



АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ ГОСУДАРСТВА И ПРАВА

И.В. Галкин*

ПРОБЛЕМЫ АЛИЕНАЦИИ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ВЕНЕДИКТА СПИНОЗЫ

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ РОССИЙСКОГО ПРАВА

Аннотация. В данной статье рассматривается проблема алиенации (отчуждения) в политической философии видного представителя раннего европейского Просвещения Бенедикта Спинозы (1632–1677). Спиноза достаточно много внимания уделил философскому осмыслению политико-юридических категорий, поскольку его как рационалиста весьма занимала проблема возможности обустройства государственного правления на началах «естественного света» разума и общего блага. Голландский мыслитель довольно подробно изложил свои политические воззрения на страницах ряда произведений, где он детально разработал конституционные модели «идеального» государства, указав на свой способ преодоления политического отчуждения. Хотя Спиноза и не использовал в своих произведениях сам термин «алиенация», но проблема отчуждения политических институтов занимает важное место в его творческом наследии. Согласно воззрениям философа, преодоление политического отчуждения становится возможным при установлении демократического государства, которое является подлинным продуктом общественного договора. Для того чтобы государственное правление в полной мере отвечало принципам общего блага, полагал Спиноза, деятельность правительства необходимо должна быть основана на принципах народовластия. Сущность демократии заключается в том, что общество возвращается к естественному состоянию, и, следовательно, правовые нормы приходят в соответствие с требованиями естественного права. Таким образом, только демократический режим правления способен уменьшить отчуждающее влияние властных институтов и утвердить приоритет общего блага как совокупности трех важнейших элементов: свободы, равенства и справедливости.

Ключевые слова: юриспруденция, алиенация, демократия, естественное право, модусы, монизм, отчуждение, природа, сила, субстанция.

К 380-летию Бенедикта Спинозы

Вместо введения

Проблема политического отчуждения является одной из фундаментальных проблем общественных наук. В свою очередь, политическое отчуждение — часть более

широкой общефилософской проблематики, предметом которой становится рассмотрение различных форм отчуждения (алиенации), с необходимостью сопутствующих человеческому бытию. Очевидно, что непосредственному рассмотрению политического аспекта проблемы отчуждения нам следует предпослать краткую ретроспекцию тех подходов к пониманию

© Иван Викторович Галкин

* Аспирант Московского государственного юридического университета имени О.Е. Кутафина (МГЮА) [galckynvanya@rambler.ru]
123995, г. Москва, ул. Садовая-Кудринская, д. 9



алиенации, которые сложились на протяжении длительного времени осмысления ее философией. Только после этого станет доступным верный взгляд на политическое отчуждение *per se* и уяснятся как возможные способы его преодоления, так и конкретный вклад великого голландского философа и политического мыслителя Бенедикта Спинозы (Benedict de Spinoza; 1632–1677) в исследование этой сложнейшей проблемы.

Заслуживает внимание тот факт, что философия долгое время не могла выработать какого-либо единого общеупотребительно-определения феномену алиенации, а различные подходы к осмыслению отчуждения приводили к смешению его с близкими, но не тождественными ему понятиями, широкий спектр которых наличествует в философской литературе. Изучая те или иные произведения, посвященные подобной проблематике, мы сталкиваемся с самыми разнообразными терминами, используемыми авторами для обозначения отчуждения. Действительно, рассуждая о феномене отчужденного бытия, философы говорят о нем как об одиночестве, разобщенности, изоляции, неопределенности, заботе, репрессии, эксплуатации, фобии, тошноте, рассматривая все это как следствие нашей «заброшенности в мир», и останавливаются, таким образом, на тех или иных частных признаках, отдельных сторонах целостного явления. Для большей ясности мы будем, в данной статье, считать термины «отчуждение» или «алиенация» основным, родовым понятием, а иные, близкие, но не тождественные ему понятия, рассматривать как видовую конкретизацию. Для того чтобы глубже осмыслить сущность данного понятия, нам следует непосредственно обратиться к рассмотрению идей отдельных мыслителей, исследовавших феномен алиенации.

§1. Эпоха Античности, даровавшая человечеству первые системно организованные теории и парадигмы во многих сферах знания и положившая тем самым начало современной научной мысли как дисциплинарно организованной совокупности знаний, не оставила своим вниманием и проблему отчуждения. Аристотель, в своей знаменитой «Политике», рассуждая о лицах, исключенных из общества античного полиса, говорит об этих алиенированных субъектах, как о своеобразной «пятой колонне» в государстве. «Если же будут какие-нибудь другие люди, отличные от обрабатывающих землю для себя и от воинов, то в государстве получится новая, четвертая часть населения, не принимающая участия ни в чем, чуж-

дая гражданству»¹. Таким образом, с самых первых упоминаний феномен отчуждения тесно связывается с политической подсистемой общества и, разумеется, с государством как важнейшим ее компонентом. Более того, бывает порой трудно отделить политический аспект отчуждения от общефилософского его содержания, настолько они сильно переплетены, но это и неудивительно, учитывая то, что с определенного исторического момента в развитии цивилизации существование личности протекает в политически организованном обществе, то есть государстве. Раннее христианство стало рассматривать отчуждение с точки зрения религиозной метафизики, утверждая, что наш мир отчужден вследствие первородного греха от духовного мира, иными словами, — от Царствия Божия. Апостол Павел в Послании к Ефессянам утверждает, что грешники «будучи помрачены в разуме, отчуждены (ἀπὸ τῆς ζωῆς τοῦ Θεοῦ) от жизни Божией, по причине их невежества и ожесточения сердца их» (Еф. 4:18). И если Аристотель говорил о горизонтальной форме алиенации, то апостол Павел дает нам яркий пример так называемого вертикального отчуждения. Вообще не будет преувеличением отметить, что проблема алиенации становится ключевой проблемой мировых религий, сущность которых и заключается в конечном итоге в изживании последствий первородного греха, преодолении всех форм вселенского отчуждения и в духовном освобождении или, точнее в духовном преображении существования отчужденных индивидов. «Царствие Божие», в политическом аспекте, есть сообщество (или братство), преодолевшее все формы алиенации *актуально*, что во многом близко и социалистическим, коммунистическим либо анархистским концепциям Нового времени, творцы которых изыскивали различные способы преодолеть отчуждение *потенциально*, мысля в этом преодолении одно из важнейших оснований общего блага.

Одним из самых ярких и последовательных поборников свободы, справедливости и всеобщего равенства как важнейших компонентов общего блага был знаменитый философ эпохи Просвещения Жан-Жак Руссо, подчеркнувший в получившей тогда широкое распространение теории общественного договора черты социального эгалитаризма. Возможность преодоления отчуждения он видит в создании «такой формы ассоциации, которая защищает и ограждает всю общую силою личность и имущество каждого из членов ассоциации и благодаря которой каждый, соединяясь со все-

¹ Аристотель. Сочинения. Т. 4. М., 1984. С. 425.



ми, подчиняется, однако, только самому себе и остается столь же свободным, как и прежде»². Такого рода социальной ассоциацией Руссо считает подлинно демократическое государство, управляемое «общей волей» как особым выражением народного суверенитета, превосходящего партикуляризм частных интересов совокупной «воли всех». Справедливости ради следует отметить, что философ так и не смог разрешить возникшего у него противоречия между идеей неотчуждаемых естественных прав личности и необходимости подчинения всякого индивида общей воле государственной ассоциации, вплоть до осуществления мер принуждения в случае неповиновения. Тем не менее идеи Руссо оказали немалое влияние на всю последующую философскую и политическую мысль, а в том числе и на представителей немецкой философии.

«Для Гегеля отчуждение было всего лишь жизненным фактом, тенью, которая ложится между замыслом и созданием, между желанием и порывом. Идея, став вещью, — будь то машина или книга, “экстернализируется” (уходит вовне) и таким образом разлучается со своим творцом. Отчуждение — неизбежный финал труда. Для Маркса отчужденный труд не был вечной и неизбежной проблемой человеческого сознания, он — результат особой формы социально-экономической организации»³. «Экономическо-философские рукописи 1844 г.» («Парижские рукописи») дают нам наглядное представление о политико-экономическом анализе молодым Марксом категории отчуждения, причину которого он видел в несовершенстве экономических отношений современного ему буржуазного общества, отчуждающего работника от продуктов его труда. В результате — человек (рабочий) ощущает себя свободным, лишь выполняя свои животные функции — принимая пищу, питье и производя потомство или по большей части находясь у себя дома и в кругу близких, а выполняя свои человеческие функции, он не более как животное. Считая производительный труд основой человеческого существования, родовой жизнью личности, порождающей жизнь, философ говорит о необходимости уничтожения отчужденного труда, отрицающего родовую жизнь индивида и саму его человеческую сущность⁴. Можно утверждать, что сама сущность коммунистической концепции марксизма заключается в преодолении отчуждения, в *присвоении* человеком своего творческого существа, что несомненно

наполняет его высоким гуманистическим содержанием. Однако, оставив ряд ценных замечаний, Карл Маркс, на наш взгляд, несколько сузил проблему отчуждения, заострив свое внимание на чисто экономических факторах алиенации, первостепенность которых еще следовало доказать, а не принимать в виде неоспоримой аксиомы.

В той или иной степени большинство выдающихся философов Новейшего времени освещали проблему алиенации или отчужденного существования человека, но каждый со своих методологических позиций. Так, основатель феноменологического направления в философии Эдмунд Гуссерль выдвинул весьма продуктивную идею интересубъективности, призванную разрешить проблему отчуждения. Сущность интересубъективности заключается в объединении алиенированных или, согласно терминологии Гуссерля, «трансцендентальных» субъектов в так называемый «жизненный мир», на основе акта аппрезентации, этическим итогом которого должна стать всеобщая эмпатия. Философ утверждает, что «жизненный мир» — это мир развертывающих свое бытие монад, конституирующий данное сообщество монад в единый универсум, а значит «Мы» становится «субъективностью для этого мира, а также для мира людей, в форме которого она объективно осуществила сама себя»⁵.

Ученик (и оппонент) Гуссерля, Мартин Хайдеггер, ставший одним из основоположников философии экзистенциализма, во многом опирался на достижения своего знаменитого учителя, когда вырабатывал свое понимание проблемы алиенации. В своей важнейшей работе «Бытие и время» Хайдеггер своеобразно преломил некоторые идеи гуссерлианской феноменологии, в первую очередь в анализе взаимоотношений субъекта и окружающего его мира, с необходимостью перерастающих в проблему отчуждения или, в терминах философа, в проблему «заброшенности» человеческого бытия. Хайдеггер говорит о бытии-в-мире как соблазнительно-успокаивающем, но в то же время и отчуждающем. «Это отчуждение, *замыкающее* от присутствия его собственность и возможность, хотя бы и таковую подлинного провала, не вверяет его, однако, сущему, каким оно само не является, но оттесняет в его несобственность, в возможный способ быть *его самого*. Соблазнительно-успокаивающее отчуждение падения ведет в его особой динамике к тому, что присутствие в себе самом *запутывается*»⁶.

² Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969. С. 160.

³ Уин Ф. Карл Маркс. М., 2003. С. 86.

⁴ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 42. М., 1974. С. 90–93.

⁵ Гуссерль Э. Картезианские размышления. М., 2000. С. 456.

⁶ Хайдеггер М. Бытие и время. СПб., 2006. С. 178.



Экзистенциальным выражением брошенного бытия-в-мире становится чувство ужаса, которое возникает из осознания временности нашего существования, всегда направленного к будущему, а значит, с неизбежностью, к смерти. Таким образом, анализируя феномен временности бытия, Хайдеггер дает весьма реалистическое описание отчужденного существования людей, заброшенных в повседневность своей тревожной жизни. «Жизнь по течению, всему “дающая быть” как оно есть, основана в забывшемся отдании себя брошенности. Такая жизнь имеет экстаичный смысл несобственной бывшести»⁷.

Мысль Хайдеггера об экстаичности человеческого бытия заставляет нас вспомнить дискурс известного российского философа и культуролога М.М. Бахтина о «карнавальности» существования как способе преодоления отчуждения. Бахтин полагал, что в дни карнавала человек как бы перерождался для новых, чисто человеческих взаимоотношений, и отчуждение на время отступало. В такие моменты человек возвращается к себе самому и ощущает себя человеком среди других людей. Идеально-утопическое и реальное сливались в этом единственном в своем роде карнавальном мироощущении⁸. Карнавальное мироощущение, согласно меткому замечанию В.Ф. Кормера, характерно и для массовых политических акций, подобных бунтам или революциям, «ибо уже сам выход народных масс на площадь предполагает установление карнавального фамиллярного контакта, означает торжество духа освобождения, ибо основные революционные акции — развенчание — увенчание, отмена прежнего иерархического строя, прежних святынь и т.п. — имеют прямое отношение к символике карнавала»⁹.

Появление социологии и политологии как самостоятельных дисциплин со своим особым методологическим аппаратом сделало возможным исследование проблемы отчуждения и по отношению к политическим институтам общества. Небывалые для всей предыдущей истории человечества грандиозные социальные перевороты и потрясения прошедшего столетия, поколебавшие самые основы традиционных форм общественности, доселе казавшиеся незыблемыми, невиданная ранее этическая девальвация, выразившаяся в тотальном отрицании традиционных ценностей, — все это способствовало углубленному ана-

лизу сложившегося положения вещей и давало возможность делать прогнозы на будущее. Мыслителем, давшим весьма правдоподобное описание «атомизированному» существованию одномерных индивидуумов в современном обществе потребления, стал философ и психоаналитик Герберт Маркузе. Анализируя феномен одномерности современного человека, Маркузе пытается заглянуть «по ту сторону» алиенации, замечая, что само понятие отчуждения делается сомнительным, поскольку индивиды отождествляют себя с навязанным им способом бытия и в нем находят пути для своего развития и удовлетворения, а алиенированный субъект поглощается самой формой отчужденного бытия. «Как следствие возникает модель *одномерного мышления и поведения*, в которой идеи, побуждения и цели, трансцендирующие по своему содержанию утвердившийся универсум дискурса и поступка, либо отторгаются, либо приводятся в соответствие с терминами этого универсума, вписываются в рациональность данной системы и ее количественных измерений»¹⁰. Феномен алиенации заинтересовал и другого представителя психоаналитической школы, Эриха Фромма, оставившего заметный след и в социальной философии. Как социолог и философ Фромм пытается дойти до сути вещей, разглядеть, в чем заключена причина отчуждения личности; как врач-элиенист¹¹ он стремится поставить диагноз больному обществу, для того чтобы назначить необходимое лечение. Размышляя о влиянии капиталистического общества на личность, философ констатирует, что человек, всецело ориентированный на рыночные отношения, воспринимает вещественность окружающего мира как товар. «У кибернетического человека процесс отчуждения заходит так далеко, что он начинает видеть в своем теле только инструмент успеха. Еще одной характерной чертой кибернетического человека является его склонность к рутинному, стереотипическому поведению, неспособность к спонтанным действиям»¹².

Подытоживая все вышеизложенное, мы попытаемся классифицировать известные нам типы отчуждения по нескольким критериям, а также попробуем дать некоторые определения, которые помогут нам яснее понять особенности трактовки этого феномена

¹⁰ Маркузе Г. Эрос и цивилизация. М., 2003. С. 275.

¹¹ Термин «отчуждение» (alienation) имеет и другое значение, выступая синонимом психического расстройства или безумия; отсюда врачи, занимавшиеся душевными болезнями, назывались «элиенистами».

¹² Фромм Э. Некрофилы и Адольф Гитлер // Вопросы философии. 1991. №9. С. 90–93.

⁷ Там же. С. 345.

⁸ См.: Бахтин М.М. Литературно-критические статьи. М., 1986. С. 301.

⁹ Кормер В.Ф. О карнализации как генезисе «двойного сознания» // Вопросы философии. 1991. №1. С. 182.



Бенедиктом Спинозой. Отчуждение (*alienatio*) следует рассматривать как осознанное индивидом отношение противоречия между должным и сущим, препятствующее осуществлению индивидом его подлинных интересов и достижению им определенных жизненных целей. В свою очередь, политическое отчуждение можно определить как такое состояние взаимоотношений общества и государства, при котором политические (властные) институты не заинтересованы в должном исполнении своих обязанностей и их деятельность не направлена на приращение общего блага, что приводит к отторжению их деятельности населением и возникновению тем самым социальной напряженности.

Формы отчуждения

Онтологически мы можем выделить первичную и вторичную формы отчуждения.

- Первичное отчуждение (метафизическая алиенация). Является следствием индивидуализации существования предметности универсума. Его можно определить как нормальное состояние, связанное с необходимостью наличия «свободного» пространства между предметами мира, и чем выше тот или иной объект находится в иерархии мироздания, тем большей степенью свободы он обладает, и тем более он самостоятелен в своем существовании, и, следовательно, тем более отчужден.
- Вторичное отчуждение (диалектическая алиенация). Возникает на довольно позднем этапе развития природы и присуще биологическим объектам, обладающим довольно высокой степенью произвольной деятельности, в том числе и человеку. Оно является следствием закона борьбы за существование как частного проявления всеобщего закона единства и борьбы противоположностей и выражается в активном, агрессивном и конфликтном поведении индивидов, которое направлено на упрочение личного бытия данных индивидов путем подчинения, вытеснения либо полного уничтожения менее сильных и успешных особей. Политическое отчуждение следует рассматривать в качестве одного из видов отчуждения вторичного.

В антропологическом аспекте мы рассматриваем вертикальную и горизонтальную формы алиенации.

- Вертикальное отчуждение. Сущность этой формы алиенации состоит в отчуждении индивидуума от феноменов духовного мира и невозможности рационального по-

стижения конечных целей и смысла бытия. Иными словами, вертикальное отчуждение — это отчуждение от Бога.

- Горизонтальное отчуждение. Сущность данной формы состоит в отчуждении индивида от себе подобных и невозможности налаживания адекватной межличностной коммуникации, что приводит либо к фрустрации психики индивида, либо к разного рода социальным конфликтам, — от обычной бытовой ссоры до вооруженной борьбы сколь угодно многочисленных людских общностей.

По отношению к индивидуальному восприятию действительности мы говорим об отчуждении в объективном и субъективном смыслах.

- Объективное отчуждение. Причины его находятся в модусе внеположенности по отношению к индивиду, и оно всегда является внешним для того или иного конкретного лица.
- Субъективное отчуждение. Оно связано с самостоятельной деятельностью индивида, либо с таким психическим восприятием им окружающей реальности, которая приводит к изоляции личности от многообразных проявлений общественного бытия.

Виды отчуждения

- Социальное отчуждение.
- Экономическое отчуждение.
- Политическое отчуждение.
- Правовое отчуждение.
- Этническое отчуждение.
- Культурное отчуждение.

§2. Бенедикт Спиноза как метафизик и философ-монист, всегда утверждавший единство субстанции и необходимое совершенство мироздания, отрицал онтологическую реальность отчуждения, полагая, что отчуждающее индивидуальности деление никогда не происходит в самой субстанции, но всегда и только в ее модусах¹³. Однако, опускаясь на «низменную почву» политики и будучи в этой сфере продолжателем реалистической линии, идущей от Никколо Макиавелли и Томаса Гоббса, он *volens nolens* вынужден был признать отчуждающее влияние властных институтов, как на отдельного человека, так и на общество в целом. Вместе с тем здесь отсутствует коренное противоречие между политическими взглядами Спинозы и его онтологией, так как общество, государство, политика и право являются не субстанциональными феноменами, необхо-

¹³ Спиноза Б. Богословско-политический трактат. Харьков, 2001. С. 26.



димо заключающими в себе существование, а лишь преходящими модусами единой субстанции¹⁴. Учитывая вышеприведенную классификацию форм алиенации, справедливо сделать вывод о том, что философ допускает существование вторичной формы отчуждения, но полностью отрицает возможность существования первичной его формы. Рассмотрим данный парадокс подробнее.

Первичное отчуждение в системе Спинозы невозможно по той причине, что предметность окружающего мира проистекает из существующей у Бога совокупности идей, которые являются сущностной основой объектов предметного мира, пространственное и временное расположение которых строго детерминировано порядком самих идей, о чем нам и сообщает теорема 7 части II «Этики» (ок.1675): порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей¹⁵. Более того, теорема 4 части II подчеркивает единство рациональной и предметной стороны мира, утверждая, что идея Бога, из которой вытекает бесконечно многое бесконечно многими способами, может быть только одна¹⁶. Подтверждая монистический характер метафизики гаагского мыслителя, данная теорема коренным образом противоречит широко распространенному взгляду на Спинозу как на философа-материалиста, поскольку он полагал, что основой существующей предметности окружающего мира является мир идеальный, а это можно рассматривать как объективный идеализм, но с некоторым оттенком номинализма — философ, в соответствии со схолией 1 к теореме 40 части II «Этики», совершенно отвергает реальность универсалий¹⁷. Но возникает вопрос: если предметность мира проистекает из идеи единой и совершенной субстанции, которая не может быть отчуждена сама от себя, то почему же универсум модусов являет собою мир столь явного несовершенства и отчуждения?

Ответ Спинозы, вследствие постулируемой им идеи тотальной каузальности мироздания, не однозначен, ибо несовершенство мира должно быть изначально встроено во множество причинно-следственных связей, но гаагский философ (как монист) отвергает субстанциональный характер этического дуализма, утверждая, что все вещи необходимы, и в природе нет ни добра, ни зла¹⁸. Отрицание

реальности мирового дуализма сделало невозможным решение данной проблемы в духе традиционной демонологической аргументации монотеистической теологии, что привело мыслителя к своеобразному субъективистскому этическому релятивизму, отвергавшему подлинную действительность добра и зла. «Но так как хорошее и дурное не что иное, как отношения, то нет сомнения, что они должны считаться мысленными сущностями, ибо нечто никогда не называют хорошим, как в отношении к чему-нибудь другому, что не так хорошо и не так полезно нам, как это другое»¹⁹. Иными словами, добро и зло следует воспринимать лишь как некий «артефакт» нашего сознания, познающего универсум модусов. Однако если согласно теореме 29 части I «Этики» в природе вещей нет ничего случайного, но все определено к существованию и действию по известному образу из необходимости божественной природы, то трудно избавиться от мысли, что согласно учению Спинозы зло, а следовательно, и отчуждение, изначально детерминировано, являясь неотъемлемой частью мироздания²⁰. Если же это не так, то мы либо должны признать зло явлением случайным, а это противоречило бы смыслу приведенной выше теоремы, либо принять недостаточность нашего ограниченного осмысления этического закона природы. «Поэтому если нам что-либо в природе представляется смешным, нелепым или дурным, то это происходит оттого, что мы знаем вещи лишь отчасти и остаемся по большей части в неведении относительно порядка и связи всей природы, и оттого, что нам хочется, чтобы все направлялось по предписанию нашего разума; в то время как то, что разум объявляет злом, есть зло не в отношении порядка и законов всеобщей природы, но лишь в отношении законов одной нашей природы»²¹.

По всей вероятности мы сталкиваемся с фундаментальной слабостью тотально монистической онтологии, пытающейся обойти проблему дуализма универсума, но никогда не преуспевающей в этом, оказываясь бессильной против очевидности. Видимым выражением этого дуализма становится борьба добра и зла, являющаяся, вне всякого сомнения, главным содержанием всей человеческой истории, а следовательно, и основной причиной возникновения и развития политических институтов общества, которые призваны урегулировать противоборство индивидов, движимых противополож-

¹⁴ См.: Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 1. СПб., 2006. С. 256.

¹⁵ См.: Там же. С. 293.

¹⁶ См.: Там же. С. 292.

¹⁷ См.: Там же. С. 319.

¹⁸ См.: Спиноза Б. Богословско-политический трактат. Харьков, 2001. С. 55.

¹⁹ Там же. С. 45.

²⁰ См.: Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 1. СПб., 2006. С. 276.

²¹ Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 2. СПб., 2006. С. 255.



ными интересами. Разумеется, осознавал это и Бенедикт Спиноза. И не только осознавал, но и целенаправленно использовал реалистический метод, положив его в основание своего учения о политике, «дабы доказать верными и неоспоримыми доводами или вывести из самого строя человеческой природы то, что наилучшим образом согласуется с практикой»²². Учитывая вышесказанное, следует заметить, что если в своей метафизике Спиноза был скорее идеалистом, то в политических взглядах он, напротив, выказал себя весьма последовательным реалистом, и это нашло свое отражение в анализе гаагским мыслителем предпосылок и следствий вторичного отчуждения.

Вторичное отчуждение, непосредственно связанное с активной, хотя и не всегда сознательной, деятельностью индивидуума, зиждется на усилиях отдельных индивидов или их групп, направленных на упрочение и приращение собственного индивидуального либо группового существования. Для объяснения онтологического источника подобной отчуждающей деятельности Спиноза выдвигает категорию «*potentia*» (власть, могущество, мощь, сила), что можно напрямую связать с влиянием механистической натурфилософии его времени. Тем не менее философ и в трактовке категории силы остается в полной мере самобытным мыслителем, ибо преодолевает механистичность данной категории, подчеркивая ее этический аспект: всякое проявление силы, всякий волевой акт в мире разумных существ необходимо несет на себе отпечаток этики, а понятием, корреспондирующим с категорией силы, становится понятие права, в юснатуралистской трактовке Спинозы приобретающее не только этический, но и политико-юридический акцент. «Ведь мощь природы есть сама мощь Бога, который имеет верховное право на все. Но так как всеобщая мощь всей природы есть не что иное, как мощь всех индивидуумов, вместе взятых, то отсюда следует, что каждый индивидуум имеет верховное право на все, что он может, или что право каждого простирается так далеко, как далеко простирается определенная ему мощь. И так как высший закон природы состоит в том, что каждая вещь стремится, поскольку от нее зависит, оставаться в своем состоянии, и притом не считаясь ни с чем другим, а только с собой, то отсюда следует, что каждый индивидуум имеет верховное право на это, то есть (как я сказал) на то, чтобы существовать и действовать сообразно с тем, как он к тому естественно был определен»²³.

²² Там же. С. 250.

²³ Спиноза Б. Богословско-политический трактат. Харьков, 2001. С. 303.

В приведенном выше пассаже из «Богословско-политического трактата» (1670) Спинозы нам и следует, по-видимому, искать онтологическое основание вторичного отчуждения, а следовательно, и отчуждения политического, поскольку мы можем рассматривать его в качестве одной из разновидностей диалектической формы алиенации. Более того, опираясь на произведения мыслителя, мы вполне можем сделать вывод о том, что сама политика и тесно связанные с ней государство и право возникают в результате отчуждающего воздействия индивидуалистических проявлений могущества каждым отдельным субъектом, зачастую и без учета интересов себе подобных. «Если бы с человеческой природой дело обстояло таким образом, что люди жили бы по предписанию разума и не уклонялись бы в сторону, то право природы, поскольку оно рассматривается как свойственное человеческому роду, определялось бы одной мощью разума. Но люди скорее следуют руководству слепого желания, чем разума; и потому естественная мощь, или право людей, должно определяться не разумом, но тем влечением (*appetitus*), которое определяет их к действию и которым они стремятся сохранить себя»²⁴. Согласно такой трактовке человеческой природы, политика становится, в результате заключения общественного договора, своеобразным «коллективным интеллектом», призванным компенсировать недостаточность индивидуальной меры разума и личного опыта отдельных субъектов, нивелируя тем самым различие нравственного уровня членов человеческого сообщества. «Такое общество, зиждущееся на законах и власти самосохранения, называется *государством*, а люди, находящиеся под защитой его права, — *гражданами*»²⁵. Кроме того, общественный договор хотя и отнимает у каждого отдельного существа часть его индивидуального могущества, но делает его более могущественным в качестве существа родового, способствуя выделению человека из природной среды, и создает тем самым предпосылки для восходящего развития социальных институтов. «Если бы двое оказались в согласии и соединили свои силы, то вместе они могут больше и, следовательно, вместе имеют больше права в отношении природы, чем каждый в отдельности; и чем более людей соединится таким образом, тем более будут иметь они права»²⁶.

²⁴ Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 2. СПб., 2006. С. 252.

²⁵ Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 1. СПб., 2006. С. 421.

²⁶ Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 2. СПб., 2006. С. 256.



Но, разумеется, политика не в силах совершенно превозмочь эгоцентрические устремления человеческой природы (а это было бы равносильно установлению Царствия Божьего на Земле) и, в свою очередь, сама начинает испытывать отчуждающее воздействие противоположных интересов личностей или их групп, что вызывает постепенную деградацию политических институтов, наличествующих в данном обществе, и приводит к возникновению рассматриваемого нами феномена политического отчуждения. В своем анализе политической алиенации нидерландский философ, освещая факт принятия индивидом отчужденного состояния как нормального способа существования предвосхищает приведенные нами выше рассуждения Герберта Маркузе о поглощении личности отчуждением, указывая, что мы без всякого противоречия с разумом можем мыслить людей, которые только сообразно с правительственным правом верят, любят, ненавидят, презирают и вообще охватываются любым аффектом²⁷. Опасность подобного состояния вполне очевидна, поскольку алиенированный субъект перестает ощущать ущербность своего отчужденного бытия либо начинает относиться к ней как к данности, а такое положение дел не способствует присвоению личностью должной меры свободы для полного осуществления ею своих жизненных потребностей и целей: человек добровольно отвергает всякую возможность жить, руководствуясь своим личным интересом, тем более, если эта возможность связана с необходимостью активной борьбы за свое право.

С политическим отчуждением тесно связано отчуждение правовое, сущность которого заключается в неприятии обществом феномена «неправого права», возникающего всякий раз, когда норма права формально отвечает всем юридико-процедурным требованиям данного исторического момента, но содержание самой нормы не соответствует требованиям справедливости и препятствует достижению общего блага. «Те, кто управляет государством или кто им владеет, всегда стараются прикрыть видимостью права всякий неблагоприятный поступок, какой бы они ни совершили, и убедить народ в том, что поступили честно. Этого они легко достигают, когда все толкование права зависит только от них. Несомненно, тем самым они получают величайшую свободу делать все, что они хотят и что подсказывает их склонность, и, наоборот, они в большой мере лишаются свободы, если право толкования законов принадлежит другому

и если в то же время правильное толкование их настолько для всех ясно, что никто в нем не может сомневаться»²⁸. Действенное средство, направленное на предотвращение правового отчуждения, мы сегодня усматриваем в необходимости осуществления принципа разделения властей в государстве, последовательное воплощение которого позволяет осуществить взаимный контроль деятельности независимых ветвей власти, с одной стороны, и затрудняет вмешательство исполнительной власти в правотворческую деятельность законодательного корпуса — с другой. Для Бенедикта Спинозы, придерживавшегося монистических взглядов на природу субстанции и испытывавшего известное влияние политических взглядов старшего современника, Томаса Гоббса, разделение властей было явлением непозволительным и опасным, поскольку приводило к гражданской войне и разрушению самого государства²⁹. «Если государство уступает кому-либо право, а следовательно, и власть — ибо в противном случае все сведется к одним словам — жить по своему усмотрению, то тем самым оно отказывается от своего права и переносит его на того, кому дало такую власть. Если же оно дало такую власть двум или многим лицам, чтобы именно каждый жил по своему усмотрению, то тем самым оно разделило верховную власть, и если, наконец, оно дало эту власть каждому из граждан, то тем самым оно разрушило само себя и нет уже более государства, но все возвращается в естественное состояние — все это с полной очевидностью вытекает из предыдущего»³⁰. Отрицательное отношение Гоббса и Спинозы к принципу разделения властей, проистекающее из их скептического отношения к современным им политическим институтам, не следует расценивать как устаревшее и отжившее свой век, ибо и сегодня подлинная независимость ветвей государственной власти нередко является лишь пустой и лживой декларацией: достаточно вспомнить такие печально известные феномены наших дней, как «карманный парламент» или «телефонное правосудие».

§3. В чем же конкретно Бенедикт Спиноза усматривает возможность преодоления политического и правового отчуждения? Ответ на этот вопрос может показаться на первый взгляд излишне простым и очевидным — в установлении подлинно демократического государства. «Я предпочел говорить о нем бо-

²⁷ См.: Спиноза Б. Богословско-политический трактат. Харьков, 2001. С. 318.

²⁸ Там же. С. 328.

²⁹ См.: Гоббс Т. Философские основания учения о гражданине. М., 2001. С. 111.

³⁰ Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 2. СПб., 2006. С. 260.



лее, чем обо всех других, — утверждает философ, — потому что, казалось, оно наиболее естественно и наиболее приближается к свободе, которую природа представляет каждому, ибо в нем каждый переносит свое естественное право не на другого, лишив себя на будущее права голоса, но на большую часть всего общества, единицу которого он составляет. И на этом основании все пребывают равными, как прежде — в естественном состоянии»³¹. Однако мы сталкиваемся с очевидным противоречием, поскольку демократия как выражение плюрализма в политической сфере противоречит онтологическому основанию учения Спинозы, его монизму, единству субстанции. Вероятно, здесь мы имеем дело с противоположностью метафизических и политических взглядов философа, обнаруживая, как политический реализм торжествует над идеалистической онтологией мыслителя. Монистическое понимание субстанции оказывается недостаточным для объяснения такого аспекта бытия универсума модусов, каковым является политика, ибо демократия представляет собой не что иное, как взаимодействие множества свободных и сознательных волей, предполагающих *плюралистическое* начало общественного бытия. Единая субстанция должна быть не только количественно бесконечной, но и бесконечной качественно, и ее надлежит мыслить как единую сущность, обладающую множеством существований. В итоге мы сталкиваемся с антиномией, коль скоро субстанция должна быть одновременно и единой и множественной, а универсум модусов становится проявлением *плюралистической сингулярности* субстанции. Таким образом, плюрализм воли субъектов при демократическом режиме следует рассматривать как отражение в общественной жизни факта становления и взаимодействия неких модусов-монад, наделенных самостоятельным существованием, но имеющих единую субстанциональную сущность.

По всей видимости, демократия имеет наибольшее *деалиенирующее воздействие* благодаря тому, что именно этот политический режим в полной мере заключает в себе необходимость передачи индивидами части своей мощи институтам власти в момент заключения общественного договора и, следовательно, здесь погашается отчуждающее действие индивидуалистической воли субъектов. Не будет преувеличением сказать, что народовластие коренится в самой основе теории общественного договора постольку, поскольку сам факт его заключения отражает наличие

«общей воли» некоей группы индивидов, передающей определенную часть своей власти формирующимся политическим институтам. Несмотря на множество трактовок и обладая по существу дела природой юридической фикции, теория общественного договора имела весьма прогрессивный для своего времени характер, ибо основной целью подобного договора было создание такой формы человеческой общности, которая не только не подавляет или сковывает личность, но позволяет ей в полной мере проявить свои задатки, способности или таланты, осуществляя тем самым свое жизненное предназначение, что возможно лишь при наличии определенной степени общественной свободы. Давая на страницах «Политического трактата» (1677) собственную трактовку проблемы общественного договора, Спиноза подчеркивал в первую очередь альтруистическую мотивацию его заключения, поскольку «люди едва ли могли бы без взаимной помощи поддерживать жизнь и совершенствовать свой дух. И потому мы заключаем, что естественное право, свойственное человеческому роду, едва ли может быть представлено вне того условия, что люди, имея общее право, могли бы совместно завладеть землями, которые они могут населять и обрабатывать, укрепиться, отразить всякое насилие и жить по общему решению всех. Ибо, чем более людей сходится подобным образом воедино, тем более права они вместе имеют; и если схоластики по этой причине (то есть, потому, что в естественном состоянии для людей почти невозможно быть своеправным) называют человека животным общественным, то я ничего не могу им возразить».

Несомненно, что там, где люди имеют общее право и все руководимы как бы единым духом, каждый из них имеет тем менее права, чем более превосходят его мощью все остальные вместе, то есть он не имеет на самом деле по природе никакого другого права, кроме того, которое уступает ему общее право. Он обязан исполнять все, что бы ни повелевалось ему с общего согласия или же он по праву будет принужден к этому»³².

Таким образом, Спиноза приходит к идее *социального консенсуса*, снимающего конкуренцию противоположных интересов конфликтующих субъектов и приводящего к уменьшению степени политического отчуждения, а следовательно, и к приращению меры общего блага, в чем нам и должно усматривать первостепенную цель справедливой, мудрой и, в истинном смысле этого слова, гуманной по-

³¹ Спиноза Б. Богословско-политический трактат. Харьков, 2001. С. 309.

³² Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 2. СПб., 2006. С. 256.



литики. Вместе же с политическим отчуждением снимается и отчуждение правовое, поскольку политические институты, деятельность которых направлена на достижение справедливого устройства гражданского общества и государства, в полной мере воплощают в принимаемом законодательстве идеи свободы, равенства и социального прогресса.

Заключение

В заключение нам следует подвести некоторые итоги и кратко напомнить основные идеи, изложенные в данной статье. Бенедикт Спиноза в полной мере осознавал отчуждающее воздействие политических институтов на социум, когда своекорыстные интересы власть предержащих отторгаются большинством населения, что всегда чревато взрывами недовольства, зачастую переходящими в открытое противостояние различных социальных групп, страт или классов, вплоть до насильственной смены существующего общественного строя. Не будет преувеличением утверждение о том, что подробные конституционные установления, являющиеся неотъемлемой частью содержания «Политического трактата» мыслителя, направлены именно против такого отчуждающего воздействия несовершенных политических институтов. И хотя Спиноза не использовал самого термина «отчуждение», но вся его политическая философия может расцениваться как одна из первых в истории попыток углубленного анализа сущности алиенации, для чего философ обращается к исследованию взаимоотношения индивидов, наделенных естественной силой, но вынужденных усмирять ее, объединяясь в общество. Более того, гаагский мыслитель не только указывает на причину политического отчуждения, но и дает свое решение этой сложнейшей проблемы. Это решение он видит в установлении демократического режима, что с высоты сегодняшнего дня может быть расценено недостаточным, да и просто наивным. Но давайте подумаем: а была ли в истории мировой государственности где-либо установлена демократия в подлинном смысле этого понятия, то есть в полной мере отвечающая тем признакам, которые считаются ей присущими, и не было ли то, что традиционно принято считать таковой, чаще всего лишь ширмой своекорыстных политических сил, прикрывающих трескучей риторикой и дешевым популизмом эгоистическую заботу о своих, и только о своих, интересах? Разумеется, принципы народовластия признаются в наше время мировым общественным мнением и считаются приоритетной ценностью совре-

менной политики, служа критерием для отнесения того или иного государства в разряд государств демократических или, напротив, в той или иной степени уклоняющихся в сторону автократии. Более того, народовластие стало настолько широко распространенным явлением, что его победное шествие затронуло не только государства с республиканской формой правления (это уже можно считать доброй традицией всемирной истории), но и многие современные монархии вынуждены соответствовать мировым политическим стандартам, выработанным совокупным историческим опытом человечества и все менее и менее походят на абсолютные тирании древности. *À propos*, правовое и социальное государства, вокруг которых не утихает научная полемика, а *a priori* мыслятся как государства демократические, где главную роль должны играть институты народовластия, в том числе и непосредственного типа, что послужит надежной гарантией против произвола властной элиты, — необходимого, но, увы, весьма опасного компонента цивилизованного общества. Именно деятельность власть имущих и является зачастую тем ключевым фактором политической жизни общества, который порождает политическое и правовое отчуждение, приводящее к социальным конфликтам, вплоть до полной смены политического руководства, государственного режима и даже общественного строя, а в этом Спинозе виделось великое зло, в силу того, что форму всякого правления необходимо должно сохранять и она не может быть изменена без риска полного его разрушения³³.

Бенедикт Спиноза нисколько не идеализировал демократические государства, а просто с той мерой прозорливости, которая всегда отличает выдающихся мыслителей, он осознавал неизбежную репрессивность действительной государственной машины, полагая тем не менее, что в демократическом государстве масштабы подавления могут быть меньше, чем в государствах автократического толка. «Но в той республике и империи, где высший закон есть благо всего народа, а не повелителя, тот, кто во всем повинуется верховной власти, должен быть назван не бесполезным для себя рабом, но подданным, а потому то государство наиболее свободно, законы которого основаны на здравом рассудке; там ведь каждый, когда он захочет, может быть свободным, то есть, не кривя душой, жить по указанию разума»³⁴.

³³ См.: Спиноза Б. Богословско-политический трактат. Харьков, 2001. С. 346.

³⁴ Там же. С. 309.



Библиография:

1. Аристотель. Сочинения. Т. 4. М.: Мысль, 1984.
2. Бахтин М.М. Литературно-критические статьи. М.: Художественная литература, 1986.
3. Гоббс Т. Философские основания учения о гражданине. М.: АСТ, 2001.
4. Гуссерль Э. Картезианские размышления. М.: АСТ, 2000.
5. Кормер В.Ф. О карнавализации как генезисе «двойного сознания» // Вопросы философии. №1. 1991.
6. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. М.: Политиздат, 1974.
7. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. М.: АСТ, 2003.
8. Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969.
9. Спиноза Б. Богословско-политический трактат. Харьков: Фолио. 2001.
10. Спиноза Б. Избранные произведения: в 2-х т. СПб.: Наука, 2006.
11. Уин Ф. Карл Маркс. М.: АСТ, 2003.
12. Фромм Э. Некрофилы и Адольф Гитлер // Вопросы философии. 1991. №9.
13. Хайдеггер М. Бытие и время. СПб.: Наука, 2006.

References (transliteration):

1. Aristotel'. Sochineniya. T. 4. M.: Mysl', 1984.
2. Bakhtin M.M. Literaturno-kriticheskie stat'i. M.: Khudozhestvennaya literatura, 1986.
3. Gobbs T. Filosofskie osnovaniya ucheniya o grazhdanine. M.: AST, 2001.
4. Gusserl' E. Kartezianskiye razmyshleniya. M.: AST. 2000.
5. Kormer V.F. O karnavalizatsii kak genezise «dvoynogo soznaniya» // Voprosy filosofii. №1. 1991.
6. Marks K., Engel's F. Sochineniya. T. 42. M.: Politizdat, 1974.
7. Markuze G. Eros i tsivilizatsiya. M.: AST, 2003.
8. Russo Zh.-Zh. Traktaty. M.: Nauka, 1969.
9. Spinoza B. Bogoslovsko-politicheskiy traktat. Khar'kov: Folio, 2001.
10. Spinoza B. Izbrannyye proizvedeniya. V 2-kh tomakh. SPb.: Nauka, 2006.
11. Uin F. Karl Marks. M.: AST, 2003.
12. Fromm E. Nekrofilii i Adol'f Gitler // Voprosy filosofii. 1991. №9.
13. Khaydegger M. Bytie i vremya. SPb.: Nauka, 2006.

Материал поступил в редакцию 20 октября 2012 г.