

Диалектика представляет собой фундаментальное измерение интеллектуального прогресса человека. Разумеется, это не исключает того, что диалектика является и методом, так же как и теорией развития.

Было бы, разумеется, неправильно полагать, что диалектический способ мышления, получивший столь значительное развитие в древнегреческой философии, совершенно исчезает в последствии полторы тысячи лет. Философские учения периода разложения античного рабовладельческого общества, ранняя средневековая философия и в особенности учения эпохи Возрождения дают немало примеров глубокого диалектического прозрения. В буржуазной философии ХУП – ХУШ вв. Руссо и некоторые другие философы высказывают гениальные диалектики, в основном характеризуется господством метафизического способа мышления и это не случайно, а закономерно. Диалектическое мышление «имеет своей предпосылкой исследование природы самих понятий».

Французский философ просветитель, писатель, композитор отстаивавший интересы народа. «Человек рожден свободным, а между тем повсюду он в оковах» писал Руссо в своём основном труде «общественный договор».

Он решительно осуждал привилегии богатых, деспотическую власть и требовал уравнивания собственности идеальным устройствам государства Руссо считал ш9демократическую республику. Сын часовщика. Служил лакеем, писцом, гувернером, учителем музыки и др. До 1741 жил в Швейцарии, затем уехал в Париж. В 174344 секретарь французского посольства в Венеции. В Париже сблизился с Д. Дидро и др. просветителями, сотрудничал в энциклопедии, куда писал статьи главным образом по вопросам музыки.

В 1762, после выхода в свет пед.романа «Эмиль» и политич. трактата «Об общественном договоре», опасаясь ареста, покинул Францию. Его преследовали не только француз. католики, но и швейц. протестанты.

В 1770 он возвратился в Париж, занимался перепиской нот. Последние месяцы жизни провел в Эрменонвиле, имении маркиза Р.Л. Жирардена. В период якобинской диктатуры останки Руссо были перенесены в Пантеон.

Страстный обличитель пророков феодализма, критик христианства, поборник устройства общества на разумных началах, соратник французских энциклопедистов, Ж.Ж. Руссо, несомненно, принадлежит к замечательному кругу людей, которые во Франции «просвещали головы для приближавшейся революции». Вместе с тем к особенностям его воззрений относят такие черты, как двойственное отношение к цивилизации, критика прославаемого просветителями буржуазного прогресса, пронизательное усмотрение в непреложной для прочих просветителей основе существования человека – в частной собственности – источника неравенства между людьми и корня социальных зол, выдвижения принципа *народоправия* в противовес идее *просвещенного государя*. Руссо принадлежит к просветительству антиномичным образом. Специфику его как просветителя составляет нечто идущее как бы вразрез с «родовым признаком» направления, которому он принадлежит. В художественном творчестве он выступает как представитель сентиментализма и «отец романтизма», то есть такого течения, идеология которого сначала Х1Хв. нередко принимало изза превознесения воли и чувств над рассудочностью отчетливо выраженную антипросветительскую направленность. То, что не оченьто вязалось с основным строем просветительского сознания, оказалось развитием его. Имя Руссо не без основания связывают с кризисом, пережитом просветительской идеологией, у Руссо

она действительно достигла критического пункта, от которого началось ее критическое отношение к себе.

Это отчетливо видно в «рассуждении о науках и искусствах» (1750г.), где автор своими так называемыми «парадоксами» дразнит просветительское самомнение, предвещая последнему появление опасной для него антиидеологии, если оно не преодолеет односторонности своего здравого смысла.

Простой моральный такт Руссо подсказывает ему, что бытие человека в этом «лучшем из миров» не соответствует его подлинной человеческой сущности, что человек, каким он выявляется также и из просветительской концепции, не только не таков, каким он должен быть согласно своей истинной природе, но и представляется не тем, что он есть на самом деле.

У Руссо резкое различие на бытие и видимость. Сама человеческая действительность на определенном, фиксируемом им этапе развития являет их разведенность и жесткость навязывает эту раздвоенность, та что «люди уже не решаются казаться тем, что они уже есть», «стало выгоднее притворяться не таким, каков ты есть на самом деле». Индивид стал нуждаться в репутации, он придает теперь значение тому, как на него смотрит остальной мир, он уже не решается спросить у себя, что он собой представляет, но вопрошает у других, «он может жить только во мнении других, и, так сказать, из одного только их мнения он получает ощущение собственного существования»; он постоянно живет «вне себя». Познавая эту пустую и обманчивую внешность, он познает, собственно, то, что не есть он сам. При этих условиях ориентированность на внешние предметы и устремленность ко все большему приращению познаний лишь отдаляют человека от самого себя. «Чем больше накапливаем мы новых знаний, с сожалением отметил Руссо, тем более отнимаем мы у себя средств приобрести самое важное из всех; так что по мере того, как мы углубляемся в изучение человека, мы в известном смысле утрачиваем способность его познавать».

Непрестанному распространению знания вширь, приращению знания полагается качественный предел: «объективное» познание схватывает лишь внешность, «кажимость» и не достигает самого предмета, потому что «быть и казаться – это отныне две вещи совершенно различные». «Объективный», сторонний наблюдатель, говорит Руссо, составил бы о современных людях представление как раз обратное тому, что они представляют собой в действительности. И то же самое при объективном способе самопознания: человека познает себя внешним самому себе. Поскольку все сводится к внешней стороне вещей, то лицо как бы срастается с маской и личностью утрачивает специфическое достоинство, за личность признается личина. Заангажированный исключительно внешним бытием и погруженный в него, человек приходит к заключению о том, что внутренние ценности – это химера, что нет добродетели, а есть выгода, что люди волки и потому могут со спокойной совестью пожирать друг друга, что достоинство человека измеряется тем, сколько за него можно заплатить и т. д. Человек отчуждается от своих живительных нравственных корней.

Без действительности нарушения уравновешенности душевного состояния односторонним тяготением к *внешнему* в ущерб *внутреннему* не могло бы появиться нравственного томления, беспокойства, внутреннего возмущения, тоски по соответствию самому себе, по гармонии с собой, стремление «уйти в самого себя и прислушаться к голосу своей совести». Через Руссо как бы заговорила «совесть» Просвещения, заглушаемая у других его представителей буржуазной практикой применения просветительских идей. Заметим, что просветительское сознание, как таково, чуждается интроверсии, интроспекция ему «не к лицу». Однако, как это с

очевидностью подтверждается трактатом «О происхождении и основаниях неравенства между людьми», древнее изречение «познай себя» имеет для Руссо смысл познания своей человеческой природы, своего происхождения и означает не интроспекцию, а такое самоуглубление, через которое человеку открывается его история, диалектика становления его таким, каков он теперь есть и таким он должен быть. Один из корней руссоистской диалектики – в этике.

Если Просвещение, проектируя человеческий мир по своему образу и подобию, стремилось образумить человека, то, по мнению Руссо, дело заключается скорее в очеловечении разума. Часть его аргументов направлена не против разума, как такового, а против определенной его формы, которая враждебно противостоит человечности, нравственности. Но как понять более общие тезисы типа: «Состояния размышления – это уже состояние почти что противоестественно»? К ним нельзя прийти помимо «состояния размышления». Выясняя специфику позиции, являющейся подобного рода парадоксы, мы находим, что просветительский «светоч разума» ориентирован на внешний мир и готов рассеять мрак по всюду, но не в себе самом.

Картезианский *метод сомнения* сделал рассудок критичным по отношению ко всякому привходящему в него содержанию, но не к себе самому. Руссо распространяет метод сомнения на саму форму мыслящего рассудка и показывает, что, выступая против предрассудков, рассудок сам в то же время покоится на одном из них – на мнении о собственной непогрешимости. Испытывая метод рассудка на нем же самом, Руссо не отвергает рассудка, а, напротив, интенсифицирует и оживляет его. К мнению рассудка о непререкаемости своего авторитета в деле утверждения истины – непроанализированному, принятому «на веру» присоединяется отличное от его «само сомнения» еще одно мнение о нем. Оба мнения, сомнения, одинаково рассудочные, расчлняют содержание представления рассудка о себе самом, благодаря чему появляется специфическая форма движения рассудка к разуму.

Это возведение первого ко второму по существу критично. На языке рассудка Руссо рассказывает о противоречивости не только просветительских ценностей признававшихся положительными, но и самого рассудка. Разум в форме рассудка, провозглашаемый просветителями сущностью человека, оказывается способным перечить самому себе – не только освещать противоречия, но и «светиться через противоречия».

Сущностью человека является свобода, способность повиноваться или противиться велению природы. В первоначальном состоянии он не отрывался от этой своей сущности, но теперь он не свободен – это осязательный факт «Человек рождается свободным, но повсюду в оковах. Руссо противоположностей двух последовательных состояний и стремится дать рациональное и естественное объяснение переходом от одного к другому: необходимо предположить самой человеческой природе способность ее реализации не только в соответствии с собою, но и в противоположности себе самой. Если верно, что у человека в ходе его развития могли появиться желания и возможность выйти из первоначального состояния, «то винить в этом надо бы природу, а не того, кого она таким именно создала». Недаром почти век спустя после написания мимики Руссо стал предметом особого внимания Маркса стало именно «то, что человеческая сущность опредмечивается бесчеловечным образом, в противоположность самой себе.

И так Руссо решается изобразить современное состояние, ситуацию человека в гражданском обществе как превращенную форму естественного состояния и представить это превращение, трансформацию одного в другое как естественный процесс в его необходимом и закономерном развитии. Здесь его учение «почти

нарочито выставляет напоказ печать своего диалектического происхождения». До скольконибудь значительной эксплицитной разработки диалектики как философского метода Руссо прямо приступает к применению ее и дает высоко оцененного Энгельсом образцы диалектического подхода.

«Первоначальное состояние» признано у Руссо естественным не потому, что во имя него следовало бы отречься от достижений цивилизации, а потому, что в нем люди независимы друг от друга, живут в согласии со своей собственной и окружающей природой. Они отличаются от других животных способностью к самосовершенствованию, и это способность выводит их из полу животного состояния. Коренной перелом в развитии человеческой природы Руссо связывает с появлением частной собственности. Появилась собственность исчезло равенство. В этом новом качественном состоянии свобода, сущность человека, приняла отчужденную форму и в ней как в своем «инобытии» утратила свою первоначальную целостность, распалось на противоположности: «господство» и «подчинение». Оба эти моменты принадлежат системе отношений, несовместимых с первоначальной свободой. В самом деле, «очень трудно привести к повиновению того, кто сам отнюдь не стремится повелевать, и самому ловкому политику не удастся поработить людей, которые не желают ничего другого, как быть свободными». С другой стороны, в гражданском обществе вообще нет свободных, в известном смысле все рабы: каждый позволяет угнетать себя лишь постольку, поскольку сам больше дорожит господством, чем независимостью, и соглашается носить оковы, чтобы иметь возможность в свою очередь налагать цепи на других. Отношение господина к покоренному не остается однонаправленным, а с необходимостью развивается в более сложные взаимоотношения, имеющие результатом зависимость господина от раба, это процесс раскрытия того факта, что господин уже «в себе» несвободен.

Отношение человека к природному предмету вполне сопоставимо у Руссо с отношением человека к другому человеку и к самому себе. Местами он даже не находит нужным проводить особое различие между природой человека и окружающей природой. Для него насилие над внешней природой, в которое выливается систематическое преобразование и подчинение ее, есть коррелят и проекция преобразующейся, точнее, преобразуемой человеком собственной природой человека: «Подобно тому как, чтобы установить рабство, пришлось совершить насилие над природой, так и для того, чтобы увековечить право рабовладения, нужно было изменить природу». Стремление к господству над природным миром, покорение природы подчинение ее уже предполагает, что первоначальная сущность самого человека претерпела коренные изменения. Основной «клеточкой» нового состояния стал собственник. Он стремится лишить природный предмет его самобытности, присвоить себе его самостоятельность, подчинить своей власти, превратить в собственность. О «задушевной слитности» с природой в этом состоянии уже не может быть и речи: человек теперь противостоит природе. Насилие над ней есть одновременно и насилие над собою. Природный предмет, казалось бы, оказывает обратное воздействие и как бы мстит за приниженность своему властелину: человек оказывается «подвластен, так сказать, всей природе, и в особенности себе подобным». Тем самым Руссо лишь разъясняет просветительский тезис о том, что природа побеждается подчинением ей, тезис, не до конца понимаемый самими его восторженными провозвестниками. Руссоистское мышление оборачивается против просветительского не потому, что отходит от позиции последнего, а потому, что последовательнее развивает ее, глубже раскрывает ее смысл.

Способность человека к самосовершенствованию, которая вывела его из состояния дикости, стала одновременно и источником всех его несчастий: «именно она, способствуя с веками расцвету его знаний и заблуждений, пороков и добродетелей, превращает его со временем в тирана самого себя и природы». Это человеческая способность с энтузиазмом признается и просветителями, но принимается только в абстрактной ее форме, вне качественного ее изменения, вне развития: самосовершенствование всегда означает благо, прогресс и не где не ставится под сомнение, тогда как у Руссо как раз современная форма самосовершенствования человека вызывает сомнение: он находит, что с появлением частной собственности «дальнейшее развитие представляет собою по видимости шаги к совершенствованию индивидуума, а на деле – к одряхлению рода», т.е. что прогресс есть одновременно и регресс: человек впадает в состояние более низкое, чем то, из которого вышел. В этом новом качественном состоянии самосовершенствование выступает в противоположность самому себе, как самодеградация. То, что цивилизовало людей, привело также к упадку рода. Прогресс выступил в антагонистичной самому себе форме.

Таким образом, социальное развитие понято у Руссо по сути диалектически никак монотонные увеличения, наращивание одного и того же качества, а как переход в новое качество, свою противоположность, как внутреннее расщепление первоначального единства на противостоящие ему, а также друг другу и самим себе и превращающиеся друг в друга моменты. Таков смысл «тавтологичного» на первый взгляд руссоистского выражения: «развитие способности к самосовершенствованию».

При всем своем критическом отношении к новому, гражданскому состоянию Руссо все же рассматривает его в целом как шаг человечества вперед, потому что в нем под маской отчуждения получает свое действительное развитие подлинная человеческая сущность. В этой отчужденности человек оказался в интенсивном разладе с самим собой, стал не равен самому себе. Но к первобытной «безмятежности духа» возврат не возможен, исторический процесс не обратим – нельзя «ни вернуться назад, ни отказаться от злосчастных приобретений».

В выявлении контрастов и парадоксов цивилизованного мира у Руссо нет недостатка. Но это не значит, что он призывает «встань на четвереньки», «вернуться в леса и жить с медведями». «Такой вывод, говорит он, вполне в духе моих противников». Руссо поднимает вопрос об установлении равенства среди людей, прежде всего политического, выдвигая его как общечеловеческое требование.

«Народы поставили над собою правителей, что бы защитить свою свободу, а не для того, чтобы обратить себя в рабов». Каким же образом может политическая власть превратиться в нечто противоположное своему первоначальному назначению? Чтобы понять такое превращение, говорит Руссо, нужно иметь в виду, что «пороки, которые делают необходимыми общественные установления, сами по себе делают неизбежными и те злоупотребления, которым они открывают дорогу». При возможности злоупотреблений властью, основанной на законах, она легко превращалась во власть неограниченную. При деспотизме неравенство достигает высшего предела и превращается в свою противоположность: перед деспотом все равны, именно, равны нулю. Общество как бы возвращается к своей отправной точке; но то было естественное состояние в чистом виде, а это новое естественное состояние – плод крайнего разложения.

Общество как бы возвращается к своей отправной точке; но то было естественное

состояние в чистом виде, а это новое естественное состояние плод крайнего разложения.

Теперь мы видим, что «снятие» неравенства осуществилось на чужой равенство основе – на деспотизме. Но деспот остается повелителем лишь до тех пор, пока он сильнее всех. «Как только люди оказываются в силах его изгнать, у него нет оснований жаловаться на насилие... Одной только силой он держался, одна только сила его и низвергала. Все, таким образом, идет своим естественным путем». Новые перевороты должны, по мысли Руссо, привести к равенству людей.

Энгельс в «АнтиДюринге», мы находим у Руссо целый ряд диалектических оборотов, которыми пользуется Маркс: таковы процессы, антагонистичные по своей природе, содержащие противоречие; превращение крайности в свою противоположность и, наконец, отрицание отрицания.

В первоначальных соглашениях, конституировавших политические общности, по мнению Руссо, были допущены ложные, неправообразные принципы, которые сами себе опровергают: они в конце концов манифестируют свою «моральный износ» и подлежат упразднению. Осознание этого оказалось возможным лишь на опыте долгого и мучительного развития. Так называемый первоначальный договор был объединением богатых против бедных, он накладывал только новые пути на слабого и придавал новые силы богатому. Это не был договор в собственном смысле, ибо он покоился не на праве, а на силе. Но подчинение силе – это акт необходимости, а не добровольно принимаемого на себя обязательства.

Соглашению между двумя правовыми лицами есть частный договор, в котором обе воли сохраняют каждую свою обособленность от другой, остаются двух частными, а не единым целым, не одной общей волей. Иное дело общественный договор – это договор всего народа с самим собою.

Образуется некоторое коллективное существо – суверен, или народ в целом. Воля его представляет собой неразделенное единство, целостность, отличную от множественности, от суммы многих. «Часто существует немалое различие между волею всех и общею волею. Эта вторая блюдет только общие интересы; первая – интересы частные». Сферы действия той и другой строго разграничены: «Подобно тому как частная воля не может представлять волю общую, так и общая воля в свою очередь изменяет свою природу, если она направлена к частной цели».

Имея назначением обеспечить неприкосновенность личности и собственности и быть гарантией эгоизма членов ассоциации, устройство общественного договора нацелено одновременно на то, чтобы предотвратить вторжение частного интереса, своеволия эгоистических индивидов в общественную жизнь. Договор призван служить внешней рамкой произволу и противостоять ему там, где произвол «выходит из себя». Экспансия *частного интереса* в общественную жизнь пагубна не только для общей воли, но и для него самого: он начинает идти наперекор себе и попадает в неразрешимое противоречие, тогда как сосредоточенный в своей собственной сфере он *свободно противостоит* другому частному интересу и общей воле, а последняя, очищенная, освобожденная от частных интересов, так же свободно противостоит им.

Нет ли в этом дуализма или эклетического соединения двух принципов? Будь вопрос отнесен к действительности, с которой имеет дело Руссо, или к мышлению его, в любом случае следует ответить, что здесь перед нами диалектический монизм: двойственность *частной* воли и *общей* дедуцирована и с первой. В самом деле, каждый интерес основывается на ином начале. Согласии интересов двух частных лиц возникает в следствие противоположности их интересов третьего. Этой известной и до него мыслей Руссо дает блестящее развитие: «Согласие всех интересов возникает в

следствие противоположности их интересу каждого. Не будь различны интересы, едва ли можно было бы понять, что такое интерес общий, который тогда не встречал бы никакого противодействия; все шло бы само собой, и политика не была бы более искусством».

Подобно тому как политическая эмансипация в буржуазной революции означает «сведение человека, с одной стороны, к члену гражданского общества, к *эгоистическому, независимому* индивиду, с другой – к *гражданину государства*, к юридическому лицу», в государстве общественного договора каждый человек также выступает в двояком качестве: как частное лицо и как член суверена. Член суверена – общественная, политическое существо – выступает как абстрактный человек, отчужденный от естественного человека – частного лица эгоистического индивида. Руссо настаивает на такой расщепленности человека и на необходимости четко различать обе стороны.

Имеет смысл отметить отношения этих мыслей Руссо, во первых, к диалектике как способу постижения действительности, во вторых, к самой действительности. «Рассечение» как общества, так и человека на противостоящие друг другу составляющие части может показаться чемто противоположным диалектике. На самом же деле это противоположно только *гегелевскому* типу диалектики и приближается к марксовскому ее типу. Действительно, диалектика Гегеля пластична, что особенно хорошо видно на его «Науке логики». Пластичность достигается у него благодаря опосредствованию противоположностей третьей, мысленно категорией. У Маркса же в «Капитале» противоположности при всех их взаимных переходах сохраняют свою жёсткость. Маркс подчёркивает «действительную противоположность» и находят ошибку как раз в том, «что резкость действительных противоположностей, их превращение в крайности считается чемто вредным, чему считают нужным по возможности помешать, между тем как это превращение означает не что иное, как их самопознание и в равной мере их пламенное стремление к решающей борьбе»; ошибка заключается в том, что противоположности пытаются смягчить, «пытаются их опосредствовать. Непосредственно эта критика Маркса направлена против Гегеля и именно потому вопросу, по которому Гегель расходится с Руссо. Дело касается противоположности гражданского общества и политической его организации; Гегель пытается смягчить эти противоположности. Руссо – очистить их от смешения и заострить.

Во вторых, что касается отношение к действительности, то руссоистский способ мышления дал возможность предвосхитить революционно демократические преобразования общества. Руссоистская диалектика, следовательно, содержала в себе эвристический принцип: с ее помощью была открыта новая, не существовавшая еще в то время, реальность.

Построение общественного договора исходит из факта существования эгоистических индивидов как из предпосылки и зависит от нее, но зависит по своему становлению, формированию, а не по своему бытию.

Попытаемся теперь указать собственно руссоистский принцип. Своевольный эгоистический индивид гражданского общества является отправным пунктом исследования, «элементарной клеточной» построения теории общественного договора. Характеристики такого индивида – индивидуализм, свобода воли в форме произвола и т.п. – так же мало могут служить характеристиками руссоистской методологии, как, скажем, свойства товара – этой «элементарной клеточки» в экономической структуре исследуемого Марксом буржуазного общества – могли бы в какойлибо мере характеризовать существо марксовского мировоззрения. Следует отличать принцип

мировоззрения самого Руссо от принципа того фрагмента действительности, к рассмотрению которого он подходит; к гражданскому обществу он прилагает его же собственную, а не свою мерку, когда говорит о своеволии индивида в этом обществе. Руссо сам не только не придерживается такого понимания свободы, но считает осуществление ее как раз противоположностью истинной свободе. Своеволие – это «разум в бреде». Воля не свободна, пока она неразумна.

В высшем смысле разумность воли и свобода воли – это одно и то же. Без неперемennого сочетания разума и воли государство общественного договора рушится, и наоборот; только на их единстве держится это изящное построение. «Частные лица видят благо, которое отвергают; народ хочет блага, но не ведает, в чем оно... Надо обязать первых согласовать свою волю с разумом; надо научить второй знать то, что он хочет. Тогда результатом просвещения народа явится союз разума и воли в общественном организме; отсюда возникает точное взаимодействие частей и в завершение всего наибольшая сила целого».

Таким образом, точка зрения «Общественного договора» не партикуляризм а холизм, как подчинение закону целого. Сердцевина руссоистского взгляда – это позиция разумной, свободной целостности.

В ряду наиболее поверхностных способов постижения концепции общественного договора было представление о стихийном, основанном на произволе единичных людей соглашении объединиться в государстве. Такого рода «робинзонадной» интерпретации придерживался Гегель. Правда, он находил у Руссо нечто большее – сознательную волю, но представлял ее не как разумную, а как осознанный произвол, «определенную форму единичной воли», абстрактнообщее отдельных устремлений. Ошибка заключается здесь в том, что представление о договоре, «как он был», почерпнутое из «Происхождения неравенства», неправомерно экстраполировано на общественный договор, на договор, «каким он должен быть», а в таком случае и общая воля выглядит «не как в себе и для себя разумное», не как закон целого:

Тому, что для Руссо было эмпирической предпосылкой, Гегель придал смысл теоретического принципа и потому нашел руссоистский принцип натуралистическим, т.е. лишенным «всякой спекулятивной мысли» и далеко отстоящим от своего собственного. В том, в чем Гегель увидел индивидуалистический волюнтаристский принцип руссоистского мышления. Что же касается принципа этих отношений, которые устанавливаются путем договора взаимоотношений и связь между независимыми от природы субъектами, ни в малой степени не покоится на натурализме робинзонад.

Великий диалектик, Гегель не сумел увидеть глубокого родства руссоистского принципа со своим собственным. В энгельсовской оценке эта погрешность была исправлена: развивая свои идеи до Гегеля и не имея еще возможности говорить на «гегелевском жаргоне», Руссо, как указывает Энгельс в «АнтиДюринге», был уже заражен гегельянством – диалектикой противоречия, учением о логосе и т.д.

Таким образом, сердцевина руссоистского взгляда разумная, свободная целостность. Важно выяснить отношение этой позиции к противоречию. Антагонизмы в жизни и в сознании свидетельствуют, с точки зрения Руссо, О несвободном, не разумном состоянии. Он изображает эти антагонизмы не для того, чтобы человек отдавался во власть им, а чтобы преодолевал их; он критикует их. Указание Энгельса о наличии у Руссо *диалектики противоречия* следует понимать в смысле *преодоления, разрешения противоречия, превращения его в свою противоположность гармонию*.



Руссо полагает, что в обществе должны царить мир и гармония. «Все, что нарушает единство общества, никуда не годиться; все установления, ставящие человека в противоречие с самим собою, не стоят ничего», они разрушают нравственные устои индивида и общественного целого: утрачиваются твердые критерии достойного поведения, следование законам оказывается одновременно и нарушением их, законы теряют свою силу, начинается злоупотребление властью, самая низменная корысть нагло прикрывается священным именем общественного блага, общий интерес извращается, возрождается дух партикуляризма, индивиды уходят в частную жизнь. Но попытки целиком отгородиться от общих интересов и действовать вопреки им наталкивают индивида на мысль, что он сам себе идет наперекор, и он несет в себе неразрешенным это противоречие.

Типичные способы ориентации в этой ситуации показывают, что не всякое противоречие ведет вперед. Неразумное противоречие, не вытекающее из природы целого, ведет, как в данном случае, скорее к стагнации. Именно: индивид либо утаивает в себе противоречие, либо откровенно культивирует его, возводит его в принцип. Но с точки зрения Руссо, равно безнравственно впасть как в самообман, так и в экзальтированное наслаждение своею внутреннею «разорванностью». Он намечает иной выход – вырабатывает такую установку сознания, которая разрывает порочный круг противоречий и избавляет как от отчаяния, так и от ворчливого брюзжания по поводу неурядиц существующего. Этой позицией является точка зрения общественного договора менее всего она означает душевную умиротворенность или примирение с противоречиями действительности. Напротив, государство общественного договора как идеал разумный, гармоничной системы общественных отношений находятся в прямой связи с критическим преодолением такого устройства общества, при котором противоречия принимают форму антагонизма.

Консервированию антагонизма противопоставляется, следовательно, радикальный разрыв с ним. Для сознательного осуществления революционного акта нужно, чтобы он предварительно был разыгран в сознании. Как для совершения действительного политического акта гражданское общество должно совершенно отречься от себя и проявить такую сторону своей сущности, которая не только не имеет ничего общего с частной жизнью, но и прямо противоречит ей так же и для того, чтобы стать действительным гражданином государства, чтобы достигнуть политической значимости и политической действительности, отдельный человек должен подвергнуть себя существенному раздвоению отрешиться от принадлежности к частной жизни «абстрагироваться от нее, уйти от всей этой организации в свою индивидуальность, ибо его обнаженная индивидуальность как таковая есть единственное существование, которое он находит для своего политического гражданства».

Что же касается способа функционирования общественного договора, то здесь органичные этому установлению противоречия находят, согласно Руссо, свое законное место. Общественный договор не антагонистичное в себе, но и не безмятежное состояние. Подобно тому, как свобода в нем есть не неподвижность и покой, а волнение, равенство также не означает абсолютного тождества, идентичности индивидов, это – не состояние, а непрестанное исправление тенденций к нарушению его. Все категории этого установления как бы «бодрствуют», всегда «на чеку», каждая заострена против своей противоположности. Животворящий дух всего установления – нравственность «работает» в деле по искоренению неравенства в самой основе государства – в индивиде «зыбком», двойственном, еще не равным самому себе, ибо в нем еще не утихло бореие между эгоистическим индивидом и абстрактным

гражданином государства, между стремлением его к господству, с одной стороны, и к свободе – с другой соответственно между стремлением к неравенству и равенству.

Руссоистский идеал – государство разума и справедливости выступает, следовательно, не как застывшее состояние, невозмутимо противостоящее частной жизни, а как процесс, передерживающий эту противоположность и изживающий ее в себе самом. Это – процесс, которого должны постепенно меняться и смысловые нагрузки выражающих его категорий.

Политическое равенство, или демократия, как последовательное завершение, истинна и цель всех предшествующих государственных устройств, разрешенная их загадка, становится средством более высокой цели, упраздняющим себя по мере осуществления ее. Свобода, пока она противостоит частному интересу и пока она вменяется властью законов, есть еще отчужденная свобода, и отдельный индивид непосредственно ощущает ее отчужденность, когда его силою принуждают быть свободным. Индивидуальное существование в этом процессе настолько пропитывается общественным духом, что человек вступает в общественные отношения вполне естественно, «привычно», без насилия над своей волей, сложившиеся обычаи «соблюдаются настолько, что естественные отношения и законы всегда совпадают в одних и тех же пунктах». Историческая задача государства общественного договора наконец разрешается, его политическая функция насилия, становится излишней. Руссо близок к выводу, что с искоренением в человеке частного индивида как предпосылки государства общественного договора должно исчезнуть и оно само.

В «Общественном договоре» говорится с достаточной определенностью о естественной смерти государства, об источнике гибели государства, заложенном в его собственной природе: «Политический организм, также как организм человека, начинает умирать с самого своего рождения и несет в себе самом причины своего разрушения». «И самым лучшим образом устроенное государство когданибудь перестанет существовать», поэтому «если мы хотим создать прочные установления, то не будем помышлять сделать их вечными». Наш мыслитель приблизился к выводу об отмирании государства вообще, но не сформулировал его – не только не хотел, но не мог и «не должен был». Он был сыном своего века.

Подводя итог, мы можем сказать, что Руссо не относится к числу мыслителей, которые только чистят оружие диалектики и спасают от зазубрин тем, что не пускают в дело; он применяет это оружие, для него важно не как оно блестит, а как оно разит. При всем обилии диалектических приемов, которые он использует, Руссо нигде не акцентирует внимания на них как на собственно диалектических. Его мышление буквально вплетено в рассматриваемый им предмет и, захваченное имманентными ритмами самой сути дела, без внимания формальную абстрактнокатегориальную сторону. Столкнувшись, например, с противоречием, автор не стремится, как это сделать бы на его месте Гегель, возвести его в мысль и иметь с ним дело как уже с оформленным в логических понятиях, с мысленным противоречием, а удерживает противоречие как реально существующее. Если для Гегеля был важен «спекулятивный смысл» противоречия, то Руссо увлечен непосредственностью и своеобразием феномена противоречия в каждом конкретном его обнаружении, ему важно выяснить его генезис, постичь и объяснить необходимость его появления как определенного противоречия действительности. В этом отношении Руссо удаляется от гегелевского способа мышления и приближается к марксовскому, поскольку для Маркса понимание состоит «не в том, чтобы, как это представляет себе Гегель, везде находить определения логического понятия, а в том, чтобы постигать специфическую логику

специфического предмета». Учение Руссо о развитии человеческой способности к самосовершенствованию стоит в одном ряду с гегелевским представлением о самосозидательном диалектическом процессе, саморазвитии и напоминает также гераклитовскую идею о том, что человеку присущ «самовозрастающий логос».

Нельзя не видеть так же некоторое сходство Руссо с Кантом. Кантовское разделение на «вещь в себе» и «явление» имеется уже у Руссо, который в категориях «быть» и «казаться» дает – и в этом его преимущество – социологическую подоплеку такого разделения, раскрывает его происхождение и становление, чего нет у Канта, прямо начинающего с этой разделенности и делающего ее своим исходным пунктом.

Ни одна из форм диалектики не была, пожалуй, столь непосредственной и доступной пониманию, как руссоистская; ни одна не была столь искажена в последствии, высмеиваема, превратно понята и незаслуженно преданна забвению. Между тем она представляет важную ступень в развитии диалектики Нового времени. Прежде чем общество могло стать одним из специфических предметов диалектики, нужно было найти диалектику в этом специфическом предмете. Руссо справился с этой задачей в меру условий – на сколько они позволяли сделать это; справился с тем большим успехом, что субъективно не ставил эту задачу перед собой.

Мы обратили внимание на высшие достижения, которые дал этот мыслитель в области диалектики. Он не всегда удерживался на этих высотах и возвращался к метафизике.

Оценивая взгляды Руссо в общем и целом, можно было бы сказать, что он остался в рамках господствующего метафизического воззрения своего века; но мы уже знаем, что, согласно самому Руссо, общее и целое не есть соединение частных, в данном случае – различных сторон, составных частей его учения, а есть род для этих частных, который не совпадает с ними как частностями вместе взятыми, но, подобно «общей воли», противоположен им всем. Если скажем, что в сущности учение Руссо осталась метафизическим, то позволительно задать вопрос: в чем же, как не в «Общественном договоре» и наряду с ним в «Рассуждении о происхождении неравенства», заключена эта сущность? Притом ведь именно в этих работах как бы стянуты в единый узел разбросанные в других произведениях Руссо диалектические моменты, подобно тому как общественный договор в смысле «государство разума» не есть нечто совершенно не связанное предшествующими устройствами общества, данными историческим развитием, а есть разумный результат, резюме и сущность того, что имелось в этом развитии, синтез необходимых законосообразных, элементов, которые действительно имели место в разные эпохи и в разных странах, но были фрагментарными, разбросанными, данными в рассеянной неполноте и неразвитых формах.