается над обществом, занимает позицию беспристрастного арбитра между всеми общественными классами, в действительности не более чем аппарат господства одного класса над прочими.

Буржуазное общество, которое утвердилось на развалинах феодального, не устранило, как отмечает Карл Маркс в «Коммунистическом манифесте», классовые антагонизмы, оно лишь заменило предшествующие классы, старые средства угнетения новыми, так что буржуазное государство — это форма, с помощью которой правящий буржуазный класс обеспечивает свое господство и преобладание своих собственных интересов, и этот класс сосредотачивает в себе все гражданское общество своей эпохи. В буржуазном обществе государство не что иное, как форма организации, которую буржуазный класс создает для гарантии своих богатств и защиты своих привилегий. Фактически в этом обществе частная собственность со своим *jus utendi et abutendi*¹ освобождается от политического сообщества, государст-

¹ «Право пользования и использования» (лат.)

во больше не оказывает никакого влияния на развитие собственности, которая стала существовать обособленно, отделившись в конечном счете от гражданского общества.

Это разделение между государством и гражданским обществом Маркс сравнивал с расколом между общественной жизнью граждан и частной жизнью индивидов. Политическому государству соответствует то, что он называл родовой жизнью человека, а гражданскому обществу — его эгоистическая, материальная жизнь. В этом буржуазном обществе все условия для такого эгоцентричного существования создаются вне государственной сферы, что характерно для этого общества.

Там, где политическое государство достигает своей полной обустроенности, человек ведет двойную жизнь, одну — небесную, другую — земную, не только в мыслях, но и, как утверждает Маркс, в действительности. Речь идет, с одной стороны, о его существовании в рамках политического целого, в котором он может считаться членом сообщества, а с другой стороны — о его существовании в рамках буржуазного общества, где он действует как частное лицо, считая остальных людей своими средствами, но сам является игрушкой чуждых сил. Маркс считал, что политическое государство соотносится с гражданским обществом так же, как небеса с землей, священное с мирским, и, таким образом, вступает в противостояние с ним, но преодолевает его так же, как религия преодолевала узость светского мира, оно таким же образом, как и она, заставляет этот мир признать себя и согласиться с его господством. В буржуазном обществе человек — существо мирское в самой непосредственной своей реально-

сти. Будучи реальным индивидом для себя и для других, он в действительности представляет собой нереальный феномен. А в государстве, в котором его принимают за родовое существо, он в действительности всего лишь воображаемый член химерической суверенной общности, лишенный подлинного индивидуального существования, заполненный ложной универсальностью.

Эта конфликтная ситуация, в которой оказывается человек как гражданин, в той мере, в какой он исповедует определенную религию вместе с другими членами сообщества, приводит к расколу между политическим государством и гражданским обществом. Для буржуа жизнь в государстве — лишь видимость, преходящее исключение из правила. Он участвует в жизни государства лишь теоретически, поскольку буржуа является гражданином лишь теоретически. Эту теоретическую связь устанавливает не индивид, а политическое государство. Так что, по Марксу, различие между религиозным человеком и гражданином государства — это различие между торгашом и гражданским, между рабочим и гражданином, между землевладельцем и гражданином, в конечном счете между живым индивидом и гражданином.

В буржуазном обществе религия это больше не дух государства, а дух этого буржуазного общества как гражданского общества. Она больше не суть политически общего, а суть индивидуально различного. Она стала выражением разделения между человеком и политическим сообществом, в котором он живет, между ним самим и другими. Крайнее раздробление религии в Северной Америке, например, сделало ее внешне чисто индивидуальным делом. Религия низведена до уровня частного интереса, тако-

го же, как прочие частные интересы, за исключением сообщества как такового. Но разделение человека на человека общественного и человека частного, раскол, который превратил религию политического государства в религию гражданского общества, — это всего лишь дополнение к политической эмансипации. Последняя не имеет целью отменить истинную религию человека и не отменяет ее.

В молодой североамериканской республике, которая хотела быть светской и где государство самое современное и самое развитое, христианство из общественного стало частным, и государство стало личным, но религия в своих разнообразных формах продолжала сохранять свою силу. Она даже стала процветать, что показывает, как утверждал Маркс, возражая Бруно Бауэру, что причина устойчивости и силы религии заключается не в государственном порядке, так что политическая эмансипация не означает религиозную эмансипацию. Согласно Марксу, в тот момент, когда государство основывается на частной собственности, религиозные иллюзии не могут исчезнуть. Он хотел сказать, что эмансипация от религии не может быть достигнута с помощью административных мер, т. е. на уровне государства, а лишь на более глубоком уровне решения социального вопроса. Решающее значение имеет экономический строй, потому что, как утверждал Маркс, политическая власть определяется типом собственности, а она уже впоследствии навязывает свою идеологию. Следовательно, буржуазия, которая держит в своих руках экономическую власть, основанную на частной собственности, а также политическую власть, не может осуществить полную эмансипацию вплоть до религиозного уровня.

Маркс явно основывал свою критику на экономической концепции политической реальности. Согласно этой концепции, экономическая структура определяет идеи, культуру, даже религию, т. е. всю идейную надстройку общества. То, что есть какие-то взаимоотношения между частной собственностью и частной религией, несомненно, но речь не идет о том, что одно определяет другое, о причинности, о филиации между первой и второй и тем более не об их параллельности, т. е. частная собственность и частная религия имеют более глубокую и не обязательно экономическую причину.

Политическая эмансипация это, по Марксу еще не человеческая эмансипация. Когда государство эмансипируется от государственной религии, оно осознает себя как государство, но это политическая эмансипация — неполная эмансипация, она противоречива в своем отношении к религии. Она противоречит человеческой эмансипации, поэтому она частично неполная и поверхностная.

Когда государство порождено насилием, применявшемся при возникновении буржуазного общества, и когда человеческое самоосвобождение имеет тенденцию дополнить себя политическим самоосвобождением, государство должно дойти до полной отмены религии вплоть до ее уничтожения, как оно должно дойти до отмены частной собственности путем конфискации, как оно лишало людей жизни при помощи гильотины.

Государство как государство в чистом виде превосходит христианское государство, превратившееся в итоге своей эволюции в атеистическое государство, отделяет от себя религию, как и другие элементы буржуазного общества. Так называемое хри-

стианское государство еще основывалось в какой-то мере на христианском учении, т. е. было в его изначальном духе не-государством (*Nichtstaat*), отрицанием государства, потому что только человеческий задний план, с которого вышла христианская религия, может выражаться в действительно человеческих творениях. Так называемое христианское государство — это несовершенное государство, которое принимает христианскую религию как дополнение и освящение своего несовершенства. Религия для него — всего лишь средство, это лицемерное государство, для него важен не человек, а его отчуждение.

Проблема человеческого отчуждения не может быть решена путем политической отмены религии. Это не религиозная проблема, не проблема вероисповедания, которая решается в результате философско-теологического акта. Маркс, уже верный своей рождавшейся теории экономико-социального детерминизма, ставил эту проблему под иным углом: какой особый социальный элемент должен быть преодолен, чтобы можно было преодолеть религию как таковую? Чтобы продвинуться в этом направлении, надо понять, что отчуждение человека происходит в повседневной реальности. Когда речь заходила об эмансипации евреев, Маркс имел в виду не евреев, отмечающих субботу, а будничных евреев в их повседневной общественной деятельности, которую он, кстати, считал антиобщественной. Это их деятельность — ростовщичество, основное, по Марксу, занятие будничных евреев.

«Реорганизация общества, — говорил он, — которая устранила бы условия для ростовщичества, то есть его возможности, сделала бы совершенно невозможным существование евреев и религиозно и

социально иудаизированных христиан». Иначе говоря, если разрушить экологическую нишу, которая делает возможным еврейский способ существования, будет одновременно уничтожено то, что он называл практическим еврейством. Маркс, разумеется, не думал о физическом истреблении евреев или иудаизированных христиан, он всегда мыслил только в социальном плане и в плане поведения в обществе, все телесное с определяющим его генетическим фондом оставалось совершенно вне его внимания. По сути, для Маркса индивид во плоти реально не существовал. Быть евреем для него значило социально быть евреем, ведя особый образ жизнь, заниматься особыми видами деятельности, в основном ориентированными на торговлю, ростовщичество, прибыль и деньги. Следовательно, изменив общественную деятельность, можно на какое-то время еще оставаться евреем, потом перестать им быть, а позже снова стать евреем. Марксистский социологизм совершенно несостоятелен, он не имеет никаких основ в реальности. Маркс, кроме того, воображал, что если сделать материально невозможным практическое еврейство, можно изменить образ мысли индивида. Таким образом, по его мнению, можно рассеять религиозное сознание как осенний пар. Он питал иллюзию, будто можно изменить дух индивида, изменив способ производства. В области социальных наук он был предшественником Лысенко, его идеи вытекали из упрощенной теории о преобразующей силе способа производства и экономической структуры общества, которые могут лепить из человека что угодно, как из воска, независимо от его особых, характерных черт, а человек может лишь послушно воспринимать экономические и социальные впечатления.

Еврейский вопрос, поставленный на марксистский манер, это, в духе Маркса, вопрос буржуазного, т. е. капиталистического и либерального общества. Когда он говорит, что основа иудейской религии — это эгоизм, и что эгоизм — это принцип буржуазного общества, он хочет ясно сказать, что буржуазное общество — это еврейское общество.

И разрушить это буржуазное, т. е. еврейское, и одновременно христианское общество значит положит конец соответствующей религиозной практике, т. е. покончить с христианским иудо-буржуазным человеком и с иудейской и христианской религией, иудо-христианской в ином смысле, нежели обычно вкладываемый в этот термин.

Разрушение буржуазного общества и всех его основ ради создания совершенно иного общества предполагает наличие новой концепции государства. Маркс, конечно, не мог согласиться с гегелевской концепцией государства, генезис и ценности которого чужды индивидам, ни в одном пункте не соответствуют марксистской теории зарождения государства и его отношений с индивидами, отношений зависимости. Государство, как констатировал и подчеркивал Маркс, это не самопроявление Бога одновременно с самоконкретизацией Разума, а гетерономное творение господствующего общественного класса, имеющее целью порабощение и удержание в повиновении другого класса. Как человеческое творение государство больше не является результатом изначального разделения, по Гегелю, государства и гражданского общества, чем-то чуждым последнему. Индивид, в глазах Маркса, элемент конструкции, который участвует в конструировании лишь в той мере, в какой он действует в соответствии с интересами

и целями государства и считает истинным и моральным лишь то, чему такую оценку дает государство. Согласно Марксу, гражданское общество поглощает государство, которое перестает быть абсолютным субъектом, моральным целым и мистической субстанцией, главным в индивидах, превращаемых во вторичные формы и подчищенные элементы. Подобно тому, как люди — говорит Маркс — создают религию, народ создает государство, а не наоборот. Из этого он делает вывод, что государство должно руководствоваться человеческими нуждами, будучи орудием на службе индивидов. Только государство как форма народного бытия, а не как чужеродное тело, по своему генезису и роли является подлинным государством.

Маркс также отвергает то описание, которое дает Гегель в «Основах философии права» статусу высших должностных лиц государства как исторического воплощения философов, слуг и правителей государства, воплощения самой чистой рациональности в их якобы беспристрастности при определении общих интересов. Согласно Гегелю, они целиком стоят на стороне государства, не имея никакого отношения к гражданскому обществу. Бюрократия, соблюдающая конституционные нормы, это идеальная бюрократия, не руководствующаяся ни личными мотивами, ни классовыми интересами. Маркс не верил ни одному слову в этом описании, чиновники при внутренних конфликтах в гражданском обществе встают на чью-то сторону, они используют свою власть, свои профессиональные способности и негласно, но непременно встают на сторону граждан, обладающих материальными и духовными богатствами. Это иллюзия — верить, будто их верность го-

сударству может противоречить буржуазной экономике. Да, Марксу трудно было отклониться от своей теории классового государства и допустить, что чиновник всегда будет соблюдать беспристрастность, требуемую государством от своих слуг. Предпосылки его рассуждений неизбежно приводят его к выводам, в которых он становится пленником своей теории и своей системы рассуждений.

Теоретическая позиция Маркса, когда он критикует германо-христианское государство, может создать впечатление, будто он имел своей целью создание постбуржуазного государства, соответствующего тому, что он называл реальным государством. Но совершенно иное государство он предлагал создать после завоевания власти пролетариатом. Это уже не идеальное государство, а пролетарское государство, находящееся в руках рабочего класса. Но что такое пролетарское государство? Это просто диктатура пролетариата над буржуазией. А диктатура с марксистской точки зрения — это прежде всего неограниченная власть, основанная не на законе, а на силе. Чтобы лучше дать понять, что означает марксистская формулировка «Диктатура пролетариата», Ленин заявил впоследствии, что «научное понятие диктатуры не означает ничего другого, кроме власти, опирающейся непосредственно на силу, которую ничто ни ограничивает, никакой закон и никакие правила» (Ленин, Сочинения, том 14). Это выражение не означает, что весь пролетариат будет осуществлять диктатуру над остальным обществом. Как могла бы осуществляться такая диктатура? Разумеется, не коллективно, потому что тогда она не была бы диктатурой в строгом смысле слова, а просто коллегиальным управлением. Несовместимости

с понятиями пролетариата и класса нет, как позже станет утверждать Ленин, речь пойдет о личной диктаторской власти, потому что, по его мнению, необходимо строгое единство воли, чтобы осуществить постреволюционные задачи, которые неизбежно встанут при преобразовании общества. А как в реальности может быть достигнуто подчинение воли тысяч индивидов воле одной личности, имеющей в своем распоряжении энергичную и дисциплинированную полицию? Только так можно достичь непосредственных целей пролетарской революции, которые заключаются в ликвидации с помощью насилия, как уточнял Маркс в «Манифесте», капиталистической экономической системы, ликвидации буржуазии и буржуазного государства.

Марксистская теория сулила также в будущем буржуазному государству совсем иную судьбу. Если пролетариат разрушит его как таковое и станет господствующим классом, он разрушит также, как предвидел Маркс, способ производства и одновременно устранил условия возникновения классовых антагонизмов. Поскольку они исчезнут, пролетариат утратит со временем свое классовое господство и уступит место гражданскому бесклассовому обществу. Послереволюционная диктатура будет постепенно смягчаться по мере перехода от социализма к коммунизму, по мере победного марша к коммунизму. Государство утратит свой политический характер и превратится в ассоциацию, управляющую производством. В момент написания «Манифеста» Маркс чисто утопически представлял себе трансформацию государства в простую администрацию, а когда он говорил о социализме и коммунизме, он критиковал утопистов, но предвидел то же самое

в тот же момент, пойдя еще дальше, чем шли либеральные теоретики в своих снах о государстве. В любом случае отмена частной собственности должна сделать ненужным государство, призванное ее защищать, а исчезновение классов должно сделать ненужным в качестве аппарата для угнетения одного класса другим, потому что не будет классов. «Цель пролетарского движения — ликвидация классов, а когда она будет достигнута, — власть государства, — писал Маркс в статье «Мнимый раскол в Интернационале» (1872 года), — исчезнет и функции правления превратятся в простые административные функции».

Как писал Энгельс в работе «Утопический социализм и научный социализм», управление людьми уступит место распоряжению вещами и управлению производственными функциями. Вмешательство политической власти угаснет само собой. Государство постепенно превратится в не-государство. Его политическая функция, ликвидация побежденных классов, сойдет на нет по мере их исчезновения. Функция старого государства изменится, оно будет поглощено гражданским обществом, когда последнее поднимется до сознательного уровня и обретет знания, необходимые для выполнения организованных функций. Социалистическое государство — это уже не государство в полном смысле этого термина. Это полугосударство, нечто промежуточное между государством и не-государством. В конечном счете общество не оставит от государства ничего, мы будем иметь не-государство, смысл этого термина будет весьма отличным от того, который Маркс вкладывал в него, когда говорил о государстве раньше, это будет форма организации, которая утратит всякий политический характер (Платковский). Неизвестно, понял ли

Ленин накануне смерти абсолютно утопический характер этих предсказаний, когда он заявил: «Мы не имеем права говорить о неизбежном отмирании государства, учитывая длительность этого процесса, его зависимость от скорости, с которой будет развиваться высшая фаза коммунизма, совершенно оставляя в стороне вопрос о деталях и конкретных формах этого отмирания». После революции постоянно росла численность полиции и ее власть, они начали уменьшаться только после краха советской системы в России через семьдесят лет после революции. Прежние классы заменил совершенно новый господствующий класс, класс вездесущей, избыточной и тяжеловесной бюрократии. Государство стало государством бюрократии.

ОБЩЕСТВО ПРОТИВ ОБЩНОСТИ У ТЁННИСА

Общество и общность, по-немецки *Gesellschaft* и *Gemein-schaft*, это у Тённиса основные понятия, или идеальные категории чистой социологии. Над ними господствует психология, поэтому вполне оправданно, что описание социологического развития начинается с психологического исследования.

Это исследование устанавливает дихотомическое различие, которое разделяет волю на два противостоящих друг другу вида. В основе общества и общности лежит, согласно Тённису, воля, понимаемая в двойном смысле. В первом смысле это воля, разграничение которой с мышлением естественно, и изначально ее основа — растительная жизнь индивидов. Тённис называет её *Wesenwille*, «основная воля», «воля сама по себе» или, если воспользоваться французским переводом, «органическая воля». Такой перевод я считаю оправданным, потому что основа этой воли — телесность. Во втором смысле воля определяется мышлением. Это *Gedanken-produkt*, который Тённис называет *Kurwille* или *Willkur* («произвол»), продукт мышления. Французский перевод «мыслящая воля» неточен, потому что в нем воля ставится на первое место, в то время как она продукт мышления, т. е. вторична. Она имеет собственную реальность лишь в той мере, в какой она соотносится с субъектом, т. е. с мышлением. Первая воля, говорит Тённис, воля в той мере, в какой она содержит мысль, вторая воля — это мышление в той мере,

в какой оно содержит волю. Это означает, что в одном случае воля управляет мышлением и господствует над ним, а в другом случае производящее мышление управляет волей, т. е. это воля, которой нет без мышления. Тённис говорит об абсолютном господстве мышления над волей, что немного удивляет и кажется преувеличением, потому что каждое волевое действие имеет глубинные корни в инстинктивных первобытных тенденциях (Ж. Бутонье). В первом случае, по Тённису, единство воли и мышления реально и естественно, а во втором случае единство мышления и воли идеально и искусственно.

Согласно Тённису, воля сама по себе — это психологический эквивалент тела. Она включает в себя мышление, как организм включает в себя мозговые клетки, возбуждение которых представляет собой физиологическую деятельность мышления. Другая воля, *Willkur*, это продукт самого мышления. Эти две формы воли вместе определяют человеческую деятельность. Но в то время как органическая воля в своих проявлениях основывается на физических данных и имеет наследственную природу, будучи свойственной каждому человеку, мысленная воля, отрезанная от органического прошлого, исходит из настоящего, целиком поляризована на моментальной выгоде. Тённис своей терминологией, похоже, дает аксиологическую оценку, он ставит естественную волю выше искусственной. В отличие от последней, которая не имеет корней и преследует лишь непосредственные личные цели, естественная воля в своем развитии глубоко укоренена в органических глубинах.

Воля сама по себе, как принцип единства жизни, имманентна деятельности как внутренняя сила и психическая причинность в процессе развития ори-

гинальных зародышевых задатков индивида. Мысленная или относительная воля предшествует конкретной деятельности, оставаясь трансцендентальной. Мышление действует тогда извне, как бы оказывая механическое давление на индивидуальный субъект, превращая его в абстракцию, в свое орудие.

С психологической точки зрения Тённис считает необходимым различать в конкретных действиях человека разумную, животную и растительную волю; эти три природы воли по-разному соединяются в человеческой воле, потому что она представляет собой единое целое, в котором органическая воля определяется животной и разумной волей, причем животная воля выражается в органической и разумной воле, а разумная воля зависит от воли животной и органической.

Природа органической воли тройная, она включает в себя наслаждение, привычки и память. Но основная часть этой природы — это аффективная тональность, которая всегда выражается в форме наслаждения и боли, желания и отвержения, влечения и отталкивания, утверждения и отрицания, душевные состояния направляют нашу деятельность и определяют способ наших действий.

Совсем иначе выглядит разумная воля, которая паразитирует на органической воле. Она целиком подчинена холодному, расчетливому мышлению, ориентированному на денежные выгоды, определяющему все мысли и все дальнейшие действия.

Когда читаешь Тённиса, кажется, с одной стороны, что речь идет о двух разных концепциях одной единственной воли. Он говорит на самом деле о формах человеческой воли. С другой стороны, оказывается, есть два вида: есть воля, которая содержит

в себе мысль, и наоборот, мысль, которая содержит в себе волю, одна — это определяющая органическая воля, а другая, очень отличная от нее, — воля определяемая, которая не может ничего определять сама. Тённис говорит также, что определяемая воля — это чистый продукт мысли, что подчеркивает ее полную зависимость, она по природе отлична от определяющей воли.

Этот дуализм побуждает задать два вопроса. Первый: каким образом две разные воли могут существовать в одном человеке, не парализуя его действия? Второй: каким образом мышление может произвести волю? В первом случае неизбежно вспоминается Буриданов осел, который умирает от голода, не будучи в состоянии решить, в каком направлении ему идти, к водному источнику или к охапке сена, а во втором случае — *fiat* (да будет) творца, волшебным образом создавшего мир из ничего, особенно когда Тённис заявляет, что мысль становится Богом, который извне приводит в движение инертную материю. Это явно не может быть тем случаем, когда речь идет о воле, которая должна существовать в той или иной форме, как недифференцированная энергия, может быть, раньше мышления.

Тённис уточнял, что определяемая, т. н. мысленная воля имеет лишь концептуальное существование, что лишает ее всякой субстанциальности и превращает ее в ничто, если она не эффективна материально как причина действий. Но может быть, это скорее органическая воля, управляемая мыслью и подчиненная ей? Тённис в самом деле говорит, что понимание того, что представляет собой *Kurwille*, предполагает наличие законченной формы *Wesenswille*, т. н. органической воли как ее условия. Определяющая воля

является, таким образом, следствием другой воли, существующей как процесс. Тённис говорит также, что мысль это изначальная, т. е. органическая воля, от которой она исходит, и говорит о мышлении как о воле, противопоставляемой органической воле, если не сказать потом, что мысленная воля включает в себе элементы органической воли, что смягчает различия между двумя формами воли. Подобно различным видам жажды денег и власти, и у мысленной воли, согласно Тённису, мы находим лишь наиболее развитые модификации органической воли, так что следует допустить, что мысленная воля — это вообще не более чем модификации органической воли, ее порабощение мышлением — продолжение ее существования в видоизмененном, низшем по рангу виде. Это в какой-то степени ее деградация под влиянием расчетов и интересов, делающая ее противоположностью первой.

Тённис подчеркивает также, что концепции форм мышления — это всего лишь категории мышления, используемые для облегчения понимания реальности. Это вроде как продукты мышления, свободные и произвольные, взаимно исключаящие друг друга, форма органической воли не должна содержать ничего от мысленной воли, и наоборот. «Эмпирически, — говорит Тённис, — органической воли (*Wesenswille*) не существует без мысленной воли (*Kurwille*), в которой она выражается, а мысленной воли не существует без органической воли, на которой она основана. Конкретно следует понять, что существует лишь одна физическая энергия, т. е. одна-единственная воля, основанное на которой мышление еще не вполне развито, а неестественное начало еще не очень сильно, а потом мы имеем ту же самую волю, на которую все сильнее давит мысль и

в конечном счете начинает управлять деятельностью человека, в той или иной степени отодвигая чувства и природу на второй план, а на первый выходит утилитарный, холодный расчет, неестественность и расчетливый рассудок.

Как бы то не было, но, по Тённису, органическая воля содержит в себе условия для создания общности, а мысленная воля создает общество. Такова социологическая теория Тённиса, простая и четкая, но может возникнуть один вопрос: приводит ли господство мысли над волей неизбежно к созданию общества? Это отнюдь не очевидно. Может возникнуть особая ситуация, например, присутствие инородной группы среди однородного местного коренного населения может поставить чужеземцев перед выбором: стратегия ассимиляции, уравнивание в правах или господство, форма существования общества, при которой рвутся все изначальные, кровные, естественные связи, а индивиды определяются абстрактно, с помощью пустых понятий, ради всеобщего уравнивания. Такой образ мыслей и действий оправдывает, по крайней мере не запрещает присутствие инородцев внутри того, что перестало быть общностью и осуждает одновременно законное сопротивление коренных хозяев земли. Тённис в своем анализе не учитывал ситуацию тех и других, а ее анализ включал бы в себя рациональный ответ в форме стратегии принятия и определения места жительства с целью строгого ограничения одним видом детерминизма и причинности, одной из двух форм воли, несколько искусственно разделенных. Может случиться и так, что разумная воля, т. е. разум, придет к выводу о необходимости сохранения общности, связанной кровью и землей, чтобы позволить коренному народу

выжить как таковому. Не может ли мышление присоединиться к такому дорациональному выводу, подкрепить его и оправдать?

Противоположность между общностью и обществом у Тённиса такая же резкая, как противоположность между *Wessenwille* и *Kurwille*. Первая общность образуется естественным путем объединения индивидуальных органических волей, укоренившихся от рождения по своей растительной воле. Эти отношения наиболее интенсивные, бывают трех видов. Речь идет об отношениях между матерью и ее ребенком, чувственных и плотских отношениях между супругами и отношениях между детьми одной и той же матери. Из этих трех видов отношений первые, основанные на инстинкте и удовольствии, самые глубокие, они превосходят и вторые, и третьи. Более отдаленной является связь между отцом и потомством, эти отношения менее интенсивны, чем те отношения между матерью и детьми, но более продолжительны. Эти отношения по отцовской линии обеспечивают связь поколений путем передачи жизни от отца детям. Эту непрерывную преемственность символизирует образ пламени жизни, которое все время возрождается. Это естественная кровная связь, которая определяет существование долговечной общности. Только в кровных связях, — пишет Тённис, — непосредственно выражается единство, что делает возможной общность индивидуальных волей, второе место занимают пространственные отношения и третье у людей — духовная близость.

Кровная общность развивается в территориальную, потому что трудно представить себе, разве что в исключительных случаях, устойчивую и долговечную подлинно кровную общность без общности

территориальной, ее изначальной современницы. Подобно тому, как женщина, которая рождает ребенка, — говорит Тённис — осязаемым образом представляет временную связь человеческих тел, добавляя новое звено в цепь жизни, так и земля олицетворяет одновременное объединение живой толпы. Кровь и местность, кровь и почва, кровь и родина порождают духовную общность, которая расширяется и охватывает всех членов народа, все ветви расы. Территориальную общность можно считать сплоченным объединением животной жизни, а духовную общность — сплоченным объединением разумной жизни. По сравнению с первыми духовная общность более развита и более типично человеческа. Все три общности тесно связаны между собой в пространстве и во времени. Кровь, почва и дух, последовательно являющиеся определяющими началами, а впоследствии взаимодействующие, это, по Тённису, составляющие элементы общности, которая в своем существовании вдохновляется единой волей, психологическим выражением ее единства. Ясно, что термин «кровь» понимается в метафорическом смысле и означает у Тённиса преемственность, род, семью, биологическое родство.

Эта естественна общность совершенно отлична от общества, которое представляет собой ее противоположность и угрожает ей разрушением. Общество в процессе своего формирования нарушает естественный порядок, стихийность, тепло братских чувств изгоняются, их заменяют один холодный расчет и одержимость в погоне за материальными богатствами.

Если общность органически основывается на естественных связях крови, почвы и духа, то общество имеет лишь искусственную основу в виде

минутных материальных интересов. Оно только объединяет индивидов в пространстве. У общества нет ни биологической, ни эмоциональной основы, его основа экономическая и вычислительная. Образование общества сопровождается распадом семейных, родовых и расовых связей. Те, кто в него входит, могут явиться всё равно откуда, из любой географической точки, не имеет значения, какой они расы. Их не заботит обеспечение долговечности общности путем внутреннего обновления поколений, потому что они не составляют общность, их интересуют только прибыли от торговли и спекуляции, они не думают о выживании общества, они требуют только создания условий, благоприятных для быстрого и неограниченного обогащения. Торгашеское общество всегда может воссоздать себя в другом месте из других индивидов, если прежнее место его обитания станет неудобным. Его основы абсолютно враждебны всему живому.

В действительности общество — это всего лишь рассеянная и слабая группировка, масса, в которой нет связей между личностями, чуждыми друг другу, чьи личные цели — прибыль, деньги, безудержное потребление, грубые материальные наслаждения, в то время как общность — это прежде всего естественно существующее объединение, основанное с ориентацией на долговечность. В одном случае мы имеем перед собой сугубо экономическое общество, находящееся на грани распада, в другом — биологическую общность с общей экономикой. В этом смысле первое отрезано от прошлого, живет настоящим и мало заботится о будущем, его дух совершенно неисторичен, а вторая, наоборот, связыва-

ет прошлое с будущим, воссоединяет их, делает их связь непрерывной.

Члены общества живут рядом друг с другом, как и члены общности, но между ними нет органических связей, они, наоборот, органически разъединены. «В общности, — говорит Тённис, — индивиды остаются связанными, несмотря на все разделения, а в обществе они остаются разделенными, несмотря на все связи, несмотря на всю близость, каждый живет и действует сам по себе в постоянно напряженных отношениях с другими людьми, поверхностные объединения не устраняют глубинных расхождений». В обществе одна личность ничего не дает другой личности, если не получит от нее что-то взамен, более ценное с точки зрения того, кто хочет этот дар получить. Действительные дары в обществе неизвестны, действительное бескорыстие не практикуется. В обществе, которое не является общностью, общее благо не существует в действительности, а только на словах, фиктивно, в нем нет и интимно переживаемой общей судьбы, а есть только особые судьбы, ограниченные экономической материальностью.

В обществе связь, которая устанавливается социально между двумя независимыми волями, которые в какой-то точке нашли взаимную заинтересованность, — это договор, который фиксирует и письменно конкретизирует устную договоренность, и он остается в силе до совершения обмена и предусмотренных им действий или до его преждевременного разрыва одной из сторон, которая сочтет невозможным выполнение предусмотренных им обязательств. Общество — это общество обмена в нем, как говорил Адам Смит, каждый коммерсант. Природа этого общества отражается, как в зеркале,

в конкуренции отдельных коммерсантов, фирм и компаний, в торговой и финансовой областях, в национальном и международном масштабах. Это общество реализуется в той мере, в какой достигается глобализация этой ситуации. Ее существование следует рассматривать как выражение всеобщей воли, но одновременно как ее фиктивное и номинальное выражение, витающее в воздухе, потому что оно исходит из голов его сознательных защитников, которые протягивают свои руки через все расстояния, не признавая ни географических, ни идейных границ, думая только о торговле, умозрительно рисуя картину совершенной с их точки зрения ситуации: одна-единственная страна, один-единственный город, где все рыцари промышленности и торгоши-авантюристы объединены общими интересами.

Подобно тому, как материалом для фиктивных денег служит бумага, материалом для социальной глобализации служит вся земля или каким-то образом ограниченная территория. Принцип общества как коллектива — это безграничное расширение, постоянное нарушение его границ. Подобно тому, как каждый его член ищет своих собственных выгод, отношения всех со всеми, нарушающие все условности и все договоры, это отношения глухой враждебности или тайной войны, при которых каждый негодник стремится нанести поражение другому и в результате этой победы отгрызть большой кусок рынка. Переход от домашней к коммерческой экономике тесно связан с переходом от господства землевладения к господству промышленности, негодники как капиталисты и капиталисты как негодники как будто объединены общими интересами. Этот их интерес, по Тённису, — рынок. Если управляющий домашней

экономики, земледелец, ориентирован на внутренние интересы, на центр общности, то класс коммерсантов, наоборот, ориентирует свою деятельность на внешний мир. Его интересуют только линии и средства связи между разными центрами, вся страна для него — сплошной рынок, зона продажи и перепродажи товаров. Каждая страна может развиваться в такой коммерческой среде, чем она шире, тем ближе к совершенству. В конечном счете коммерческая сфера безмерно расширяется и превращается в мировой рынок, причем во все большей степени те, кто управляет трудом и производством, сами превращаются в класс коммерсантов.

Тённис не раз отмечает, что коммерция — это противоположность труда. Труд — это способ господства человеческой воли над материей, придания ей определенной формы, а коммерция — это всего лишь непрерывная погоня за прибылью посредством изменений в обладании благами, а не путем преобразования материи и создания предметов, предметы просто переходят из рук в руки, а их природа остается неизменной. В той мере, в какой индивиды втягиваются в отношения обмена между продавцами и покупателями, происходит кража — подчеркивает Тённис. По его мнению, коммерсант может легко обманывать своих клиентов. Обладая качеством профессионального искателя прибыли, он испытывает сильный соблазн, когда предоставляется благоприятный случай. Его наследственными свойствами становятся склонность к обману и отсутствие совести.

Совершенный коммерсант свободен от каких-либо обязательств по отношению к обществу, в котором он живет. Оборвав связи с жизнью общества, не считая себя гражданином определенной страны,

он ставит себя выше членов общности, они ему нужны лишь для того, чтобы извлекать из них прибыль. Коммерсант как капиталист и капиталист как коммерсант — хозяева и господа общества. Оно существует лишь по их воле и для них. Оно в их руках лишь орудие, место и средство извлечения прибыли. Что касается других членов общества, то они обязаны проходить под кавдинским ярмом² своих хозяев и господ, отчуждать свою рабочую силу, вследствие чего они сами вынуждены номинально превратиться в своего рода коммерсантов. Общество в действительности — это всегда товар, производительный труд в нем — лишь средство обогащения тех, кто его определяет и распределяет. Коммерсант-капиталист внешне выглядит трудящимся, фабрикантом, но его качества финансиста ориентируют его на производство товаров, которые он продает, и он посвящает себя прежде всего плодотворным коммерческим операциям. Его деятельность — всего лишь один из вариантов передачи.

Общество, каким его описывает Тённис, порождает совсем иной тип права, нежели общность. В то время как для этой последней статус является естественным правом, формальное право общества — договор. Вместо того чтобы быть живой эманацией воли самой по себе, право общества — всего лишь своего рода искусственная конструкция торгашеского разума, основанная на социальных фактах коммерции, торговли и спекуляции. Таким образом, существуют две разные правовые системы, одна пра-

² Эпизод из истории древнего Рима, ставший нарицательным названием унижения, — поражение римлян в войне с самнитами в 301 году до н. э. в Кавдинском ущелье, после чего их провели «под ярмом». — *Прим. пер.*

вовая система, при которой отношения между людьми — это отношения между естественными членами общности, и другая, при которой индивиды, совершенно независимые друг от друга, ведут себя по отношению друг к другу в зависимости от своей воли, управляемой холодным рассудком. Первая система в эмпирической юриспруденции имеет название семейного права, вторая — обязательного права. Эта вторая система основана не на понятии Я как части общества в целом, цельного в своей внутренней определенности *unum per se* («единый сам по себе»), а как личности, субъекта управляемой воли, единство которого определяется извне *unum per accidens* («единый благодаря случайности»). В противоположность идее Я, идее личности это искусственный продукт, т. е. не более чем фикция.

Тённис различает также сферы разных форм воли, с одной стороны, как все, что обладаем чем-либо как силами в себе и для себя, а с другой стороны, как все, что обладает чем-либо, понимая состояния и изменения как определяемые его мыслью. Сфера воли самой по себе — это субстанция воли в той мере, в какой она распространяется на внешние существа и вещи. Эту идею Тённис определяет, используя понятия собственности. Так же обстоит дело со сферой преобладающего мышления. Тённис называет «владением» собственность, которая соответствует сфере воли самой по себе, и «добром» ту, которая соответствует сфере мышления, господствующего над волей. Владение он понимает как органическую и внутреннюю собственность, добро — как собственность внешнюю и механическую. Первая, с психологической точки зрения, это распростране-

ние реального бытия, вторая — размножение объектов мышления как возможности действия.

В конце своих размышлений Тённис дихотомически разделяет противоположные понятия. Характерные черты общности — воля сама по себе, Я, владение, почва и семейное право, а характерные черты общества — это, наоборот, расчетливое мышление, личность, добро, деньги и принудительное право.

Таким образом, в социологической типологии Тённиса общество, которое теряет живую субстанцию человеческой реальности и которое определяется абстрактным мышлением, противоположно на всех уровнях естественной общности, это вырождение и разрушение общности. Общество можно представить себе универсальным образованием, находящимся *post rem* и *extra rem* (за вещами и вне вещей), а общность можно представить себе как особое образование, как трепетную реальность жизни, предшествующую всем понятиям и не зависящую ни от каких понятий. В социологии Тённиса общество и общность — это фундаментальные категории, которые, может быть, не соответствуют во всех пунктах конкретной реальности, но, несмотря на это, после некоторых необходимых уточнений, неоспоримым будет утверждение, что его теория может послужить основой для воссоздания общности, чтобы в результате покончить с торгашеским обществом мондиалистского либерализма.