

Руссо — антрополог господства

СТЕФАН КОРБЕН

СТЕФАН КОРБЕН. Лаборатория
социоантропологического
анализа рисков Университета Кан,
Нижняя Нормандия.
Адрес: Esplanade de la Paix,
14000 Caen, France.

Ключевые слова: господство,
политика, страсть, общественный
договор, естественное состояние,
свобода, воля, авторитет, Руссо.

Автор статьи доказывает, что теория общественного договора отражает стремление Ж.-Ж. Руссо к преодолению истории, к крутому изменению вектора человеческого развития. История для Руссо связана с решительным распространением господства, то есть с утверждением частных интересов. Его выдающаяся оригинальность — в попытке мыслить политику, отказавшись от утверждаемой всей предшествующей историей схемы господства. Сила утопической проекции «общественного договора» выразилась в радикальном изменении взгляда на господство: оно уже не понималось как неперемный «факт» или политическая норма истории, но, скорее, как тенденция к вырождению и состояние незаконности. Генеалогия господства, разработанная Руссо, представляет собой сопротивление финализму и исторической телеологии. Общество будущего — не следствие неумолимого прогресса, но возможный счастливый случай.

ROUSSEAU: ANTHROPOLOGIST
OF DOMINATION

STÉPHANE CORBIN. Université
de Caen, Laboratoire d'analyse
socio-anthropologique du risque.
Address: Esplanade de la Paix,
14000 Caen, France.

Keywords: domination, politics,
passion, social contract, state of nature,
freedom, will, authority, Rousseau.

The author argues that Social Contract Theory reflects an intention of Jean-Jacques Rousseau to overcome history and to change the direction of human development dramatically. For Rousseau, history was associated with a vigorous spread of domination, i. e. of the pursuit personal interests. His exceptional originality consists in an attempt to conceptualize politics by breaking away from the scheme of domination proclaimed by all previous history. The power of the "Social Contract" utopian projection manifests itself in a radical shift in the perception of domination: it is no longer regarded as an indispensable "fact," nor as a political norm of history, but rather as a tendency towards degeneracy and towards a state of illegality. The genealogy of dominance elaborated by Rousseau represents resistance to finalism and to historical teleology. The society of the future is not the outcome of continuous progress, but rather a lucky side-effect.



НБЕР КЛАСТР, чьи исследования произвели настоящую революцию в сфере политической антропологии, утверждает, что «Рассуждение о добровольном рабстве»

...отсылает к неявному, но существующему изначально представлению о том, что разделение на классы не есть онтологическая структура и что, как следствие, до злополучного возникновения социального неравенства, в соответствии с человеческой природой, очевидно развивалось общество, не знавшее подчинения. В отличие от Жан-Жака Руссо, Ла Боэси не утверждает, что подобное общество, возможно, вообще никогда не существовало¹.

Автор работы «Общество против государства» допускает здесь ошибку в толковании философии Руссо. Но мы не можем поставить ему в упрек этот промах — мы обязаны ему, ибо он дал нам возможность осознать, что труды Руссо, как и труды Ла Боэси, а вероятно даже и в большей степени, суть антропология господства.

РУССО И ПРОСВЕЩЕНИЕ

Идеализм эпохи Просвещения, по сути являющий собой образец наивной телеологии, происходит от прогрессивного консерватизма. Несмотря на столь явный парадокс, прогресс в дан-

Перевод с французского *Марины Бендет* по изданию: © *Corbin S. Rousseau anthropologue de la domination // L'Homme et la société. Janvier-mars 2001. T. 1. № 139. P. 123–144.*

1. *Clastres P. Liberté, malencontre, innommable // La Boetie É. Discours de la servitude volontaire [1574]. P.: Payot, 1976. P. 232–233.*

ном случае диалектически консервативен: здесь нет настоящего исследования истории, а есть лишь наследие прежних эпох. И пусть указанные эпохи могут быть предметом резкой критики, однако они формируют логическую последовательность событий и социальных изменений, необходимых, по мнению ярых приверженцев прогресса, для наступления лучшего будущего, создателями которого они, парадоксальным образом, с гордостью себя называют.

В некоторой степени суть эпохи Просвещения определяется скорее косностью, нежели изменениями, ибо реформы, осуществления которых требуют и желают философы, в то же время представляются вписанными в финалистическую концепцию истории. Если Вольтер полагает народ сволочью и склонен видеть в этом проявление глубины его, народа, души, то это не признак пессимизма: доказательство тому — он совершенно не ждет, что людская масса позволит проникнуть в себя просвещению, которое он совершенствует и которое продолжает распространять его ученики. В представлении Вольтера предназначение народа есть — и всегда будет — терпение; и лишь его идеализм заставляет его предсказывать, что в ближайшем будущем элита, которая, наконец, окажется достойна своего наименования, перестанет уж слишком тиранить эту сволочь, — а та, возможно, сумеет вырваться за пределы хронической посредственности. Ведь как иначе понимать эту назидательную мысль Вольтера, довольно ясно представляющую суть Просвещения:

Тот, кто пожелал бы подсчитать несчастья, связанные с порочным правлением, вынужден был бы написать историю человечества... «Как! — возразит нам какой-нибудь рутинер. — Разве людям было лучше во времена готов, гуннов, вандалов, франков и великого западного раскола?» Я отвечу, что тогда нам было гораздо хуже. Но я утверждаю: люди, стоящие ныне во главе правительств, будучи гораздо более просвещенными, нежели тогда, должны понимать позорность того, что общество не усовершенствовалось в соответствии с приобретенными знаниями. Я утверждаю: все эти светочи до сих пор мерцают во мраке. Мы выходим на свет из глубокой ночи и питаем надежду на яркий день².

Яркий день не наступил, и пророчество обличителя религий, очевидно, не имело никаких шансов сбыться.

2. *Voltaire*. *Des singularités de la nature* [1768]. P.: Librairie Thomine et Fortic, 1821. P. 490. Русский перевод приводится по изданию: *Вольтер*. О феноменах природы // Вольтер. Филос. соч. М.: Наука, 1988.

В представлении Вольтера философы эпохи Просвещения в основном ограничиваются тем, что кичатся ролью представителей авангарда, исполняемой ими в поставленной ими же социодраме, не понимая при этом, что сценарий такой социодрамы продиктован им идеологией, сопротивляться которой они совершенно не могут, ибо она являет собой основное следствие той исторической логики, думать о которой они себе запрещают. История в этой мифологизированной эволюционистской версии в действительности представляет собой рамки, в которые они вписывают сами себя, свой идеализм и веру в прогресс и светлое будущее. Философы эпохи Просвещения принадлежат своему времени; Руссо же, напротив, несвоевременен, и именно поэтому его исследования, не поддаваясь предрассудкам той эпохи, воссоздают всю историческую глубину, необходимую для размышлений о человеке и его будущности.

В этой связи его интеллектуальная позиция сразу же оказывается противопоставленной всем прочим, ибо она, *особенно* в рамках поиска гипотетического изначального состояния, указывает на некоторую трудность, ускользнувшую от внимания философов, которые, утверждая, что человек по природе своей воинственен, не пытаются искать то, что, как им кажется, они уже нашли:

Еще более жестоко то, что все успехи человеческого рода беспрестанно отдаляют его от первозданного состояния; как следствие, и, следовательно, чем больше накапливаем мы новых знаний, тем более отнимаем 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 познать³.

Вопреки философии Просвещения, вопреки собственному прогрессивному идеализму, Руссо легко демонстрирует здесь, что избежать эмпирических упрощений можно, лишь если подходить к естественному состоянию с диалектической точки зрения.

Борьба с предрассудками для Руссо состоит не только в самооправдании. Он потратил значительное количество времени и израсходовал значительное количество энергии на разъяснение собственных взглядов; сделано это было для того, чтобы развеять сомнения, устранить недоразумения, уйти от ошибочных представлений о его философии или побороть явное стремление исказить его идеи. Но, каковы бы ни были намерения тех,

3. *Rousseau J.-J.* Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes [1755]. P.: Pléiade, 1964. P. 122–123. Русский перевод приводится по изданию: *Руссо Ж.-Ж.* Рассуждение о происхождении и основании неравенства между людьми // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969.

чьи ошибки он предполагал себя обязанным исправить, он неизбежно сталкивался с предубеждениями: можно полагать, что основной целью его оправданий, принимавших форму писем или более отчаянную форму автобиографических текстов, было исправление неверных суждений, которые беспокоили его лишь потому, что изначально на его философию были совершены несправедливые нападки.

Вот почему в конце первой главы своего «Второго рассуждения»⁴ Руссо предупреждает:

Если я столь долго распространялся об этом предполагаемом первобытном состоянии человека, то это потому, что мне нужно уничтожить старые заблуждения и укоренившиеся предрассудки, и я счел себя обязанным докопаться до корня и показать на картине действительно естественного состояния, что неравенство, пусть даже естественное, имело в этом состоянии далеко не такие размеры и значение, как это утверждают наши писатели. В самом деле, нетрудно увидеть, что среди тех особенностей, которые составляют различие между людьми, многие считаются естественными, тогда как они являются лишь порождением привычек и различий в образе жизни, которые становятся свойственны людям в обществе⁵.

Отныне мы лучше понимаем, в чем состоит радикальный диалектический переворот, осуществленный Руссо в отношении главенствующей в его времена идеологии. Так же, как и Ла Боэси двумя веками ранее, он сумел противостоять искушению приспособить историю под свои нужды и продемонстрировал, что изначально несправедливость и неравенство не характерны для того состояния, от которого человек отдаляется по мере развития цивилизации. Совсем наоборот, для него они — следствие искажения, которое невозможно обнаружить, если не рассматривать историю как процесс развития в обществе неравенства и господства. Таким образом, Руссо решительно отделяет себя от философии Просвещения и совершает попытку осмысления истории: он отказывается признавать ее финалистический смысл, подпитываемый безоговорочной верой в миф о природной воинственности человека,

... ибо как познать источник неравенства между людьми, если не начать с познания их самих? И как удастся человеку увидеть

4. Общепринятое название «Рассуждения о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1754), которому предшествовало написанное Руссо в 1750 году «Рассуждение о науках и искусствах», оно же — «Первое рассуждение». — *Прим. пер.*

5. *Rousseau J.-J.* Op. cit. P. 160.

себя таким, каким создала его природа, через все те изменения, которые должна была произвести в его изначальной организации последовательная смена времен и вещей, и отделить то, что было ему присуще с самого начала, от того, что обстоятельства и развитие прибавили к первоначальному его состоянию или изменили в нем⁶.

Однако Руссо не стремится нарисовать картину возникновения человечества, на основании которой можно было бы посредством более или менее рискованных сравнений и противопоставлений сделать вывод о том, что представляют собой люди в обществе. Поскольку речь идет о понимании гражданского состояния, без того, чтобы при этом поддаваться искушению и вынести *a priori* моральное суждение, Руссо выдвигает предположение о некоем состоянии, предшествовавшем появлению общества: так он получает возможность отделить непосредственно свойственное человеку от того, что делают таковыми исторические обстоятельства и общественная жизнь. А значит, для Руссо, в силу эвристических причин, возврат к естественному состоянию не есть представление о человеческой жизни до возникновения общества — об этом мы, скорее всего, никогда не узнаем; нет, это диалектическое рассуждение, позволяющее вообразить, что являл бы собой некий человек вне определенного, ему одному свойственного социального контекста: если «освободить существо, таким образом устроенное, от всех сверхъестественных даров, которые могло оно получить, и от всех искусственных способностей, которые оно могло приобрести лишь в результате долгого развития»⁷. Уточним: сверхъестественные дары и искусственные способности означают здесь то, что дает человечеству сам человек фактом своей социализации.

В свете философии Руссо нам легче понять постоянное смущение, характерное для его современников, не имевших строгого представления о естественном состоянии. Именно поэтому они подчас предполагали, что воинственная природа человека до сих пор управляет отдельными людьми, и в то же время утверждали, что цивилизация являет собой нечто, решительно отделяющее людей от их дикой природы. Парадокс здесь представляется очевидным. В позитивистской и эмпирической перспективе, якобы сводящейся к изучению фактов, природа, в зависимости от исследуемой ситуации, вероятнее всего представляется как дарованная изначально или же, напротив, как современная. Тем не менее следует отметить: если забыть о па-

6. Ibid. P. 122.

7. Ibid. P. 160.

радоксе, история в обоих случаях отрицается; она либо скрывается за мифом о постоянстве природы, либо же сводится к перевороту, который якобы совершает некая не менее мифическая цивилизация, и с этого момента представляется в виде автономного процесса, не учитывающего динамику и осаждение социальных отношений.

Итак, теория естественного состояния Руссо никогда не обращается к подобным упрощениям. В отличие от утверждений современников Руссо, его теория не являет собой догму, позволяющую дать безапелляционный и окончательный ответ, некоторым образом предвещающий так на деле и не заданный вопрос. Иными словами, вопреки представлениям своих современников, Руссо убежден в том, что факты не говорят сами за себя и что нельзя предполагать существование естественного состояния, формирующего действительно воинственного человека, лишь в силу отказа от истории, навязанного той прогрессистской идеологией, которой восемнадцатый век имел слабость подчиниться.

АНТРОПОЛОГИЯ И ИСТОРИЯ

Жан Старобинский, стремясь показать, что именно отделяет Руссо от философов эпохи Просвещения, утверждает, что «в противоположность позитивистским стремлениям некоторых своих современников Руссо пытается, скорее, обосновать моральное суждение об истории, но не разработать антропологическое знание»⁸. Соглашаясь со Старобинским, мы можем признать: своеобразие философии Руссо действительно заключается в том, что она противопоставлена позитивизму той эпохи. Однако именно поэтому мы считаем, что его концепция истории представляет собой антропологическое теоретизирование, но не нравственные рассуждения. Безусловно, здесь нужно четко понимать, что именно мы называем «антропологическим знанием». Пусть для нас такое знание ставит вопрос о человечности человека вне зависимости от того, кем именно является этот человек в силу своей включенности в некоторое общество; тогда оригинальность утверждения Руссо о естественном состоянии есть способность философа не закрываться в позитивистском редукционизме, наиболее свойственном для его времени и склонном смешивать эти два основных качества человечества.

8. *Starobinski J.* Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle [1958]. P.: Gallimard, 1971. P. 38.

Концепция естественного состояния Руссо действительно представляет собой эпистемологическую предпосылку некоторой социально-антропологической теории, пытающейся путем диалектического переворота обнаружить источник всех бед современного мира. С этой точки зрения борьба с предрассудками есть, прежде всего, противостояние преодолению истории, которое навязывает представления о природе, исполненные враждебности в отношении другого — того, кто очевидно не похож на нас и о ком, как следствие, мы не решаемся думать как о равном нам. Более того, упомянутое представление о воинственной природе человека состоит в признании такой враждебности и придании ей черт разумного суждения. Таким образом, отвращение к людской массе имеет ту же природу, что и отвращение к дикарю. Впрочем, торжество этого представления о воинственной природе человека есть именно вынужденное признание указанного тождества массы и дикаря; в действительности такое представление помещает всех *других* в единую категорию варваров, а затем оправдывает авторитарный строй, который при случае может скрываться даже под маской гуманизма.

Итак, преодоление истории завершается, когда масса, воспринимаемая строго эмпирически, отождествляется с той хищнической примитивностью, которая, как мы подозреваем, до поры скрывается внутри нее. Мы выслеживаем предполагаемые проявления такой примитивности, равно как и любые подтверждения эндемического варварства, чтобы затем не искать причин спорадического насилия, — притом что последнее мы тем не менее не можем игнорировать. Отрицает ли Руссо такое насилие? Безусловно, нет; и нарисованная им картина его эпохи во многих отношениях куда более безнадежна, нежели свидетельства, оставленные его современниками. По его мнению, господство и несправедливость основательно укрепили свои позиции, а значит, нам нечего ждать от будущего, если оно не изменит ту ситуацию, историческую и социальную глубину которой Руссо удалось передать.

В основном догмат воинственной природы человека означает, что масса по природе своей безрассудна (и доказывать это нет необходимости), ведь мы непременно добровольно отстраняемся от всякого процесса, едва высказав суждение, имеющее значение лишь для других. В этом случае мы пренебрегаем нашей собственной особостью, однако подобное пренебрежение на деле есть обязательное условие для вынесения некоторого суждения, касающегося всего мира, но не тех, кто его выразил. Следует ли в таком случае понимать, что тот, кто считает народ сволочьей, тем самым утверждает, что торжество ци-

визации дает крайне малое количество людей, способных на подобное суждение? Это великий прогресс, не имеющий отношения к подавляющему большинству людей. Природа немолима, однако она пощадит тех, кого прогресс не выбросил на обочину.

В свете подобной идеологии особость философии Руссо находит явное выражение в том несравненном отрывке, где он пытается показать, что систематическое сравнение дикаря и цивилизованного человека происходит от попытки преодоления истории. Руссо формулирует причины, заставляющие его полагать, что все философы, обратившиеся к подобной концепции естественного состояния, чтобы передать настоящее положение вещей, отдались, пусть и в разной степени, во власть предрассудков, навязанных им их эпохой:

Одни не колебались предположить у человека в этом состоянии понятие о справедливом и несправедливом, не позаботившись показать ни того, должен ли он был иметь такое понятие, ни даже того, было ли оно для него полезно. Другие говорили о естественном праве каждого на сохранение того, что ему принадлежит, не объясняя, что понимают они под словом «принадлежать». Третьи, наделив сперва более сильного властью над более слабым, немедленно создали управление, не думая о том, что должно было пройти некоторое время, прежде чем слова «власть» и «управление» получили понятный для людей смысл. Наконец, все, беспрестанно говоря о потребностях, жадности, угнетении, желаниях и гордости, перенесли в естественное состояние представления, которые они взяли в обществе: они говорили о диком человеке, а изображали человека в гражданском состоянии⁹.

Возможно ли более точное описание той западни, которую при исследовании фактов являет собой воображаемое представление о другом? Замечательно обнаружить в этих словах Руссо критику обоих аспектов этноцентризма, пусть даже внешне противопоставленных друг другу, но происходящих от одного предубеждения: уничтожение культурных различий через сведение исследования других обществ к знакомой исследователю социальной модели и завышенная оценка тех же различий из-за выказываемого исследователем презрения к тем, кто *a priori* представляется ему таким же, как и все остальные. В рамках подобного этноцентрического подхода действительно можно недооценить культурные различия, приписав другому опасения, свойственные нам самим, но которых он как раз поэтому

9. Rousseau J.-J. Op. cit. P. 132.

и не может иметь. Подобный наивный универсализм, часто встречающийся у теоретиков естественного права, может становиться более исключительным и непримиримым, переоценивающим значение культурных различий и потому стремящимся отнести к категории варваров всех тех, у кого не имеется осязаемых признаков принадлежности к единственной имеющей ценность цивилизации, то есть к нашей собственной.

Вот почему, уходя от избыточного эмпиризма и тавтологии, свойственной для подобной концепции человеческой природы, Руссо предлагает теорию развращенности нравов. Эта теория демонстрирует развитие и логику такой развращенности, тем самым отказываясь от чрезмерно упрощающего ответа, то есть от использования природы в идеологических целях, дабы заклеймить тех, кого мы *a priori* боимся, ибо они для нас чужие. Диалектическое и антропологическое разрушение, к которому обращается теория естественного состояния Руссо, указывает на непоследовательность солипсизма, угнетающего дикаря и выделяющего среди людей в обществе тех, кто обладает природой, таинственным образом свойственной далеко не всем в подобном обществе, и потому несет ответственность за все беды. Иными словами, если возможно быстро распознать людскую массу и дикаря, то этноцентризм, вне всякого сомнения, относится к той же логике, что и всегда свойственная народу подозрительность. В таком случае предполагается, что народная масса и дикари имеют одну и ту же природу, ибо воспринимаются как обладающие другой идентичностью.

Эпистемологический принцип, сформулированный Руссо в его «Опыте о происхождении языков», — «чтобы изучать людей, следует оглядеться вокруг; но, чтобы изучать человека, нужно научиться смотреть вдаль; дабы обнаружить свойства, необходимо сначала наблюдать за различиями»¹⁰, — лежит в основе антропологического подхода, который не может принять эпоха Просвещения. К тому же следует иметь в виду, что единственным условием изучения людей является предварительное изучение человека и что лишь таким образом можно действительно выявить различия, показывающие, что представляет собой общество вне зависимости от составляющих его личностей.

Но что означает «смотреть вдаль»? Идет ли речь о простом наблюдении за теми, о ком можно с уверенностью сказать, что они ближе к естественному состоянию, нежели мы? Конечно, Руссо внимателен к тому, что мы могли бы сегодня назвать этнографическим материалом; так, он несколько раз упоминает

10. *Idem*. Essai sur l'origine des langues [1782]. P.: Lequien, 1821. P. 171.

готтентотов или карибских индейцев, обращаясь к терминологии, не имеющей ничего общего с той, которую используют его современники¹¹.

Но не это главное. Если для Руссо первостепенным является этнографический материал, позволяющий избежать чересчур поспешных выводов, то это вовсе не означает, что одного его было бы недостаточно. Руссо пылко борется с обманом, ибо, по его мнению, имеющиеся у него доказательства всегда перегружены представлениями самих путешественников:

Вот уже три или четыре столетия жители Европы наводняют другие части света и непрерывно публикуют все новые и новые дневники и описания своих путешествий, и потому я уверен, что нам известны лишь одни люди — европейцы; к тому же представляется, что из-за нелепых предубеждений, все еще распространенных даже среди литераторов, под торжественным наименованием исследований человека всякий преподносит лишь исследования жителей своей страны¹².

Значит, остается все та же проблема: упомянутый этнографический материал вовсе не совокупность необработанных данных. Так, исследование социальных фактов, принадлежащих к некоей другой культуре, требует проведения предварительной корректировки, состоящей — для исследователя — в том, чтобы удалить из очевидно объективных фактов втайне искажающие их предрассудки.

Выражение «смотреть вдаль», конечно же, может означать попытку исследования примитивных обществ, дающего нам ценные представления о естественном человеке. Однако для наиболее объективного исследования этих примитивных обществ следует заранее обратиться к другой концепции естественного состояния; вот почему Руссо стремился отстраниться от любых фактов. Иными словами, предлагаемая Руссо антропология не сводится ни к эмпирическим исследованиям этнографического типа, ни к чисто метафизическим построениям относительно того, что такое природа человека. Тем не менее такие два вида исследований необходимы: первый — для того, чтобы не замкнуться в чистой интроспекции, второй — для того, чтобы

11. «Однако же эти современные обитатели Камчатки и готтентоты, настолько превосходящие человека полностью дикого, являют собой животных, по шесть месяцев в году живущих в пещерах, где они горстями едят пожирающих их паразитов» (*Voltaire. Homme* [1764 et 1765]. P.: Librairie Thomine et Fortic, 1821. P. 69–70).

12. *Rousseau J.-J. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. P.: Pléiade, 1964. P. 212. Note 10.

не погрузиться в эмпиризм. При этом довольно сложной для понимания делают антропологическую теорию Руссо именно постоянные хождения вперед-назад, от поля к гипотезе и от гипотезы к полю, вызывающие критику тех, кто не сумел обнаружить это в высшей степени диалектическое свойство. А значит, «смотреть вдаль» недостаточно; нужно также учиться смотреть внутрь себя, учиться обретать естественного человека через освобождение от предрассудков, унаследованных от мира, в котором мы живем.

ГИБЕЛЬНАЯ СЛУЧАЙНОСТЬ

Несмотря на то что Старобинский отказывается рассматривать антропологический подход и, как следствие, воспринимать естественное состояние в его эпистемологическом значении, он тем не менее признает:

Руссо доверчиво взывает к ничем не нарушенной природе, воспекает разоблаченную неизменность. Он обнаруживает в себе самую близость к первоначальной открытости; в глубине своего «я» он наблюдает первоначальные черты того естественного человека, которого искал во глубине веков. Тот, кто умеет проникнуть в самое себя, может увидеть, как вновь засияет избавленный от пелены лик прежде низвергнутого Бога¹³.

В такой несколько лирической манере Старобинский описывает всю важность интроспективного подхода у Руссо. Но, переоценивая строго катарсическую сторону его теории, он делает поиск природы чисто эстетической целью, состоящей в основном в обретении в себе самом следов исчезнувшей доброты; а это предполагает, что нам следует отдалиться от мира, являющего собой одно лишь разращение. Именно здесь Руссо, в его гипотезе о естественном состоянии, недостает эпистемологического измерения.

Когда Руссо работает над «Вторым рассуждением», он еще не достиг пика отчаяния; он еще не решил окончательно отдалиться от мира, он еще пишет не только для себя самого. И если его и занимает естественное состояние, то не потому, что он хотел бы вернуться к нему через добровольную изоляцию — единственное доступное ему средство, позволяющее хоть как-то достичь этой цели. Безусловно, между политическими текстами Руссо и его автобиографическими произведениями есть связь.

13. *Starobinski J.* Op. cit. P. 31.

Кроме того, следует выявить природу связи между этими двумя эпохами, однако не нужно их полностью смешивать. Как раз в связи с недостаточным их различением Старобинский чересчур пылко обличил психологичность произведений Руссо, сделав акцент на формальном противопоставлении природы и общества, соответствующем категорическому противопоставлению добра и зла.

Подобное прочтение способствует устранению из политических трактатов Руссо присущей истории динамики, которая, однако, не может быть сведена к роковому грехопадению, как это пытается представить Старобинский:

Руссо, таким образом, объединяет целый ряд моментов, обуславливающих друг друга, — моментов, через которые человек проходит вследствие своей способности к совершенствованию. Естественному препятствию противопоставлен труд; он способствует зарождению мысли, которая вызывает «первое движение гордости». Мысль означает конец естественного человека и начало человека общественного. Грехопадение состоит лишь в неожиданном появлении гордости; равновесие чувствительного человека нарушено; человек теряет преимущество невинного и спонтанного совпадения с самим собой¹⁴.

Иными словами, теория Руссо не являет собой простую антитезу духу Просвещения, — что, кстати, придает ей сложность и объясняет связанные с ней искажения смысла, — потому, что ее концепция истории оказывается существенно иной. Ошибка Старобинского, или, лучше сказать, его преувеличение, состоит в предположении того, что Руссо во всем противостоит своим современникам, а это, в свою очередь, допускает — сколь парадоксальным это бы ни казалось, — что он разделяет их телеологическую концепцию истории, дабы утверждать, что общество по сути своей развратно, там, где его современники пытались лишь продемонстрировать обратное. Руссо также резко возражал против мифической стороны природы и прогресса; предложенная им генеалогия господства в действительности предполагает, что мы сопротивляемся финализму в попытке обнаружить достоверные следы разрыва.

Таким образом, в этом отношении философия Руссо куда сложнее, чем представление о ней Старобинского. В действительности нельзя свести политические трактаты к одному лишь порицанию общества. Подобное порицание у Руссо — необходимое, однако недостаточное условие для появления гордости, неравенства и, как следствие, власти. Если бы все было так,

14. Ibid. P. 42.

если бы общество обязательно предполагало развращенность нравов, то концепция естественного состояния более не имела бы смысла. И правда, зачем идти таким окольным антропологическим путем, размышляя о том, что окажется роковым? Если к тому же мы признаем, что естественное состояние никогда не существовало, естественной становится сама ситуация господства, ибо в данном случае мы вынуждены считать, что ей ничто не предшествовало и что совершенно тщетно будет намеряться восстановить ее историю, а еще более тщетной будет надежда порвать с историей, не допускающей никаких разрывов.

А значит, в словах Старобинского таится парадокс, связанный именно с тем, что он не воспринимает господство как производную разрыва. Следовательно, полагая, что основной причиной грехопадения является способность человека к совершенствованию, Старобинский осуждает его природу даже тогда, когда собирается оправдать человека, противопоставляя его обществу, которое он полагает развращающим по своей сути. Такой парадокс, выявляемый в проведенных Старобинским исследованиях учения Руссо, тем не менее не затрагивает теории «Второго рассуждения», которая как раз не допускает подобного ошибочного понимания присущего человеку стремления к совершенствованию:

Для нас было бы печально признать, что эта отличительная и почти неограниченная способность человека есть источник всех его несчастий, что именно она выводит его с течением времени из того первоначального состояния, в котором он спокойно и невинно проводит свои дни; что именно она на протяжении веков способствует расцвету его знаний и заблуждений, пороков и добродетелей, однако со временем вынуждает его тиранировать и самого себя, и природу¹⁵.

Можно считать человека способным к совершенствованию, однако это не подтверждает того, что он действительно совершенствует себя. Как общество не обязательно способствует развращению нравов, так и способность к совершенствованию, конечно, является необходимым, но отнюдь недостаточным условием такого совершенствования. А значит, грехопадение, беды человечества и господство не были унаследованы нами ни от первых человеческих обществ, ни *тем более* от естественного состояния, если только мы не полагаем их действительно существующими и не считаем их существование прописной истиной, несомненным подтверждением которой станет признание их эффективности.

15. Rousseau J.-J. Discours sur l'origine... P. 142.

Желая убедиться в том, что гражданское состояние не содержит в себе самом первопричин собственного упадка, мы внимательно изучим отрывок, в котором описываются «начальные общества» и который удивительным образом предвосхищает некоторые работы по политической антропологии:

Таким образом, хотя люди и стали менее выносливы и естественная сострадательность подверглась уже некоторому ослаблению, все же этот период развития человеческих способностей, лежащий как раз посредине между безразличием изначального состояния и бурною деятельностью нашего самолюбия, должен был быть эпохой самой счастливою и самой продолжительною. Чем больше размышляешь об этом состоянии, тем более убеждаешься, что оно было менее всех подвержено переворотам, что оно было наилучшим для человека, и ему пришлось выйти из этого состояния лишь вследствие какой-нибудь *гибельной случайности*, которой, для общей пользы, никогда не должно было бы быть. Пример дикарей, которых почти всех застали на этой ступени развития, кажется, доказывает, что человеческий род был создан для того, чтобы оставаться таким вечно; что это состояние является настоящей юностью мира, и все его дальнейшее развитие представляет собою, по видимости, шаги к совершенствованию индивидуума, а на деле — к одряхлению рода (курсив автора. — Прим. пер.)¹⁶.

Такие начальные общества, в противоположность естественному состоянию, не являют собой гипотетическую модель; их описание основано также на дневниках путешественников. Тем не менее в данном случае Руссо не довольствуется воспроизводством или обобщением этнографического материала. Если он и обращается к антропологии, то избегает западни этноцентризма, указывая на возможность восприятия подобных обществ вне зависимости от наших представлений о своем собственном обществе. Действительно примечательно то, что Руссо никогда не мыслит начальное общество, не воспринимаемое в эволюционистской перспективе, лишь в терминах отсутствия. Для Руссо важнее отметить, что такое общество есть связанная и гармоничная модель и что его исчезновение, как следствие, не часть неумолимого будущего человечества, но, напротив, следствие несчастного случая, который мог бы и не произойти. Таким образом, такая модель начального общества позволяет Руссо выявить второй разрыв, соответствующий злополучному приходу господства:

До тех пор пока люди... были заняты лишь таким трудом, который под силу одному человеку, и только такими промыслами,

16. Ibid. P. 170.

которые не требовали участия многих рук, они жили свободные, здоровые, добрые и счастливые, насколько они могли быть такими по своей природе, и продолжали в отношениях между собою наслаждаться всеми радостями общения, не нарушавшими их независимость. Но с той минуты, как один человек стал нуждаться в помощи другого, как только люди заметили, что одному полезно иметь запас пищи на двоих, исчезло равенство, появилась собственность, труд стал необходимостью, и обширные леса превратились в радующие глаз нивы, которые надо было орошать человеческим потом и на которых вскоре были посеяны и выросли вместе с урожаем рабство и нищета¹⁷.

Вне всякого сомнения, здесь мы имеем дело с отрывком, играющим важнейшую роль для понимания «Второго рассуждения» и, более широко, всей политической философии Руссо. Отсюда становится ясно, что господство может быть выявлено, что оно есть следствие разрыва с начальным обществом, а значит, не может считаться неотделимым от человека или от общества; но также выясняется, что оно, в понимании Руссо, соответствует фундаментальному изменению в организации общества, неограниченному появлению в обществе некоторого разделения.

Воодушевившись идеей о том, что мы наконец обнаружили в произведениях Руссо недостающее звено, делающее «Общественный договор» логическим продолжением «Второго рассуждения», мы могли бы позволить себе думать, что господство, в более точном значении, возникает как следствие зародившегося разделения труда. Тогда разрыв, обуславливающий появление господства, не просто был бы обнаружен, но к тому же в конечном счете получил объяснение. Мы даже могли бы заключить, что руссоистская проблематика господства, в сущности, имеет в высшей степени социологический характер, ибо определяющим для нее является разделение труда как социально-исторический процесс. И действительно, Руссо весьма однозначно рисует появление труда как феномен отчуждения, неизбежно приводящего к социальному расслоению, притом что порочные последствия такого расслоения очевидны. Отсюда до представления о том, что Руссо есть непризнанный предвестник марксизма, всего лишь один шаг, который и сами марксисты, вероятнее всего, сделали бы, если бы им прежде не внушили, что безусловно выдающийся мыслитель Руссо все-таки буржуа. Но воздержимся от столь поспешных выводов: дабы избежать подобных ошибок толкования, достаточно всего лишь уметь читать. Руссо действительно полагает такой разрыв «гибельной случайностью». Если между «Вторым рассуждением»

17. Ibid.

и «Общественным договором» существует преемственность, то она проявляется также и в постоянстве следующего эпистемологического предупреждения: «Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах. Иной мнит себя повелителем других, что не мешает ему быть рабом в большей еще мере, чем они. *Как совершилась эта перемена? Не знаю*» (курсив автора.— Прим. пер.)¹⁸.

Остается узнать, отчего Руссо сопротивляется искушению указать причины такого разрыва, отчего он отказывается говорить о его происхождении. Ответ, однако, невероятно прост: он вновь связан с его концепцией истории, не признающей никакого финализма. Если бы разделение труда рассматривалось как единственная причина появления господства, то по всей логике оставалось бы объяснить, откуда это господство возникает. Таким образом, мы мало-помалу, через серию последовательных выводов, почти неизбежно подошли бы к представлению о том, что все беды современности суть следствие нарушений, неотъемлемо свойственных человеку или обществу. Но вместо того, чтобы в конечном счете дать объяснение явлению господства, Руссо не дает этому понятию раствориться в якобы метафизических рассуждениях. Руссо говорит о грехопадении, но не дает ему объяснения и полагает его *гибельной случайностью*; он также считает, что до возникновения господства всякое общество должно было постоянно пребывать в состоянии гармонии; он видит в появлении господства несчастный случай, что, в свою очередь, ограничивает представления о зле и придает смысл поискам решений, позволяющих тако-го зла избежать.

ВОЗВРАЩЕНИЕ К ЕСТЕСТВЕННОМУ СОСТОЯНИЮ ИЛИ ВОЗВРАЩЕНИЕ ЕСТЕСТВЕННОГО СОСТОЯНИЯ

Для философов эпохи Просвещения, воспринимающих историю как необходимость, различие между фактами и поучительными выводами весьма тонко. Вопреки такому пониманию истории Руссо полагает совершенно необходимым разделение фактов и правовой сферы. Этому разделению, по сути, соответствует разница между «Вторым рассуждением» и «Общественным договором»: первый трактат оперирует фактами и пытается

18. *Idem*. Du contrat social [1762]. P.: Pléiade, 1964. P. 351. Русский перевод приводится по изданию: Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права // Руссо Ж.-Ж. Трактаты.

ся восстановить логику появления и развития неравенства, тогда как второй, действуя в правовой сфере, предлагает решение, позволяющее порвать с фактами. Именно эта разница разрешает говорить о преемственной связи между «Вторым рассуждением» и «Общественным договором».

Более того, можно заметить, что в конце первого трактата и в начале второго, — конечно, в несколько различной манере — говорится о разнице между фактами и правом. В конце «Второго рассуждения» Руссо подчеркивает необходимость анализировать факты, отделяя справедливое от несправедливого: это позволит противостоять избытку эмпиризма, не признающего соображений морали и не допускающего обоснованной критики установившегося порядка:

Если бы мы продолжали таким образом рассматривать факты с точки зрения права, то нашли бы, что предположение о добровольном установлении тирании имеет столь же мало основательности, как и истинности, и было бы трудно объяснить, как может иметь силу какой-либо договор, налагающий обязательства только на одну из сторон, в котором все возлагается только на нее и который оборачивался бы во вред тому, кто по этому договору берет на себя обязательства¹⁹.

Это различие между фактом и правом приобретает совершенно новые масштабы с самого начала «Общественного договора». Во «Втором рассуждении» это по сути своей эвристическое различие позволяло оценить несправедливость фактов; теперь же оно сделалось строго диалектическим, дало возможность уйти от избыточного эмпиризма, призванного эти факты обосновать. В действительности Руссо до этого момента удовлетворялся указанием на то, что нельзя анализировать неравенство, не рассматривая погрязшие им принципы; отныне он демонстрирует, что те, кто полагает право обусловленным социальной реальностью, в определенном смысле превращаются в союзников узурпации, описывающих последнюю без всякого смущения. Так, вопреки идеям Гроция Руссо замечает: «Чаще всего в своих рассуждениях он видит основание права в существовании соответствующего факта. Можно было бы применить методу более последовательную, но никак не более благоприятную для тиранов»²⁰.

Тем не менее Руссо не выступает против фигуры политического лидера. Однако последний для него законен лишь в том

19. *Rousseau J.-J.* Discours sur l'origine... P. 182–183.

20. *Idem.* Du Contrat Social. P. 353.

случае, если перед лицом того, что Пьер Кластр наблюдал в обществе, названном им «обществом против государства», «у него в действительности есть лишь одно право, или, точнее, одна обязанность — представительская: выражать для других желания и волю общества»²¹. Руссо, не имея представлений об антропологическом поле, интуитивно полагал, что авторитет лидера сохраняется лишь при условии, что он будет посредником в этом отделении общества от управляющих им законов, но не во всяких отношениях, подразумевающих управление и подчинение:

... этот небесный голос... правители должны заставить говорить, когда они повелевают, ибо, как только один человек пытается независимо от законов подчинить своей частной воле другого человека, он тотчас же выходит из гражданского состояния и ставит себя по отношению к этому другому человеку в состояние чисто естественное, когда повиновение предписывается не иначе как силой необходимости²².

Здесь следует уточнить, что узурпация власти, на которую ссылается Руссо, не означает появления нового естественного состояния в понимании тех, кто обращается к мифической стороне понятия «узурпация», но при интерпретации фактов игнорирует историю. Совсем наоборот, такое видимое совпадение тезисов Руссо и его противников позволяет нам с еще большей точностью измерить разделяющее их расстояние. Итак, Руссо отказывается от мысли о необходимости отойти от воинственной природы человека через подчинение людской массы и обращается к совершенно противоположной идее, демонстрируя, что именно динамика господства позволяет в подобной ситуации своевременно вернуться к естественному состоянию.

Это — последний предел неравенства и крайняя точка, которая замыкает круг и смыкается с нашей отправной точкой. Здесь отдельные лица вновь становятся равными, ибо они суть ничто; а так как у подданных нет иного закона, кроме воли их господина, а у него нет другого правила, кроме его страстей, то понятие о добре и принципы справедливости вновь исчезают; здесь все сводится к одному только закону более сильного и, следовательно, к новому естественному состоянию, отличающемуся от того состояния, с которого мы начали, тем, что первое было

21. *Clastres P. Recherches d'anthropologie politique*. P.: Seuil, 1980.

22. *Rousseau J.-J. Discours sur l'économie politique [1755]*. P.: Pléiade, 1964. P. 248, 249. Русский перевод приводится по изданию: *Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре*.

естественным состоянием в его чистом виде, а это последнее — плод крайнего разложения²³.

Беспорядок, в понимании Руссо, не есть самопроизвольное воскрешение природы. Именно господство, или, иными словами, история, разрушает социальные связи и уничтожает отдельные личности, производя новое естественное состояние, одновременно являющее собой и следствие эволюции общества, и причину его гибели. Таким образом, нам легче понять причины, по которым столь глубоко ошибались все те, кто обвинял Руссо в желании совместить естественное состояние и общество: «Такое изначальное состояние не может более продолжаться, и человеческий род погиб бы, если бы не изменил своего способа существования».

А значит, самостоятельность народа не есть аналог абсолютной независимости отдельных личностей или тиранической власти того, кто якобы воплощает в себе общую волю, существование которой стало невозможным из-за рассеивания людей. Таким образом, Руссо совершенно четко разделил множество, по определению порабощенное, и народ, самостоятельный лишь постольку, поскольку он свободен:

Всегда будет существовать большое различие между тем, чтобы подчинить себе толпу, и тем, чтобы управлять обществом. Если отдельные люди порознь один за другим поработаются одним человеком, то, каково бы ни было их число, я вижу здесь только господина и рабов, а никак не народ и его главу: это, если угодно, скопление людей, а не ассоциация²⁴.

Это последнее различие весьма важно; для Руссо ассоциация (или идеал общества в целом) представляет собой

...собирательное существо, обладающее собственными качествами, отличными от качеств отдельных существ, составляющих его [в таком] своего рода средоточии сознания, которое служило бы для связи всех частей [и в котором] общественное благо или зло являло бы собой не только сумму частных благ или зол, как в простом скоплении, но состояло бы в объединяющей их связи, было бы больше их суммы; и пусть даже общественное счастье не опиралось бы на блаженство отдельных личностей, но в нем оно имело бы свой источник²⁵.

Итак, естественное состояние несовместимо с обществом прежде всего потому, что свобода, дабы не запятнать себя, должна

23. Ibid. P. 191.

24. *Idem*. Du contrat social. P. 359.

25. Ibid. P. 284.

быть ограничена общими принципами, гарантирующими существование ассоциации: «Надо точно различать естественную свободу, границами которой является лишь физическая сила индивидуума, и свободу гражданскую, которая ограничена общей волей»²⁶. Здесь становится ясно, что общая воля, которая должна была бы подчинить себе участников общественного договора, не сводится к обсуждению, в котором участвуют полностью самостоятельные индивидуумы. Данное Луи Моро де Белленом определение предполагает, что такая общая воля происходит от авторитета, то есть «от места общественного признания и общественной идентичности»²⁷, и лишь затем зависит от власти. Таким образом, общественный договор может прийти на смену господству лишь в том случае, если нравственная свобода — в соответствии с наблюдениями, сделанными Марселем Гоше в обществах, еще не знающих государственного устройства, — предполагает общее лишение собственности, гарантирующее, что никто не «сможет говорить о высшей законности коллектива»²⁸. Как бы то ни было, реальная жизнь общества, еще не знающего господства, требует, чтобы после зарождения господства индивидуум действовал разумно, ограничивая свою волю. В таком случае радикальность самостоятельности народа уравнивается добродетелью. Однако последняя вовсе не становится инструментом нового господства, как у террористов-революционеров; у Руссо добродетель — лишь «соответствие воли отдельного человека общей воле»²⁹. С этой точки зрения общая воля есть «чистое деяние рассудка, звучащее среди безмолвия страстей»³⁰: таково лаконичное определение Дидро, который, будучи тогда в дружеских отно-

26. Ibid. P. 365.

27. Moreau de Bellaing L. Sociologie de l'autorité. P.: L'Harmattan, 1990. P. 19.

28. Gauchet M. La dette du sens et les racines de l'État // Libre. № 2. P.: Payot, 1977. P. 20.

29. Rousseau J.-J. Discours sur l'économie politique. P. 252.

30. Diderot D. Droit naturel [1755]. P.: Flammarion, 1986. P. 336. Все заставляет предполагать, что Руссо предложил Дидро это, пусть и неполное, определение общей воли. Центральная идея общественного договора действительно не могла ускользнуть от внимания того, кто в течение нескольких лет работал над этим проектом. Кроме того, выражение «безмолвие страстей», а также и идею общей воли Руссо, вероятно, позаимствовал у Мальбранша. Мы вновь и вновь встречаем это выражение во всех его произведениях — от «Первого рассуждения», написанного за восемь лет до статьи Дидро, и до «Прогулок одинокого мечтателя», где уже ясно, что *безмолвие страстей* для Руссо представляет правило поведения, отличающее его от всех его современников, в том числе и от старого друга. *Безмолвие страстей* состоит в достижении — силой рассудка — безмятежности страстей, которая во «Втором рассуждении» воодушевляет дикаря и «мешает ему совершить зло».

шениях с Руссо, очевидно, извлекал для себя пользу из идей последнего.

Через свой словарь, отличный от словаря психоанализа, Руссо задолго до Фрейда продемонстрировал, что ассоциация возможна, лишь когда люди отказываются от неосознанных стремлений, «ибо поступать лишь под воздействием своего желания есть рабство, а подчиняться закону, который ты сам для себя установил, есть свобода»³¹.

Теория Фрейда отличается от теории Руссо в том, что она полагает *a priori* невозможным

... обойтись и без господства меньшинства над массами, потому что массы косны и недальновидны, они не любят отказываться от влечений, не слушают аргументов в пользу неизбежности такого отказа, и индивидуальные представители массы поощряют друг в друге вседозволенность и распушенность. Лишь благодаря влиянию образцовых индивидов, признаваемых ими в качестве своих вождей, они дают склонить себя к напряженному труду и самоотречению, от чего зависит существование культуры³².

Итак, Фрейд, произведения которого следует рассматривать прежде всего как борьбу с биологическим редуционизмом, не мыслит политику без подчинения массы, без господства (неосознанных стремлений и отдельных людей), смешивающего «отказ» от неосознанного стремления и «отречение» от власти и требующего лишь постоянства культуры. Руссо четко разделяет то, что смешивает Фрейд:

Отказаться от своей свободы — это значит отречься от своего человеческого достоинства, от прав человеческой природы, даже от ее обязанностей. Невозможно никакое возмещение для того, кто от всего отказывается. Подобный отказ несовместим с природою человека; лишить человека свободы воли — это значит лишить его действия какой бы то ни было нравственности³³.

Во избежание путаницы отметим здесь, что эта природа человека у Руссо не является исходной и мифической; она — то, что делает человека человеком, но не рабом, а народ — народом, но не порабощенной массой.

Так как Руссо не может согласиться с прописной истиной, которую неустанно повторяет Фрейд, — «*Homo homini lupus*.

31. Rousseau J.-J. Du contrat social. P. 365.

32. Freud S. L'avenir d'une illusion [1927]. P.: PUF, 1995. P. 8. Русский перевод приводится по изданию: Фрейд З. Будущее одной иллюзии. М.: АСТ, 2009.

33. Rousseau J.-J. Du contrat social. P. 356.

У кого хватит смелости оспаривать это суждение, имея весь опыт жизни и истории?»³⁴, — его концепция общественного договора по сути своей есть разрыв с ходом истории, то есть с роковым распространением господства, суть которого заключается в обосновании частных интересов. Таким образом, Руссо не считает, что подчинение массы есть решение вопроса о необходимости отказаться от неосознанных стремлений, но, напротив, подтверждает, что подобная форма власти укореняется за счет губительного развития страстей, лежащего в основе всякой тирании.

Своеобразие философии «Общественного договора» состоит в способности Руссо осмыслить политику, не обращаясь к заветной схеме господства. Выйдя за рамки отношений «приказ — повиновение», Руссо обосновывает законность самостоятельности народа всеобщим отказом от неосознанных стремлений. Возникает другое разделение; оно противопоставляет друг другу уже не управляющих и управляемых, но людей и те принципы, которые они установили для себя одним фактом заключения общественного соглашения. Руссо так говорит об этом различии:

Раз ни один человек не имеет естественной власти над себе подобными и поскольку сила не создает никакого права, то выходит, что основой любой законной власти среди людей могут быть только соглашения³⁵.

Ясно, что в силу сообразного развития страстей подобное различие сегодня уже не является основным. И потому теорию Руссо можно легко развенчать, заклеив отсутствие в ней реализма. Однако Руссо вовсе не заблуждался: он вполне понимал, что его политическая теория предлагает альтернативную, несбыточную систему. Тем не менее с диалектической точки зрения утопией у Руссо как раз и является то отсутствие места, иное место, которое позволяет ему сопротивляться власти фактов и вернее постигать незаконность политической ситуации, которую как раз поэтому следует изменить. Таким образом, предложенная им альтернативная теория демонстрирует, как именно воплощение власти в едином руководителе являет собой зачатки тиранического отклонения — то, что он называет «склонностью правительства к вырождению».

34. *Freud S. Malaise dans la civilisation* [1929]. P.: PUF, 1992. P. 65. Русский перевод приводится по изданию: *Фрейд З. Недовольство культурой* // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992.

35. *Rousseau J.-J. Du contrat social*. P. 355.

REFERENCES

- Clastres P. Liberté, malencontre, innommable. In: La Boetie É. *Discours de la servitude volontaire* [1574], Paris, Payot, 1976.
- Clastres P. *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980.
- Diderot D. *Droit naturel* [1755], Paris, Flammarion, 1986.
- Freud S. *L'avenir d'une illusion* [1927], Paris, PUF, 1995.
- Freud S. *Malaise dans la civilisation* [1929], Paris, PUF, 1992.
- Gauchet M. La dette du sens et les racines de l'État. *Libre*, no. 2, Paris, Payot, 1977.
- Moreau de Bellaing L. *Sociologie de l'autorité*, Paris, L'Harmattan, 1990.
- Rousseau J.-J. *Discours sur l'économie politique* [1755], Paris, Pléiade, 1964.
- Rousseau J.-J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Pléiade, 1964.
- Rousseau J.-J. *Du contrat social* [1762], Paris, Pléiade, 1964.
- Rousseau J.-J. *Essai sur l'origine des langues* [1782]. P.: Lequien, 1821.
- Starobinski J. *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle* [1958], Paris, Gallimard, 1971.
- Voltaire. *Des singularités de la nature* [1768], Paris, Librairie Thomine et Fortic, 1821.
- Voltaire. *Homme*. *Dictionnaire philosophique* [1764 et 1765], Paris, Librairie Thomine et Fortic, 1821.