

УДК 1(100) (091)

**Ж.-Ж. РУССО КАК ПРЕДШЕСТВЕННИК ДЖ. РОЛЗА***Кирюхин Денис Игоревич**Институт философии им. Г.С. Сковороды НАН Украины*

Вопрос о влиянии Ж.-Ж. Руссо на современную либеральную политическую теорию, в частности на учение Дж. Ролза о справедливости, является предметом спора в исследовательской литературе. И хотя Ролз сам называет Руссо одним из своих предшественников, тем не менее влиятельный политический философ М. Нуссбаум считает, что Руссо нельзя отнести к той традиции политической философии, к которой принадлежат Локк, Кант и Ролз. С другой стороны, такими исследователями, как С. Фримен и Д. Виллиамс, позиция Нуссбаум опровергается и влияние Руссо на Ролза признается. Данная дискуссия представляет интерес, поскольку та или иная позиция в ней связана с определенным пониманием не только наследия Руссо, но и современных либеральных теорий справедливости. Так можем ли мы считать Руссо предшественником Ролза?

В статье дан историко-философский анализ представлений Руссо о справедливости. Руссо был одним из первых системных социальных критиков. Для него ценность имеет не всякое общество, а только то, в котором человек может быть свободным. Соответственно и общественный договор только тогда для него обладает ценностью, когда он удовлетворяет этому условию. Общественный договор должен обеспечить институциональный базис свободного и справедливого общества и поэтому к нему выдвигаются определенные требования, а именно: это должен быть договор, которым закрепляется равноправие граждан. И Руссо был первым, кто определил, что именно справедливость условий заключения первоначального соглашения позволяет сформировать и справедливые принципы социального сотрудничества. В этом, а также в своем учении о свободе индивида, нашедшем продолжение в кантовской теории автономии, и в учении об общей воле он, безусловно, закладывает предпосылки конструктивизма Ролза и потому по праву может считаться его предшественником.

В то же время было бы ошибкой не замечать и то, что в работах Руссо содержатся также предпосылки теории национализма и коммунитаристского подхода. Внимательное чтение Руссо не оставляет сомнений в том, что он предвосхитил многие идеи (например, относительно языка, роли воспитания), которые позже были высказаны Фихте в его знаменитых «Речах к немецкой нации». Именно Руссо демонстрирует связь политического сообщества и определенных принципов справедливости. В этом отношении он действительно выступает в качестве предшественника коммунитаристского подхода, в том его варианте, который представлен, к примеру, А. Макинтайром, как, впрочем, и в определенной мере ролзовского понимания политического сообщества в его работах «Политический либерализм» и «Закон народов».

*Ключевые слова:* Руссо; Ролз; справедливость; общественный договор; общая воля; либерализм; коммунитаризм; национализм.

**JEAN-JACQUES ROUSSEAU AS JOHN RAWL'S PREDECESSOR***Denys I. Kiryukhin**Skovoroda's Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine*

The question of Jean-Jacques Rousseau's influence on modern liberal political theory and especially on John Rawls's theory of justice is the subject of debate between researchers. Rawls himself calls Rousseau as one of his predecessors. Nonetheless such influential political philosopher as Martha Nussbaum considers that Rousseau is not a representative of the tradition in political philosophy to which Locke, Kant and Rawls are belonging. On the other hand, such researchers as Samuel Freeman and David Williams deny notion of Nussbaum. They recognize the influence of Rousseau on Rawls. This debate is very interesting because one or the other position in it is closely connected with a certain understanding not only of Rousseau's thought but also of modern liberal theories of justice. Can Rousseau be considered the predecessor of Rawls?

This article contains historical and philosophical analysis of Rousseau's understanding of justice. Rousseau was one of the first social critics. Not any society has a value for him but only society where man can be free. Accordingly social contract has a value for him when it satisfies this condition. The social contract should provide the institutional basis of a free and just society. Therefore the certain requirements are put forward to it. The contract must guarantee the equality of persons. And Rousseau was the first who determined that the fairness of the terms and conditions of the original agreement allows us to formulate just principles of social cooperation. In this assertion as well as in his doctrine of the individual freedom, which found its continuation in Kant's theory of autonomy, and in the doctrine of the general will, he create the background for Rawls's constructivism and therefore deserves to be called as predecessor of Rawls.

At the same time it would be a mistake to ignore the fact that Rousseau's works contains sources of the theory of nationalism and communitarian approach. A careful reading of Rousseau leaves no doubt that he anticipated many of the ideas which were later expressed by Fichte in his famous work «The Addresses to the German Nation» (for example, social role of language and education). So Rousseau demonstrates the connection of political community with certain principles of justice. In this respect he is really a precursor of Alasdair MacIntyre's communitarian approach and to a certain extent of Rawlsian understanding of political community in «Political liberalism» and «The Law of peoples».

*Key words:* Rousseau; Rawls; justice; social contract; the general will; liberalism; communitarianism and nationalism.

Представления о справедливости Ж.-Ж. Руссо не часто становятся предметом специального исследования, о них преимущественно вспоминают вскользь, в контексте теории его общественного договора. Между тем сочинения Руссо оказали существенное влияние не только на развитие социальной, политической и педагогической мысли, но и на современную теорию справедливости, особенно в ее либеральном варианте. Дж. Ролз, работы которого определили развитие современных учений о справедливости, следующим образом пояснил то, как он понимал стоящую перед ним задачу: «Что я пытался сделать, так это обобщить и поднять на более высокий уровень абстракции традиционную теорию общественного договора, которая была сформулирована Локком, Руссо и Кантом» [11, р. XVIII].

Если в приведенной цитате Ролза упоминание Дж. Локка и И. Канта замечаний не вызвали, то вот упоминание Руссо спровоцировало дискуссию. В итоге поиски параллелей между Руссо и Ролзом стали одной из тем, часто обсуждающихся в работах по политической философии. В частности, М. Нуссбаум в своем исследовании либеральной традиции в контрактualизме отказывается от рассмотрения учения Руссо, в рамках которого социальный договор понимается не как соглашение между независимыми индивидами, поскольку полагает, что французского философа проблематично отнести к той же традиции, к которой принадлежат Гроций, Гоббс, Локк и Ролз. Нуссбаум хотя и признает влияние Руссо на Ролза, но утверждает, что «материал этого влияния» присутствует и в работах Локка и Канта, так что, делает она вывод, Руссо можно оставить без рас-

смотрения [9, р. 25]. Данная позиция достаточно категорична и в целом она представляется неоправданной как в отношении Руссо, так и в отношении Ролза.

А вот блистательный исследователь наследия Ролза С. Фримэн занимает в этом вопросе принципиально иную, чем М. Нуссбаум, позицию, хотя в предисловии к своей работе «Ролз» и причисляет последнюю к своим учителям. Фримэн признает, что тогда как теория Ролза направлена на защиту либерализма, философия Руссо направлена на защиту демократии. Тем не менее он находит у Ролза параллели следующим трем важным позициям философии Руссо: во-первых, учению Руссо о естественной доброте человека и его способности к справедливости (ср. важность концепта «чувство справедливости» в теории Ролза); во-вторых, идее Руссо о том, что главным для индивидуальной свободы являются равные права на политическое участие; в-третьих, учению Руссо об общей воле, которое нашло свое выражение в ролзовском представлении о публичном разуме [8, р. 19–21]. Сходную с Фримэном позицию занимает и Д.Л. Виллиамс, который указывает на то, что Ролз в кантианском духе развивает учение Руссо об общей воле [13, р. 241].

Как представляется, влияние Руссо на Ролза не исчерпывается тремя указанными позициями. Но чтобы прояснить это влияние, необходимо детально рассмотреть учение о справедливости французского мыслителя.

Аргументация, которую приводит Фримэн в упомянутой работе, подтверждает, что хотя Руссо и в самом деле стоит несколько особняком в либе-

ральной традиции, тем не менее своим пониманием человека и сферы политического он оказал существенное влияние на развитие либеральных теорий справедливости. Именно Руссо осуществил своеобразный «антропологический поворот» в сфере социальной и политической теории, поскольку в центре внимания поставил не закон и государство, но индивида или, если быть более точным, отношения индивидов: ведь для него задачей общественного договора является формирование такой ассоциации, при которой каждый будет подчиняться всем, подчиняясь при этом только самому себе, иными словами, будет членом коллективного целого, оставаясь вместе с тем свободным.

Понимание человека у Руссо гораздо более объемное, многоплановое, чем, к примеру, у того же Т. Гоббса. Французский философ указывает, что не прагматический интерес, расчет, а страсть, сильная эмоция, лежит в основе человеческих поступков. Источником же страстей, вспомним «Эмилия» и «Второе рассуждение» («Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми»), является себялюбие (*amour de soi*). Но не меньшее значение в жизни человека имеет и лежащая в основе социального взаимодействия способность к состраданию, сопереживанию — *pitié*, которую Руссо во «Втором рассуждении» называет единственной естественной добродетелью [3, с. 65–67]. И только следом за чувствами возникает разум, способность к рассуждению.

Указанная особая значимость в жизни человека чувства, о котором пишет Руссо, приводит французского философа и к двойственному пониманию справедливости. С одной стороны, он пишет об индивидуальном *чувстве* справедливости — в этом Руссо сходен с Д. Юмом и выступает как предшественник романтиков. А с другой стороны, продолжая традицию Гоббса и Локка [о теории справедливости Локка детальнее см.: 2], Руссо пишет о справедливости как *рациональном* концепте, ведь, согласно французскому мыслителю, о справедливости мы можем говорить только лишь применительно к организованному обществу, при наличии законов и собственности. И оба эти подхода к пониманию справедливости не конфликтуют, а дополняют друг друга (впрочем, уже в XX в., когда достаточно накопится опыта кровавых революций, вдохновленных в том числе и идеями Руссо, его сентиментализм, противостоящий и, признаемся откровенно, скорее даже доминирующий над рациональностью правовых абстракций, будет обоснованно ставиться ему в вину, например той же Х. Арендт).

Причем во втором случае мы, на первый взгляд, попадаем в некоторое затруднение. Ведь если вне общества мы не можем говорить о справедливости, то возникает вопрос, как это положение согласовать с той уничижительной критикой обществ как глубоко несправедливых (вспомним знаменитое начало его «Общественного договора» — человек рождается свободным, но повсюду он в оковах), присутствующей во многих произведениях Руссо?

Внимательное рассмотрение показывает, что на самом деле никакого противоречия нет. Необходимо принять во внимание, что для Руссо человек изначально добр и только в обществе он становится злым. Любовь к самому себе — «единственная страсть, прирожденная человеку», «которая рождается вместе с человеком и никогда не покидает его, пока он жив» [6, с. 94, 247] — выступает как причиной изначальной предрасположенности к любви и доброте, так и, одновременно с этим, причиной того, что постоянно сравнивая себя с другими, человек попадает в зависимость от мнения других людей, что в конечном итоге делает его злым, любовь к самому себе в этом случае трансформируется в самолюбие, тщеславие (*amour-propre*), являющееся, в конце концов, источником несправедливости системы социальных отношений [6, с. 248–249]. Однако указанная изначальная склонность к доброте задает телеологию социальных преобразований, дает возможность реализоваться справедливости в законодательстве и в ходе установления и трансформации социальных и политических институтов с целью утверждения режима свободы и справедливости. Иными словами, хоть современное нам общество (государство) и не может быть названо справедливым, но у людей имеются все возможности для его изменения, преобразования, в том числе и путем расторжения общественного договора и заключения нового, на что Руссо прямо указывает в работе «Об общественном договоре» (см. кн. III, гл. XVIII).

Идея свободы воли — ключевая в антропологическом учении Руссо. Свобода воли состоит не во вседозволенности, следовании всем своим желаниям — такая свобода, как позднее будет продемонстрировано представителями немецкого идеализма, суть настоящая несвобода. Подлинная свобода состоит в следовании самому себе, своей собственной природе. Именно поэтому индивид, к примеру, не свободен желать сам себе зла, поскольку такое желание будет противоречить его природе, а значит, будет внешним по отношению к нему, а ведь в ситуации, когда он подчиняется внешнему давлению, он не является свободным.

Не сложно увидеть, что Руссо закладывает основы учения об автономии индивида, развитие которого мы находим не только у Канта, но и в том числе в теории справедливости Ролза (это, к слову, один из тех моментов, который связывает Ролза и Руссо). Но, в отличие от Канта, французский мыслитель сталкивается с проблемой пояснения того, как индивид различает, что действует под внешним принуждением или же, наоборот, самостоятельно. Ведь разум наследует чувствам, иными словами, мы действуем свободно еще до того, как научаемся размышлять — позиция, невозможная для кенигсбергского мыслителя.

Руссо разрешает указанную проблему просто: мы способны *чувствовать*, когда действуем свободно, в соответствии с велениями природы, или под внешним принуждением многочисленных страстей, вызванных не любовью к себе, а посторонними относительно индивида причинами или же самолюбием, тщеславием. Эту способность французский философ называет совестью. «Я раб в силу своих пороков и свободен в силу угрызений совести», — отмечает Руссо, подчеркивая, что проявления совести «суть не суждения, а чувствования» [6, с. 333, 346]. Совесть больше сходна с инстинктом — «божественным инстинктом», как еще называет ее Руссо. И хотя он не отрицает тесной связи совести с возникающим следом за чувствами разумом, рациональными суждениями о добре и зле, тем не менее Руссо неизменно подчеркивает, что мы обладаем способностью к различению блага и зла, свободы и несвободы еще до того, как сформулировали рациональные представления о них, ведь в противном случае свободными были бы только философы. Эта способность лежит и в основе свойственного индивиду чувства справедливости (способности отличать справедливое от несправедливого) — фактически первого социального чувства. Социального, поскольку хотя человек в чувстве ориентирован на самого себя, но чувство справедливости — это отношение к себе, тесно связанное с отношением к другому. Как указывает Руссо, поскольку наше (изначально доброжелательное) отношение к другим людям формируется на основе нашей любви к самому себе, то и «первое чувство справедливости порождается в нас не тою справедливостью, которую мы обязаны делать, но тою, которую другие обязаны по отношению к нам» [6, с. 101].

Согласно Руссо, человек это не аристотелевское *zoon politikon*, он изначально одинок, но предрасположен к социальному сотрудничеству. Причем это изначально одиночество человека дает ему возможность всегда сохранять дистан-

цию по отношению к обществу. Отсюда и образ «одинокого мечтателя», который мы находим в «Исповеди». Иными словами, человек не принуждаем к социальному (гражданскому) состоянию, к примеру, необходимостью положить конец ничем неконтролируемой войне всех со всеми. Социальное состояние является следствием коренящейся в любви к себе благожелательности, которую люди испытывают по отношению друг к другу. Правда, в дальнейшем, по мере развития социальных отношений, изначальная благожелательность под влиянием порожденных обществом страстей подменяется прагматичным интересом, любовь — выгодой, что извращает природу человека, а саму его жизнь в условиях гражданского общества делает, казалось бы, менее привлекательной, чем в естественном состоянии. Но, тем не менее, люди не возвращаются в естественное состояние, как бы некоторые философы этого ни хотели. Это невозможно, ведь человек развивается, и такое возвращение означало бы в конце концов потерю человеческого облика, коль скоро язык, мышление суть социальные продукты. А, кроме того, в обществе есть и свои достоинства — тут обеспечивается защита собственности и реализация индивидуальных интересов, иными словами, обеспечивается благополучие. Другой вопрос, что далеко не во всяком обществе это происходит удовлетворяющим большинство его членов образом, благополучие для многих оказывается недостижимой мечтой. Поэтому задача состоит не в том, чтобы вернуться в естественное состояние, а в том, чтобы построить такую систему гражданских отношений, в которой бы не подвергалась искажению природа человека. В основе такой системы лежит обеспечение равенства.

Люди от природы равны, это социальные отношения приводят к неравенству, как указывается во «Втором рассуждении» Руссо, так что обеспечение в государстве равенства будет целиком соответствовать их природе. Не случайно Руссо различает два вида равенства: естественное равенство, благодаря которому вообще возможно общение между людьми («первым законом для всякого общения является какое-нибудь равенство — между людьми или между вещами»), и условное равенство, т.е. равенство, зависимое от определенных институциональных и правовых условий («необходимым условием условного равенства между людьми, которое далеко отличается от равенства естественного, является положительное право, т.е. управление и законы» [6, с. 219]). Первый вид равенства характерен для естественного, а второй — для гражданского состояния. Соответственно, вза-

имодействие между индивидами в естественном состоянии устанавливается стихийно, базируется на чувстве (справедливости) и не нуждается в (рациональных) правилах эквивалентности, поскольку тут нет имущественного или статусного неравенства. А вот гражданское состояние отличается необходимостью выработки и установления правил (законов), благодаря которым будет достигаться равенство.

Для Руссо, как и для других контрактуалистов (за исключением Локка), о справедливости мы можем говорить исключительно в условиях гражданского состояния. Причем следует принять во внимание один существенный момент, который отличает Руссо от его предшественников и на который, как правило, обращают недостаточно внимания, когда исследуют влияние французского философа на современные контрактуалистские теории справедливости. Для Руссо ценность имеет не всякое общество, а только то, в котором человек может быть свободным, иными словами, только особым образом организованное общество. Соответственно и общественный договор только тогда для него обладает ценностью, когда удовлетворяет этому условию. Общественный договор должен обеспечить институциональный базис свободного и справедливого общества и поэтому к нему выдвигаются определенные требования, а именно это должен быть договор, которым закрепляется равноправие граждан. Причем для французского философа это не договор между частными лицами, преследующими свои партикулярные интересы, как это имеет место у того же Гоббса. Общественный договор — это проявление не единичных волей, а воли общей, направленное на решение следующей задачи: «найти такую форму ассоциации, которая защищает и ограждает всю общию силою личность и имущество каждого из членов ассоциации, и благодаря которой каждый, соединяясь со всеми, подчиняется, однако, только самому себе и остается столь же свободным, как и прежде» [4, с. 160].

Что касается содержательной стороны договора, то, отмечает французский философ, его статьи «определены самой природой акта» [там же], этот договор устанавливающего. То есть договор становится источником права благодаря процедуре, которая создает условия для возникновения правового состояния. Так, прежде чем приступить к описанию общественного соглашения в гл. VI своей работы «Об Общественном договоре», Руссо в предшествующих главах рассматривает соглашения, которые происходят из несправедливых условий, например, заключенных под при-

нуждением. Последние, согласно французскому философу, не могут служить источником права, а раз так, то и не могут рассматриваться основанием гражданского состояния. Но какова же в таком случае «природа акта», результатом которого является договор, на котором базируется система гражданских и политических отношений?

Реконструкция мысли Руссо в данном вопросе представляет собой определенную сложность, поскольку сам он уделяет этому крайне важному моменту достаточно мало внимания, сосредотачиваясь преимущественно на анализе гражданского состояния. Тем не менее определенные позиции, позволяющие найти ответ на поставленный выше вопрос, тексты французского философа все же содержат. Так, индивиды, согласно Руссо, образуют общность до (и вне) гражданского состояния. И базируется эта общность не на универсальных рационально постигаемых этических принципах и нормах, как мы это находим у Локка, а на эмоциональном отношении симпатии и любви — вначале индивида к самому себе, а затем и к другим людям. Но любовь к себе постепенно, как отмечает французский философ, вырождается в самолюбие. С другой стороны, исходящая из *amour de soi* потребность в признании, когда значимым оказывается в первую очередь мнение других, порождает систему взаимозависимостей, выражающуюся в подчинении и в создании социальных иерархий, при которых уместно говорить о господстве, но не о равенстве и свободе. Так что формируемая таким путем система социальных отношений не имеет «выхода» в гражданское состояние и далека от той формы ассоциации, которая, по мысли Руссо, должна быть создана общественным договором. Гражданское состояние требует социальной реальности иного порядка, чем та, что порождается самолюбивым поиском признания. Эта иная реальность противостоит первой, как принуждение и иерархия противостоят согласию и равенству.

Речь, таким образом, идет о двух различных уровнях социальной интеграции. Для обоих характерно формирование государственных институтов, только в первом случае формируются институты, определяющие отношения между людьми как отношения между сувереном и подданными, а во втором — между равными гражданами. Причем даже если в первом случае в качестве суверена выступает не наделенный абсолютной властью монарх, а большинство членов государства, мы не получаем автоматически гражданское состояние. Воля большинства не является обязательно справедливой, большинство может под-

держивать и совершенно несправедливые социальные практики, ее совпадение со справедливостью, скорее, просто случайно. Чтобы воля большинства была волей, выражающей справедливость, она должна быть не суммой индивидуальных волей, а общей волей (*volonte generale*). Но это возможно только в том случае, подводит нас к этой мысли Руссо, если человек откажется от стремления к личному благу ради блага общего. Действительно, согласно французскому философу, общественный договор становится возможным в результате полного отчуждения «каждого из членов ассоциации со всеми его правами в пользу всей общины» или, как уточняет Руссо, «если мы устраним из общественного соглашения то, что не составляет его сущности, то мы найдем, что оно сводится к следующим положениям: *Каждый из нас передает в общее достояние и ставит под высшее руководство общей воли свою личность и все свои силы, и в результате для нас всех вместе каждый член превращается в нераздельную часть целого*» [4, с. 161].

Позиция Руссо, с одной стороны, открывает (еще до Канта) дорогу для ролзовской либеральной теории процедурной справедливости. Руссо был первым, кто устанавливает, что именно справедливость условий соглашения позволяет сформировать справедливые принципы общежития, в его терминологии — статьи общественного договора. В теории же справедливости Ролза ставится, кроме прочего, проблема условий, в которых вырабатываются принципы справедливости. А с другой стороны, она противостоит либеральной традиции и поэтому не случайно была встречена с настороженностью или даже, как это делает представитель либерального направления в политической философии М. Нуссбаум, с негативизмом. И основания для такой позиции Нуссбаум, как представляется на первый взгляд, Руссо действительно дает.

Концепт «общей воли» тесно связан с идеалом античного полиса, на который ориентируется французский философ, и плохо согласуется с представлением об автономном акторе, отличающим либеральную традицию. Этот концепт предполагает социальную интеграцию, базирующуюся на иных принципах, чем те, которые описывают в своих политических трактатах новоевропейские мыслители, развивавшие контракталистскую традицию. Такая социальная интеграция — цель общественного договора и основа для гражданского состояния — достигается, согласно французскому мыслителю, не путем установления правил справедливого (пере)распределения благ между индивидами. Социальная интеграция ста-

новится возможной только лишь потому, что во время заключения общественного договора в ином, по сравнению с естественным состоянием, качестве выступают и сами индивиды, его заключающие, коль скоро последние демонстрируют способность ориентироваться не на частное, а на общественное благо. Не случайно многие исследователи, в частности Л. Болтански, Л. Тевено, подчеркивают, что «Общественный договор» это не только политическое, но и антропологическое и даже психологическое сочинение. Как пишет Руссо о «последствиях» общественного договора, «немедленно вместо отдельных лиц, вступающих в договорные отношения, этот акт ассоциации создает условное коллективное Целое... Это Целое получает в результате такого акта свое единство, свое общее я, свою жизнь и волю» [4, с. 161]. А политическим обликом этого целого в зависимости от обстоятельств выступает то Государство, то Суверен.

Итак, общественный договор — это не только акт формирования принципов и правил общественной жизни, но и, кроме прочего, еще и акт преобразования индивида. Это именно преобразование, а не поглощение индивида тотальностью целого, как может показаться на первый взгляд. Руссо не переходит той черты, переступив которую он оказался бы простым сторонником реставрации античного полиса, тоскующим по безвозвратно утраченному прошлому и обличающим пороки современности. Он остается мыслителем Нового времени, осуществляющим одновременно (вспомним о парадоксальности и диалектичности мысли французского мыслителя), как подмечает П. Мане, возвращение к античности и радикализацию современности, причем эта «попытка переоткрыть аутентичную форму политической жизни, лишенную недостатков современной жизни, приводит к появлению концепции человека, еще более далекой от греческой, чем та, что имела место в ранней мысли Нового времени» [цит. по: 1, с. 63].

Действительно, человек, как указывается в гл. VIII «Общественного договора», в результате первоначального соглашения становится гражданином, который руководствуется отныне не инстинктами и чувствами, как человек естественный, а требованиями справедливости и разумом, и отношения между людьми в гражданском состоянии определяются не любовью или симпатией, а правом и законами. Актом заключения договора человек в философии Руссо открывает в себе новую способность — способность руководствоваться в своих действиях общим благом. Это действительно преображение естественного челове-

ка, но в этом преображении нет места гегелевскому «снятию» (*aufheben*) одного уровня индивидуального развития другим. Естественный человек с его глубинным одиночеством, ориентированностью на собственный интерес остается, вот только в гражданском обществе он действует как гражданин, т.е. возвышаясь над своим частным бытием (не случайно Руссо отметит, что в общей воле «замечательно согласуются выгода и справедливость» [4, с. 173]). Но между этими двумя состояниями сохраняется напряженность, так что человеку далеко не всегда удается действовать в соответствии с обстоятельствами, в которых он находится, частная воля способна стать довлеющей над волей общей, что приводит к вырождению всего политического организма.

Руссо не для того выступает с обличением недостатков современного ему общества, среди которых одними из ключевых являются неравенство и несвобода, чтобы предложить взамен, как может показаться с радикальных либеральных позиций, тоталитарную систему, нивелирующую социальную и политическую значимость личности. Он видит свою задачу в поиске условий свободного и справедливого общества, основы для которого как раз и закладываются, как демонстрирует французский философ, общественным договором. В ходе заключения первоначального договора человек не утрачивает, а приобретает свободу. Эта свобода заключается в следовании закону, который индивид как равный устанавливает вместе с другими для себя и для других в актах общей воли — «ибо поступать лишь под воздействием своего желания есть рабство, а подчиняться закону, который ты сам для себя установил, есть свобода» [4, с. 165]. В этом отношении акты общей воли устанавливают принципы справедливости, поскольку гарантируют гражданам равенство: рациональны, поскольку выражаются в постигаемых разумом правилах; всеобщи, поскольку в равной степени касаются каждого члена политического организма, образующего государство, одновременно не являются внешними по отношению к индивиду, коль скоро его воля и общая воля совпадают. Связь свободы и равенства (справедливости), которая демонстрируется Руссо, это еще один аргумент, опровергающий позицию тех, кто, подобно И. Берлину и М. Нуссбаум, отрицает влияние французского мыслителя на либеральную традицию и, в частности, на Ролза.

Для понимания мысли Руссо в этом моменте важно принять во внимание замечание П. Рили, который подчеркивает, что автор «Общественного договора», следуя традиции Мальбранша и

Монтескье, выступает против воли партикулярной, но не воли индивидуальной, ведь последняя может быть как общей, так и частной («общее является врагом партикулярного, но неиндивидуального» [10, р. 508]). Так что как бы ни показались при поверхностном знакомстве, Руссо сугубо новоевропейский мыслитель — восхищаясь античным полисом, конституция которого была направлена на полное подчинение жизни индивида общему благу, он вместе с тем в «Общественном договоре» описывает правила общества свободных (автономных) граждан.

В своем учении о свободе Руссо выступает как прямой предшественник теории автономии И. Канта, которая, как указывалось выше, нашла свое продолжение и в теории справедливости Ролза. Так что Руссо все же может считаться одним из тех, кто заложил основы для современных либеральных учений о справедливости. Вместе с тем, вот уж поистине парадоксальность, он идет дальше многих предшественников и последователей либералов и ставит вопрос о пределах общей воли, пределах распространения принципов справедливости и тем самым формирует основы для возникновений иной, нелиберальной позиции, которая нашла свое развитие в коммунитаризме.

И в самом деле, поскольку общая воля является волей общего *я* или политического организма, выступающего как суверен и, одновременно, на международной арене, как государство, то эта социальная целостность должна иметь свои границы. Для Руссо «общая воля всего народа вовсе не является общею по отношению к частному лицу, являющемуся чужестранцем; ибо это частное лицо не является членом данного народа» [5, с. 345]. Тем самым то социальное единство, которое представляет собой гражданское состояние, не базируется исключительно на рационально обоснованных общих правилах. Должно быть еще одно основание общности, которое обеспечивает интеграцию, отграничивая ее от другой общности. И действительно, Руссо пишет о том, что общественная связь держится не только на формальных правилах, она коренится и в сердцах людей, где любовь к себе или другому преобразуется в любовь к отечеству, так что в конце концов гражданское общество — это еще непременно и эмоциональный союз сердец. Как замечает П. Розанвалон, общественный договор в интерпретации Руссо невозможен без сентиментального договора, «Общественный договор» должен быть дополнен «Новой Элоизой».

Тема границ сообщества, латентно присутствующая в ряде произведений Руссо, должна

была возникнуть неизбежно, поскольку философ во многом ориентировался на идеал античного полиса, с отличающим его особым патриотизмом. Однако полисный патриотизм в Новое время трансформируется в патриотизм в отношении своего народа. Буржуа неизбежно националистичен, и Руссо, пожалуй, был первым, кто это понял. То есть еще до появления «Речей к немецкой нации» И.Г. Фихте Руссо закладывает основания для националистического подхода. Написание французским философом проекта Конституции Корсики и Трактата о правлении в Польше совсем не случайны.

Конечно, было бы несправедливо рассматривать Руссо как философа, сформировавшего теорию национализма. Но мы должны признать, что, как убедительно демонстрирует М. Квортроп, в своем внимании к культурной однородности как необходимому элементу государства и в связи с этим, отстаивании позиции о важности государственного контроля над образованием и развитием национального языка, внимании к патриотизму [см.: 10, р. 75–79] и эмоциональной связи с отечеством французский философ, без сомнения, выступает как один из тех, кто подготовил появление теории национализма. Внимательное чтение Руссо не оставляет сомнений в том, что он предвосхитил многие идеи (например, относительно языка, роли воспитания), которые позже были высказаны Фихте в его знаменитых «Речах к немецкой нации», по праву считающихся одним из первых теоретических сочинений, представляющих националистическую традицию. Для Фихте, указывает А. Тесля, характерно отличное от его предшественников понимание социально-политической общности, обозначаемой как «нация»: если, к примеру, Сийес понимает нацию как «корпус членов, живущих под одним общим законом и представленных одним и тем же законодательством», иными словами, в рамках такого подхода народ делает нацией «представленность», то Фихте переопределяет нацию как общество, которое «представляет само себя» [7, с. 85]. Несложно увидеть, сколь близок Руссо в данном моменте к фихтевскому подходу.

Вопрос о влиянии Руссо на националистическую традицию в политической теории требует специального рассмотрения, что не входит в задачу настоящей работы. В данном же случае представляется существенным то обстоятельство, что именно автор «Общественного договора» демонстрирует связь определенной политико-культурной общности и принципов справедливости. В этом отношении Руссо действительно вы-

ступает в качестве предшественника коммунитаристского подхода, в том его варианте, который представлен, к примеру, А. Макинтайром, как, впрочем, и в определенной мере «позднего» Ролза, в «Политическом либерализме» и «Праве народов» которого возникает проблема границ политического сообщества, рассматриваемая и Руссо. Однако непосредственного влияния на развитие коммунитаристских теорий справедливости Руссо не оказал, что не скажешь о Канте, на философию которого он повлиял непосредственно. К слову, именно портрет Руссо, как известно, висел в кабинете кенигсбергского мыслителя. Так что ссылка Ролза на Руссо появилась отнюдь не случайно. Но, с другой стороны, как показало проведенное исследование, было бы неоправданно игнорировать формирование в учении Руссо и предпосылку национализма.

#### Список литературы

1. *Дмитриев Т.* La condition humaine: взгляд Жан-Жака Руссо // Логос. 2013. № 6. С. 7–66.
2. *Кирюхин Д.И.* Понимание справедливости Джоном Локком // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2013. Вып. 4(16). С. 83–89.
3. *Руссо Ж.-Ж.* Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Руссо Ж.Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969. С. 31–109.
4. *Руссо Ж.-Ж.* Об Общественном договоре, или Принципы политического права // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969. С. 151–257.
5. *Руссо Ж.-Ж.* Об Общественном договоре, или Опыт о реформе Республики (первый набросок) // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969. С. 303–352.
6. *Руссо Ж.-Ж.* Эмиль, или О воспитании // Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Педагогика, 1981. 656 с.
7. *Тесля А.* «Речи к немецкой нации» Фихте: нация, народ и язык // Полития. 2014. № 1. С. 80–91.
8. *Freeman S. Rawls.* London: Routledge, 2007. 550 p.
9. *Nussbaum M.C.* Frontiers of Justice. Disability, nationality, species membership. London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006. 487 p.
10. *Qvortrup M.* Political Thought of Rousseau: The Impossibility of Reason. Manchester: Manchester University Press, 2003. 135 p.
11. *Rawls J.* Theory of Justice. Revised Edition. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999. 538 p.
12. *Riley P.* The General Will before Rousseau // Political Theory. 1978. Vol. 6, № 4. P. 485–516.

13. Williams D.L. Rousseau's Social Contract: An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 322 p.

Получено 04.04.2015

### References

1. Dmitriev T. [La condition humaine: Jean-Jacques Rousseau's view]. *Logos*. [Logos]. 2013, no 6, pp. 7–66. (In Russian).
2. Kiryukhin D.I. [John Locke's understanding of justice]. *Vestnik Permskogo universiteta. Seriya «Filosofiya. Psihologiya. Sotsiologiya»* [Perm University Herald. Series "Philosophy. Psychology. Sociology"]. 2013, iss. 4(16), pp. 83–89. (In Russian).
3. Rousseau J.-J. [Discourse on the origin and basis of inequality among men]. Rousseau J.-J. *Traktaty* [Tractates]. Moscow, Nauka Publ., 1969, pp. 31–109. (In Russian).
4. Rousseau J.-J. [The social contract, or principles of political right]. Rousseau J.-J. *Traktaty* [Tractates]. Moscow, Nauka Publ., 1969, pp. 151–257. (In Russian).
5. Rousseau J.-J. [The social contract, or essay on reformation of the Republic (the first sketch)]. Rousseau J.-J. *Traktaty* [Tractates]. Moscow, Nau-

### Об авторе

**Кирюхин Денис Игоревич**

кандидат философских наук,  
научный сотрудник

Института философии им. Г.С. Сковороды  
НАН Украины,  
Украина, 01001, Киев, ул. Трехсвятительская, 4;  
e-mail: denn\_krn@mail.ru

6. Rousseau J.-J. [Emile, or on education]. Rousseau J.-J. *Pedagogicheskie sochineniya: v 2 t. T. 1* [Pedagogical oeuvre: in 2 vol. Vol. 1]. Moscow, Pedagogika Publ., 1981, 656 p. (In Russian).
7. Teslya A. [Fichte's «Addresses to the German nation»: nation, people and language]. *Politiya* [Polity]. 2014, no 1, pp. 80–91. (In Russian).
8. Freeman S. Rawls. London: Routledge, 2007. 550 p.
9. Nussbaum M.C. *Frontiers of Justice. Disability, nationality, species membership*. London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006. 487 p.
10. Qvortrup M. *Political Thought of Rousseau: The Impossibility of Reason*. Manchester: Manchester University Press, 2003. 135 p.
11. Rawls J. *Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999. 538 p.
12. Riley P. The General Will before Rousseau // *Political Theory*. 1978. Vol. 6, № 4. P. 485–516.
13. Williams D.L. Rousseau's Social Contract: An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 322 p.

The date of the manuscript receipt 04.04.2015

### About the author

**Kiryukhin Denis Igorevich**

Ph.D., Researcher

Skovoroda's Institute of Philosophy,  
National Academy of Sciences of Ukraine,  
4, Tryohsvyatyetska str., Kiev, 01001, Ukraine;  
e-mail: denn\_krn@mail.ru

**Просьба ссылаться на эту статью в русскоязычных источниках следующим образом:**

*Кирюхин Д.И. Ж.-Ж. Руссо как предшественник Дж. Ролза // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2015. Вып. 2(22). С. 31–39.*

**Please cite this article in English as:**

*Kiryukhin D.I. Jean-Jacques Rousseau as John Rawl's predecessor // Perm University Herald. Series «Philosophy. Psychology. Sociology». 2015. Iss. 2(22). P. 31–39.*