

# О демократическом фетишизме

БОРИС КАПУСТИН

Профессор, факультет социальных наук, департамент политики и управления, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ); старший преподаватель, программа по этике, политике и экономике, Йельский университет. Адрес: 31 Hillhouse Ave., CT 06511 New Haven, USA.  
E-mail: boris.kapustin@yale.edu.

*Ключевые слова:* демократия; кризис; политическая культура; элитизм; фетишизм.

Победа Дональда Трампа в 2016 году была воспринята значительной частью общественности и многими политологами как проявление, или резкое углубление, кризиса западной (американской) демократии. Стремление понять природу этого кризиса и найти пути его преодоления привело к фундаментальному переосмыслению ряда «основополагающих» мейнстримной демократической теории. В статье на основе прежде всего получившей сильный резонанс в США недавней книги Стивена Левицкого и Дэниеля Зиблатта «Как умирают демократии» проводится анализ таких метаморфоз демократической теории и предлагается их критика. Суть ее заключается в том, что теоретики оппозиции Трампу пытаются обновить и скорректировать существующую демократическую теорию, оставаясь в рамках элитистской политической культуры и даже еще более акцентируя ее элитистские признаки и свойства.

Характер и логика элитистского ответа на «популистский» вызов Трампа сами по себе нуждаются

в углубленном объяснении, обеспечить который теория политической культуры не способна. Чтобы его найти, автор статьи обращается к более фундаментальным понятиям фетиша и фетишизма, на основе которых или в качестве производных от которых разрабатываются понятия политического фетишизма и, более специфическим образом, демократического фетишизма. Заимствуя определенные элементы концепции демократического фетишизма у Алена Бадью, автор тем не менее дистанцируется от нее в том плане, что, во-первых, не считает демократический фетишизм сугубо «негативным» явлением современной политики (вернее, по Бадью, ее аполитичной дегенерации), во-вторых, стремится различить два вида демократического фетишизма — народный и элитистский. Именно от характера и динамики связей между ними во многом зависит «судьба демократии» (во всяком случае, на Западе), включая развитие (и саму природу) того, что сегодня называют «кризисом демократии».

**П**ОБЕДА Дональда Трампа в 2016 году и первые годы его президентства повергли значительную часть американской общественности, включая профессиональных политологов, в шок, фрустрацию и негодование. Такие настроения сыграли заметную роль в том, что тема «кризиса демократии», а то и ее «разрушения» стала выходить на первый план политико-теоретической рефлексии. На периферию были вытеснены всевозможные вариации «демократического триумфализма», еще недавно безоговорочно господствовавшие в политической науке, такие как «демократические транзиты», «третья», а потом и «четвертая волна демократизации»<sup>1</sup>, «глобальная демократия» и «демократическое обновление»<sup>2</sup> и т. д. Каждая из этих вариаций, эксплицитно или имплицитно, предполагала наличие образцовой модели демократии, которая служила бы не только мерилom успехов и неудач локальных «демократических транзитов» и «глобальной демократизации», но и их телосом — в той мере, в какой телеология может быть адаптирована модернизационным мышлением и приспособлена к его собственным потребностям. Таким мерилom и телосом выступала, конечно, американская демократия или — в ее «обобщенном виде» — «западная демократия». Сейчас же выясняется, что это мерило и этот телос сами находятся в глубоком кризисе, который, не исключено, обернется фатальным исходом.

Недавно появившаяся книга известных гарвардских политологов Стивена Левицкого и Дэниела Зиблатта «Как умирают демократии»<sup>3</sup> примечательна прежде всего как фиксация указанной выше концептуально-тематической перестройки мейнстримной демократической теории — с «демократического триумфализма» на «кризис демократии». Она также выделяется предлагаемым ею диагнозом этого кризиса и (в меньшей степени) рецептами его преодоления. Сильный резонанс, вызванный этой книгой, и восторженная реак-

1. См.: *Doorenspleet R. Democratic Transitions: Exploring the Structural Sources of the Fourth Wave.* Boulder, CO: Lynne Rienner, 2005.
2. См.: *Diamond L. The Spirit of Democracy: The Struggle to Build Free Societies Throughout the World.* N.Y.: Times Books, 2008 (особенно части II, III).
3. *Levitsky S., Ziblatt D. How Democracies Die.* N.Y.: Broadway Books, 2018.

ция в кругах антитрамповской оппозиции<sup>4</sup> свидетельствуют о том, что изложенные ее авторами мысли удачно артикулируют более широкие умонастроения, выражают масштабные сдвиги в понимании демократии, происходящие в сознании интеллектуалов, так или иначе ассоциирующих себя с сопротивлением «курсу Трампа».

В конечном счете именно это побудило меня написать данную статью. Самым удручающим в нынешней ситуации (непосредственно — американской, но она имеет значение для всего мира) мне представляется даже не «курс Трампа», а реакция на него оппозиционной общественности, полагающей себя хранителем и защитником «демократических идеалов», реакция, получившая концентрированное выражение у Левицкого и Зиблатта. В этом плане я согласен с оценкой Славоя Жижека:

Все же самым тягостным аспектом постэлекторального периода в Соединенных Штатах является не политика Трампа, а реакция истеблишмента Демократической партии на ее историческое поражение: колебания между двумя крайностями — ужаса перед Большим Плохим Волком по имени Трамп и его [ужаса] оборотной стороной — нормализацией ситуации<sup>5</sup>.

Стремление к нормализации ситуации и надежда на ее осуществимость воодушевлены тем мировоззрением, которое я назвал «демократическим фетишизмом» и которое в первую очередь станет предметом моего рассмотрения и критики.

Демократический фетишизм не есть нечто доселе беспрецедентное, неслыханное и появившееся на свет лишь вследствие того «исторического поражения», которое потерпела Демократическая партия в 2016 году. О более ранних и, так сказать, классических формах демократического фетишизма и об их связях с общими явлениями фетишизма как атрибутами современного капиталистического общества, к числу которых относится и политический фетишизм как таковой, мы поговорим в третьей и четвертой частях статьи. Однако стоит отметить уже сейчас: нынешняя инкарнация демократического фетишизма, хотя и не обя-

4. Достаточно посмотреть на четыре (!) страницы хвалебных отзывов, которыми предваряется основной текст книги в издании 2018 года. Николас Кристоф в статье в *New York Times* характеризует ее как «блистательную, мудрую и тонко нюансированную» (*Kristof N. We Will Survive. Probably // The New York Times. 06.03.2019. URL: <https://nyti.ms/2HfoUJn>*).
5. Žižek S. We Must Rise From the Ashes of Liberal Democracy // *In These Times. 03.03.2017. URL: <http://inthesetimes.com/article/print/19918/slavoj-zizek-from-the-ashes-of-liberal-democracy>*.

зательно обрекает Демократическую партию на поражение в 2020 году, является характерно элитистской, работает на дальнейшую деполитизацию общества и еще более осложняет не только решение, но даже артикуляцию тех общественных проблем, спекулируя на которых Трамп пришел к власти.

Логика настоящей статьи продиктована теоретическим объяснением этих характеристик и свойств нынешней инкарнации демократического фетишизма. В первой части мы реконструируем основные тезисы Левицкого и Зиблатта, демонстрирующие сдвиг от «демократического триумфализма» к «кризису демократии» и относящиеся к их диагнозу этого кризиса и к предложениям по его преодолению<sup>6</sup>. Во второй части мы покажем, какое значение для концепции Левицкого и Зиблатта имеет теория «политической культуры», что заимствуют из нее наши авторы и в чем они от нее откращиваются. В третьей части мы уточним такие понятия, как «фетиш», «фетишизм» и «политический фетишизм», которые выступят ключевыми инструментами нашего анализа собственно «демократического фетишизма». Четвертая часть посвящена рассмотрению «демократического фетишизма», понятия, которое я отчасти заимствую у Алена Бадью, в чем-то перетолковывая его<sup>7</sup>. Нам предстоит обсудить демократический фетишизм как *массовое* — и даже *необходимое* — явление современного общества и как продукт и элемент элитистской политической культуры, ставший одной из важных причин нынешнего «кризиса демократии».

## I. Откровения

Сдвиг от «демократического триумфализма» к «кризису демократии» предполагает и выражается в пересмотре ряда догм, которые в эксплицитном или имплицитном виде лежали в основе «демократической теории» как эксклюзивного домена либерального

6. Думаю, это должно быть ясно из всего сказанного выше, но подчеркну: этот текст *не* является рецензией на книгу Левицкого и Зиблатта. Я рассматриваю лишь те их тезисы, которые относятся к теме данной статьи — демократическому фетишизму, и не ради опровержения или подтверждения их взглядов, а используя последние в качестве «стартовых площадок» для развития аргументации по вопросам, представляющим для меня ключевыми для центральной темы статьи.

7. См.: Badiou A. *Polemics* / S. Corcoran (trans.). L.: Verso, 2011, p. 85; *Beyond Formalization: An Interview With Alain Badiou conducted by Peter Hallward and Bruno Bosteels* // Bosteels B. *Badiou and Politics*. Durham, NC: Duke University Press, 2011. Appendix 2. P. 339.

политического мышления<sup>8</sup>. Результаты такого пересмотра я назвал «откровениями», подчеркивая этим их отличия от «открытий», ибо и на левом, и на правом (консервативном) флангах политической мысли содержания нынешних либеральных откровений были давно и хорошо известны<sup>9</sup>.

Репродукцию откровений Левицкого и Зиблатта можно начать с их решительного отказа от «американской исключительности», во всяком случае в ее демократическом аспекте:

Американская демократия не является исключительной, как мы порой думаем. Нет ничего такого в нашей Конституции или в нашей культуре, что давало бы иммунитет против крушения демократии.

Стало ясно, что Америка не так уж отличается от других стран. Наша конституционная система, хотя она старше и прочнее других, встречавшихся в истории, подвержена тем же патологиям, которые уничтожали демократию в других местах<sup>10</sup>.

Этот базисный для всей книги тезис о неисключительности американской демократии Левицкий и Зиблатт подкрепляют не столько теоретическими аргументами, сколько богатыми историческими

8. Подробнее о монополизации «демократической теории» либеральной мыслью (и «аналитическим методом» как ее «прикладной» и эмпирически ориентированной аватарой) см.: *Brown W. Undoing Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. N.Y.: Zone Books, 2014. P. 19.
9. Если говорить о символическом маркере отграничения левой мысли о демократии от либеральной мысли о ней (объем настоящей статьи не позволяет нам углубиться в этот вопрос более основательно), то им можно считать отождествление левыми демократии в *первую очередь* с «действием против господства», а не со специфическими процедурами формирования органов власти и их функционирования (см., напр.: *Rancière J. Hatred of Democracy* / S. Corcoran (trans.). L.: Verso, 2006. P. 96). Аналогичным маркером отграничения правой (консервативной) мысли от либеральной является неприятие первой самого того *modus operandi* демократии, который либералы ассоциируют с (современной) демократией вообще и который Фридрих фон Хайек презрительно именует «демократией торга» (*bargaining democracy*) (*Hayek F. A. Law, Legislation and Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979. Vol. 3. P. 99 ff). Вследствие этого у правых (одобряемая ими) демократия либо принимает вид аристократического правления «мудрых и непредвзятых» (как у того же Хайека в его проекте «модельной конституции» в главе 17 указанного выше сочинения), либо, согласно требованию разума, обобщающего накопленный исторический опыт, уступает место монархии (*Hoppe H.-H. Democracy: The God That Failed*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2001. P. xix ff).
10. *Levitsky S., Ziblatt D. How Democracies Die*. P. 204, 230.

иллюстрациями. Они показывают, что история Америки изобилует примерами политической цензуры и подавления оппозиции и «диссидентов» (начиная со знаменитого Закона о подрывной деятельности 1798 года (*Sedition Act*), который одни «отцы-основатели» обратили против других)<sup>11</sup>, глубокой поляризации общественных сил, угрожавшей «нормальному» функционированию демократических институтов, возвышения «авторитарных» лидеров, пользовавшихся огромной народной поддержкой, чье продвижение к власти на федеральном уровне было остановлено лишь убийствами (Хью Лонг), покушениями (Джордж Уоллес), закулисными махинациями элит (Генри Форд) и т. д. Совокупность таких примеров, действительно, развеивает миф об исключительности американской демократии и показывает ее (временами явно обнаруживавшуюся) уязвимость и дисфункциональность. Но именно это и заставляет поставить важный (и центральный для Левицкого и Зиблатта) вопрос: что же позволило ей «стабильно» просуществовать более двух веков, чему именно может быть приписана ее столь впечатляющая живучесть?

Отвечая на этот вопрос, Левицкий и Зиблатт делятся с читателями другим откровением, точнее, даже полутора откровениями. «Полноценное» откровение состоит в том, что стабильность американской демократии *не* может быть приписана совершенству ее институционального дизайна, созданного «отцами-основателями»:

Исторически наша система сдержек и противовесов *работала* весьма хорошо, но не благодаря или не только благодаря конституционной системе, спроектированной основателями. Демократии работают лучше всего — и выживают дольше — там, где конституции подкрепляются неписаными демократическими нормами<sup>12</sup>.

Отметим попутно, что здесь демократия — без каких-либо пояснений, как нечто само собой разумеющееся — по сути отождествляется с характерно либеральным институциональным устройством сдержек и противовесов власти, которое — при всей его возмож-

11. Гораздо более обстоятельную, чем у Левицкого и Зиблатта, историческую хронику работы политической цензуры в Америке и репрессирования оппозиции и диссидентства см. в: Stone G. B. *Perilous Times: Free Speech in Wartime From the Sedition Act of 1798 to the War on Terrorism*. N.Y.: W. W. Norton, 2004.

12. *Levitsky S., Ziblatt D. How Democracies Die*. P. 8.

ной благотворности — *никакого* отношения к демократии как народному волеизъявлению, не говоря уже о «суверенитете народа», не имеет<sup>13</sup>. Акцент же на значение «неписанных демократических норм» принципиально важен для Левицкого и Зиблатта для объяснения неисключительности американской демократии и, как мы увидим в дальнейшем, ее «кризиса».

Дело в том, что политологи привыкли думать, будто демократии гибнут только «от рук людей с оружием» — вследствие переворотов, войн, кровавых беспорядков и т. п. Но это явное заблуждение. Сворачивание и подрыв демократии могут происходить совершенно легальным путем — в том смысле, что ведущие к этому действия законно и всенародно избранных руководителей государства получают одобрение законодательных органов и принимаются судами<sup>14</sup>. По своему существу «нейтральные» (*sic!*) институты демократии могут использоваться демагогами-экстремистами, причем *без* нарушения писаных законов, как оружие против их оппонентов, что постепенно, исподволь и даже вполне легально ведет к «убийству демократии». В качестве иллюстрации *такого* способа разрушения демократии тут же приводится деятельность Дональда Трампа. Итак, получается, что весь «образцовый» институциональный дизайн американской демократии бессилен предотвратить ее гибель, *если* ее разрушение происходит вполне легально, то есть *в соответствии с самим этим дизайном*. В этом, как представляется нашим авторам, и состоит суть кризиса, ныне поразившего американскую демократию. Еще точнее, она заключается в том, что «неписанные демократические нормы», которые и являются *реальной* гарантией демократии, сейчас искажены и даже отброшены. Такими «неписанными нормами», искажение и отбрасывание которых особенно пагубны для самого существования демократии, являются воздержанность (*forbearance*) и терпимость<sup>15</sup>. Так мы и приходим к обнаружению *решающей роли* (определенных элементов) *политической культуры*, которая

13. Строго говоря, система сдержек и противовесов была изначально предназначена для сдерживания того, что Джеймс Мэдисон в классическом эссе на эту тему называл «предрасположением народовластия» к «разгулу», которое, само собой разумеется, полагалось «крамольным» (*Мэдисон Дж. Федералист № 10 // Федералист: Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея / Под ред. Н. Н. Яковлева. М.: Прогресс-Литера, 1994. С. 78*).

14. *Levitsky S., Ziblatt D. How Democracies Die. P. 3, 5.*

15. Их определения см.: *Ibid. P. 106.*

в принципе не поддается формализации в виде законов и писанных процедур, в защите демократии и ее поддержании на плаву.

Откуда же берутся эти столь необходимые для жизнеспособной демократии «неписанные нормы»/элементы политической культуры? Кто выступает их носителями? И как связаны «нормы» с их носителями: является ли эта связь категориальной и обусловленной самой (неизменной?) природой носителей или она контингентна — в том смысле, что ее наличие или отсутствие вызвано лишь стечением некоторых обстоятельств? Ответ Левицкого и Зиблатта на эти вопросы дает то полуоткровение, которое присовокупляется к «полноценному» откровению относительно неспособности даже самых совершенных институтов и процедур предотвратить гибель демократии.

Почему это — полуоткровение? Потому, что первый элемент ответа Левицкого и Зиблатта на указанные выше вопросы тривиален даже для либеральной политической мысли, по крайней мере с того времени, как она прочно усвоила определение демократии Йозефа Шумпетера в качестве *базисного* (разумеется, бесконечно ревизуемого, уточняемого и дополняемого). Левицкий и Зиблатт пишут:

В конце концов, нам нравится верить в то, что судьба правительства находится в руках его граждан. Если люди придерживаются демократических ценностей, то демократия в безопасности. Если граждане податливы к авторитарным призывам, то раньше или позже демократия окажется в беде. Такой взгляд неверен. Он делает слишком большое допущение относительно демократии — то, что «народ» может по своей воле формировать тот вид правления, который он имеет<sup>16</sup>.

Сказанное откровенно банально в свете появившейся три четверти века назад книги Шумпетера о капитализме, социализме и демократии. Конечно, его ставшее классическим определение демократии как «метода», посредством которого индивиды обретают власть (принимать политические решения) на основе конкурентной борьбы за голоса избирателей<sup>17</sup>, необходимо предполагает, что демократия есть правление политиков, а не народа, что народа, строго говоря (как политической, а не демографической категории), вообще нет (во всяком случае, в современном ка-

16. *Levitsky S., Zibblatt D. How Democracies Die.* P. 19.

17. *Schumpeter J. Capitalism, Socialism and Democracy.* N.Y.: Harper & Row, 1976. P. 242, 263.

питалистическом обществе), что так называемая воля избирателя, который естественным образом в политическом отношении является «примитивом», «сфабрикована» (*manufactured*), и это есть важное условие нормального функционирования демократии. И так далее<sup>18</sup>. Поэтому очевидно, что народ в условиях демократии не только не может формировать вид правления, который он имеет, — он не может *что-либо* содержательно решать, а его ценности, ориентации и «податливость» к авторитарным или иным «призывам» не имеют реального значения, поскольку все это — при нормально функционирующей демократии — поддается почти безграничной «фабрикацией».

В политическом отношении Шумпетер «списывает» народ в своей «демократической теории» столь же недвусмысленно, как и Левицкий с Зиблаттом (оставляя за ним единственную функцию подачи голосов на выборах, но это-то и редуцирует народ к электорату). Однако именно в понимании роли политической культуры в «успешном» функционировании демократии<sup>19</sup> между Шумпетером, с одной стороны, и Левицким и Зиблаттом, с другой стороны, имеется существенное различие. В известном четвертом условии «успешного» функционирования демократии Шумпетер ведет речь о способности электората к «демократическому самоконтролю». Он предполагает «интеллектуальный и моральный уровень, достаточно высокий для того, чтобы обеспечить неуязвимость для посулов проходимцев и плутов, в противном случае те люди, которые не являются ни проходимцами, ни плутами, будут втянуты в дела последних»<sup>20</sup>.

Я не буду останавливаться на анализе очевидного противоречия у Шумпетера между необходимостью обладания *обычными избирателями* способностью к самоконтролю (и, соответственно, высокими интеллектуальными и моральными качествами) и равной необходимостью их политической «примитивности», позволяющей столь полно «фабриковать» их «волю». В плане нашей темы интереснее другое: для Шумпетера политическая культура народа, или электората, *имеет значение*, причем решающее, для самого существования демократии, пусть признание этого значения порождает противоречия в его теории демократии (но разве

18. См.: Schumpeter J. Capitalism, Socialism and Democracy. P. 250–264, 284–285.

19. К вопросу о том, что понимается под «успешностью» демократии (Шумпетером и другими), мы обязательно вернемся в той части статьи, которая посвящена демократическому фетишизму.

20. Ibid. P. 294.

не бывает противоречий, более продуктивных для движения мысли, чем беспорность банальностей?). У Левицкого и Зиблатта, напротив, политическая культура народа не имеет того значения, что сделало бы ее достойной особого обсуждения. Центр тяжести бесспорно переносится на политическую культуру элит — только она обсуждается в их книге, только от ее способности взращивать и оберегать воздержанность и терпимость (разумеется, как ценности и ориентации элит) зависит благополучие демократии. Ведь лишь обладающие этими культурными (или нравственными?) характеристиками элиты способны сыграть роль «фильтров», отбраковывающих демагогов-экстремистов-авторитаристов из политического процесса. Только такие элиты могут сослужить службу «привратников демократии» (*democracy's gatekeepers*), имеющую ключевое значение для выживания последней<sup>21</sup>. Такое понимание исключительной роли политической культуры элит, вкупе с полным списанием со счета политической культуры народа, я и назвал полуоткровением наших авторов.

Итак, мы вроде бы прояснили, кто, согласно Левицкому и Зиблатту, есть носители или кто может быть носителями политической культуры/«неписаных норм», необходимых для существования демократии. Это политические элиты. Однако мы еще не разобрались с тем, откуда эта культура/эти «нормы» берутся и как именно — категориально или контингентно — они связаны со своими носителями. Суждения Левицкого и Зиблатта по этим вопросам также достойны того, чтобы считаться откровением. Но оценка их суждений в качестве такового требует их соотнесения с общей теорией «политической культуры», и потому нам придется выделить обсуждение этого откровения в особую часть статьи.

## II. Политическая культура и элитистская политическая культура

Сами Левицкий и Зиблатт не используют понятие «политической культуры». Однако их описание воздержанности и терпимости и их роли в политике строго соответствует тому, что содержательно понимается под «политической культурой», как и тому, в чем именно адепты «политической культуры» видят свою главную исследовательскую задачу<sup>22</sup>. Что касается первого, то Габриэль Ал-

21. *Levitsky S., Ziblatt D. How Democracies Die.* P. 20.

22. Наше рассмотрение «политической культуры» будет осуществляться в той же прагматической логике, которая определяет наш подход к самой кни-

монд и Сидней Верба в их ставшем хрестоматийным определении «политической культуры» трактуют ее как то, что

...относится к специфически политическим ориентациям — воззрениям (*attitudes*) на политическую систему и ее различные компоненты, а также воззрениям на собственную роль в этой системе. <...> Это [политическая культура] есть набор ориентаций на особую группу социальных объектов и процессов<sup>23</sup>.

У Левицкого и Зиблатта воздержанность и терпимость определяются такими воззрениями на демократическую политическую систему, согласно которым ее сохранение и процветание есть сверхзадача — или должны быть сверхзадачей — всех членов элиты (конкурирующих элит). Решение этой сверхзадачи должно перевешивать любые другие их соображения, интересы и позывы, и очевидно, что это возможно только при том условии, если демократическая система воспринимается ими как высшая ценность или даже как аристотелевское «наивысшее благо»<sup>24</sup>. Соответственно этому формируются или должны формироваться и их воззрения на собственную роль в демократической системе, а именно они должны видеть в себе «привратников демократии»,

ге Левицкого и Зиблатта (см. сноску 6). Иными словами, мы не преследуем цель систематического анализа концепции (концепций) «политической культуры». Тем паче что эта задача в отечественной литературе уже в значительной мере решена, см.: Арутюнян Л. Н. Концепция политической культуры: состояние и перспективы // Политическая наука современной России: Тенденции развития. М.: ИНИОН РАН, 1999; Малинова О. Ю. Исследования политической культуры. М.: МГИЭТ(ТУ), 2002; Пивоваров Ю. С. Политическая культура: Методологический очерк. М.: ИНИОН РАН, 1996; Пикалов Г. А. Теория политической культуры. СПб.: БГТУ, 2004; Соловьёв А. И. Политическая культура: проблемное поле метатеории // Вестник Московского университета. Серия 12: Политические науки. 1995. № 2–3; Фадеева Л. А. Политическая культура: Курс лекций. Пермь: Пермский университет, 2000, и др. Мы коснемся только тех элементов дискурса о «политической культуре», которые необходимы для прояснения позиции Левицкого и Зиблатта и развития темы «демократического фетишизма».

23. Almond G. A., Verba S. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963. P. 13.
24. Не будем останавливаться на том, что в логике шumpетеровского определения демократии как «метода», принятие которой Левицкий и Зиблатт демонстрируют их собственным определением демократии (см.: *Levitsky S., Ziblatt D. How Democracies Die*. P. 6), она никак не может выступать в качестве самоцели и «высшей ценности», что Шумпетер объясняет с особой тщательностью (*Schumpeter J. Capitalism, Socialism and Democracy*. P. 242).

о чем шла речь в предыдущей части статьи. Поэтому Левицкий и Зиблатт столь безапелляционно — в стиле строгого должествования — описывают миссию мейнстримных политиков, то есть тех «правильных» членов элиты, которые проникнуты духом воздержания и терпимости, — они «должны делать все возможное для того, чтобы не подпускать опасных личностей к центрам власти»<sup>25</sup>.

«Все возможное» здесь подразумевает прежде всего махинации ведущих мейнстримных политиков, говоря метафорически, в укромных прокуренных комнатах, хотя выражение *smoke-filled room* в американском политическом жаргоне — отнюдь не метафора, а термин, обозначающий совершение закулисных сделок в узком кругу политических воротил. Для Левицкого и Зиблатта очевидно, что практику таких сделок, в которой «привратники демократии» осуществляют свою миссию по поддержанию демократии на плаву, считать «демократичной» никак нельзя. Но ведь и ее противоположность — полагание на «волю народа» — не менее опасна для демократии<sup>26</sup>. В итоге мы остаемся с парадоксом: благо/высшую ценность в виде демократии можно удержать или защитить только путем соединения двух зол, то есть «опасностей» — заведомо недемократического политического боссизма и народовластия с его предрасположенностью к подрыву и разрушению демократических институтов (см. сноску 13). И похоже, нет никаких объективных и научно определяемых принципов для установления правильной пропорции сочетания этих двух видов зла/«опасностей» и методов их соединения<sup>27</sup>.

Вообще многие рассуждения Левицкого и Зиблатта оказываются, возможно неожиданным для них самих образом, удивительно диалектичными (конечно, в школярском смысле диалектики). Благо (демократии) достигается или сохраняется путем соединения разных видов зла. Приверженность «неписаным демократическим нормам» требует использования заведомо недемократических практик (политического боссизма). Демократические добродетели воздержания и терпимости выражаются в прямо противоположном им обоим отношении к тем политическим оппонентам, которые объявляются демагогами-экстремистами-

25. *Levitsky S., Ziblatt D. How Democracies Die.* P. 67. Курсив мой. — Б. К.

26. *Ibid.* P. 41.

27. Хотя Левицкий и Зиблатт, обозревая историю политической жизни в США, делают заключение, что главные партии по большей части отдавали приоритет именно боссизму (*Ibidem*).

авторитаристами. И, как мы увидим дальше, это только первые ласточки диалектики Левицкого и Зиблатта.

Выше мы отметили также, что наши авторы решают, по сути дела, ту же главную исследовательскую задачу, которую ставит перед собой теория «политической культуры». В чем она состоит? В том, чтобы выяснить, каким образом ориентации индивидов, улавливаемые понятием «политической культуры», влияют на функционирование и эволюцию политической системы. Как выражают это Алмонд и Верба,

... важный вопрос... [которым] нужно заняться, таков: каково воздействие политической культуры на политическую систему, частью которой она является? ...Поэтому мы рассмотрим то, как политическая культура влияет на демократическое правление; более конкретно, мы спросим о том, как далеко простирается это влияние на создание и поддержание стабильной и эффективной демократии. Существует ли демократическая политическая культура... которая соответствует (*fits*) демократической политической системе?<sup>28</sup>

Левицкий и Зиблатт занимаются по существу тем же самым — только на уровне элит: они выявляют (как они считают) то, что поддержание стабильной и эффективной демократии напрямую зависит от неких культурных ориентаций (на «неписанные нормы» воздержания и терпимости) и что между этими ориентациями и жизнеспособной демократической системой имеется соответствие, причем столь важное, что его отсутствие ведет к подрыву и гибели последней. Однако при всей, казалось бы, даже интуитивной убедительности, если не самоочевидности, этой исследовательской стратегии она глубоко парадоксальна (чтобы не сказать «непоследовательна»). Рассмотрим это немного подробнее.

Является ли влияние политической культуры на политическую систему односторонним или, выражаясь иначе, мыслима ли политическая культура в качестве независимой переменной по отношению к политической системе как переменной зависимой? Алмонд и Верба будут первыми, кто скажет, что это влияние не может быть односторонним, а политическая культура немислима в качестве независимой переменной. Отвечая (некоторым) своим критикам, Алмонд в одной из позднейших работ напишет: «Политическая культура воздействует на политические и правительственные структуры и [их] функционирование, сдерживая его [всегда и обязательно

28. Almond G. A., Verba S. The Civic Culture. P. 473.

«сдерживая»? — Б. К.], но, несомненно, не детерминируя его. Стрелы каузальности между культурой и структурой и ее функционированием указывают в обоих направлениях»<sup>29</sup>. Но коли так, коли культура и структура (говоря обобщенно) постоянно взаимодействуют друг с другом — а это означает, что они постоянно творят друг друга, — то не находятся ли они в *необходимом*, пусть исторически меняющемся, соответствии друг другу? Имеет ли какой-то смысл сам вопрос Алмонда и Вербы о том, существует ли демократическая политическая культура, которая отвечает демократической политической системе? Ответ на него самоочевиден без какого-либо (эмпирического) исследования: конечно, демократическая система создает «под себя» соответствующую культуру в той же мере, в какой демократическая культура соответствующим образом «окультуривает» систему<sup>30</sup>. Сказанное можно еще более упростить с помощью замечания одного из критиков Алмонда и Вербы: а как можно вообще опознать данный набор «ценностей» в качестве «демократического», помимо обнаружения их в системе, уже квалифицированной в качестве демократической?<sup>31</sup>

Этот вопрос и обнаруживает фундаментальную тавтологию, которая служит реальным основанием всей исследовательской стратегии теории «политической культуры»: до всякого исследования мы уже знаем, какова демократическая культура и как она соответствует демократической системе, поскольку само наше знание о первой есть не более чем (идеологически препарированная) зарисовка определенных аспектов системы, полагаемой нами образцово демократической, и это есть система, существующая (при некоторых вариациях) в США и Британии<sup>32</sup>. Все, что остается

29. Almond G. A. The Study of Political Culture // A Discipline Divided: Schools and Sects in Political Science. Newbury Park, CA: Sage, 1990. P. 144.

30. На языке Толкотта Парсонса, у которого Алмонд и Верба заимствуют целый ряд элементов своей теории, эта нераздельность культуры и структуры передается так: «Фундаментальное утверждение относительно структуры социальных систем... [заключается в том,] что их структура, взятая в системе координат действия, *состоит* в институциональных паттернах нормативной культуры» (Parsons T. An Outline of the Social System // Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory / T. Parsons et al. (eds). N.Y.: Free Press, 1961. Vol. 1. P. 36). Иными словами, разводить культуру и структуру так, как это делают Алмонд и Верба, чтобы потом выявлять связи между ними как между отдельными образованиями, *невозможно в принципе*: структура и есть культура, культура всегда существует как структура.

31. Kavanagh D. Political Culture. L.: Macmillan, 1972. P. 66.

32. Алмонд и Верба и не думают это скрывать: «Мы сосредоточились на британском опыте, так как *все* повествование о возникновении граждан-

ся, так сказать, исследовать, — это то, в чем именно политические культуры других стран *отклоняются* от англо-американского образца и что именно им нужно сделать, чтобы избавиться от этих отклонений и, таким образом, подтянуться к лидерам мирового демократического прогресса. Именно под этим углом зрения и в этих целях в книге Алмонда и Вербы рассматриваются Германия, Италия и Мексика. Парадигма линейно-стадиальной «модернизации», столь популярная в американской политологии в далекие 1950–1960-е годы, является, таким образом, другим краеугольным камнем (наряду с описанной выше фундаментальной тавтологией) теории «политической культуры» в исполнении Алмонда и Вербы. Эта парадигма и спасает их исследовательскую программу, ибо при ее отсутствии и исследовать-то (если исследование отличается от «зарисовки с натуры») было бы нечего.

Какое значение сказанное выше имеет для нашего уяснения концепции Левицкого и Зиблатта? Прежде всего, то, что они лишены тех *удобств*, которыми располагала старая теория «политической культуры» (в исполнении Алмонда и Вербы): и фундаментальной тавтологии как реальной основы и отправной точки рассуждений<sup>33</sup>, и парадигмы линейно-стадиальной модернизации. Строго говоря, необходимость отказа от этих удобств была обнаружена задолго до появления сочинения Левицкого и Зиблатта, причем самими авторами «Гражданской культуры». Так, размышляя об этой книге примерно двадцать лет спустя после ее публикации, Верба заключил:

Мы предполагали, что другие нации смогут двинуться в направлении «гражданственности», свойственной Соединенным Штатам

ской культуры рассказано в британской истории». Хотя начиная с XIX века Соединенные Штаты явили еще более чистый образец демократической культуры (Almond G. A., Verba S. *The Civic Culture*. P. 8. Курсив мой. — Б. К.).

33. Фундаментальная тавтология у Алмонда и Вербы играет роль того, что Роберт Даль называл «полускрытыми допущениями» и «замаскированными послылками», образующими «теневую теорию» явленной открыто «теории демократии» (Даль Р. Демократия и ее критики / Под ред. М. В. Ильина. М.: РОССПЭН, 2003. С. 10–11). Правда, с точки зрения Даля, «теневая теория» играет негативную роль — она только запутывает открыто явленные теории демократии. Я не могу с этим согласиться. Обычно «теневая теория» выступает *условием возможности* открыто явленных теорий. Так, без фундаментальной тавтологии, которая у Алмонда и Вербы существует именно как «замаскированная послылка», была бы невозможна вся исследовательская программа «политической культуры».

там и Британии. В действительности сами эти две нации удалились от этой позиции<sup>34</sup>.

Но тогда, когда это было сказано, видимо, еще не пришло время сделать из сказанного полновесные теоретические и политические выводы. Для того чтобы их сделать, понадобилась победа Трампа<sup>35</sup>.

Теория «политической культуры» лишилась обоих указанных выше удобств, конечно же, не потому, что у других наций не получилось двинуться в направлении англо-американской «гражданственности» (это всегда можно было бы списать на особые «местные» обстоятельства, что позволило бы оставить краеугольные камни теории в неприкосновенности). Суть дела именно в том, что сама эта образцовая «гражданственность» оказалась *контингентной*, зависящей от обстоятельств, изменение которых привело к «удалению» от нее наций-лидеров, считавшихся ее живыми *воплощениями*. Только в свете этого феномена «удаления» поставленный нами ранее вопрос о том, является ли связь между носителями «гражданской культуры»/«неписаных демократических норм» и самой этой «культурой»/«нормами» категориальной или контингентной, обретает тот *практический* смысл, который побуждает к серьезной рефлексии над ним.

У Алмонда и Вербы связь между носителями «гражданской культуры» и образующими ее ценностями и убеждениями является, несомненно, категориальной. Да, они признают, что политическая культура подвержена некоторым изменениям, но по своей темпоральности они похожи на *longue durée* школы Анналов — в сравнении с другими событиями и процессами политической жизни. «Базовые политические убеждения и политические ценности, — пишет

34. Verba S. On Revisiting the Civic Culture: A Personal Postscript // The Civic Culture Revisited / G. A. Almond, S. Verba (eds). Newbury Park, CA: Sage, 1989. P. 399.

35. Тем не менее, на мой взгляд, этот «постскрипtum» Вербы можно прочитать как признание полного провала исследовательской программы «политической культуры». Так, Верба утверждает, что и двадцать лет спустя после выхода «Гражданской культуры» остается неясным, каким образом «паттерны воззрений (*attitudes*)» взаимодействуют с системой, каков именно процесс, в ходе которого и благодаря которому политические ценности влияют на функционирование политической системы, и т. д. (Ibid. P. 402, 404). Но ведь это и есть важнейшие вопросы, на которые должна была ответить теория «политической культуры»! Если ответов на них нет, то все остальные ее утверждения повисают в воздухе.

Алмонд, — являются наиболее устойчивыми, хотя все же претерпевающими изменения». «Они есть те исконные (*primordial*) ценности и приверженности, которые выглядят почти неизбежными»<sup>36</sup>. А как иначе? Ведь «гражданская культура» возникла в качестве «продукта серии столкновений модернизации и традиционализма» (речь идет непосредственно об опыте Англии)<sup>37</sup>, то есть того, что появилось столетия назад и что в условиях *уже сложившегося* «современного общества», само собой разумеется, качественно меняться не может, лишь все более *консолидируясь*. Примечательно, что еще в начале 1970-х годов Роберт Патнэм без каких-либо колебаний переносит такое представление об «устойчивости» «гражданской культуры» на «элитистскую политическую культуру». Он приводит обильные эмпирические свидетельства «последовательного уменьшения нетерпимости» в кругах элит и в целом «долгосрочного снижения температуры в политике»<sup>38</sup>, имея в виду под этим ее деидеологизацию, убывание конфронтационности и нарастание сотрудничества (разных групп политической элиты), прогрессирующий отход от авторитарных и «морально-абсолютистских» ориентаций и т. п.

С точки зрения старой (алмондо-вербовской) теории «политической культуры» нынешний «кризис демократии» может представляться только демодернизацией Америки (во всяком случае, в политическом плане), то есть чем-то совершенно немыслимым при сохранении оснований этой теории. От этих оснований Левицкий и Зиблатт и отказываются. Крах фундаментальной тавтологии удостоверен самим фактом голосования миллионов за Трампа: если американская институциональная система все еще может считаться демократической, то в ней *не* обнаруживается *соответствующая* ей политическая культура (у той решающей части электората, которая делает президентов). «Гражданская культура» потеряла своих (массовых) носителей, а они — ее. Но и на уровне элит — в противоположность благодушным рассказам Патнэма — дела обстоят не лучше: элиты скандально провалили свою миссию «привратников демократии», и это произошло именно потому, что они, или значительная их часть, изменили «неписаным демократическим нормам»<sup>39</sup>. Но вместе с крахом

36. Almond G. A. The Study of Political Culture. P. 150.

37. Almond G. A., Verba S. The Civic Culture. P. 7.

38. Putnam R. D. Studying Elite Political Culture: The Case of 'Ideology' // The American Political Science Review. 1971. Vol. 65. № 3. P. 676.

39. Хотя основную вину за это Левицкий и Зиблатт возлагают, естественно, на Республиканскую партию, ее оппоненты-демократы тоже оказывают

фундаментальной тавтологии рушится и парадигма линейно-стадиальной модернизации. Такая модернизация оказалась фейком прежде всего потому, что не смогла произвести даже образцовый продукт (современной демократической системы), обладающий иммунитетом от демодернизации, не говоря уже о подтягивании к нему отстающих<sup>40</sup>.

Но если «гражданская культура» и «демократические нормы» алмондо-вербовской «устойчивостью» как раз *не* обладают, оказываясь в зависимости от преходящих обстоятельств и существуя в логике *histoire événementielle*, а никак не *longue durée*, то откуда они все же берутся (если не из произошедшего некогда столкновения модернизации и традиционализма) и каким образом их можно восстановить, если они уже порушены?

Ответ Левицкого и Зиблатта на вторую часть этого вопроса, относящуюся к восстановлению порушенной «гражданской культуры»/«неписанных демократических норм», малоинтересен. Сама постановка вопроса предполагает *реставрационную*, обращенную в прошлое программу действий. Ее суть — преодоление «чрезмерной поляризации» (прежде всего на уровне элит), восстановление двухпартийного сотрудничества (как в «старые добрые времена»). Путь к этой цели лежит через полную капитуляцию (если называть вещи своими именами) Республиканской партии — в том ее виде, в каком она существует сейчас. Она должна полностью реформировать себя, изгнать из своих рядов «экстремистов», дистанцироваться от администрации Трампа и «трампизма», восстановить способность к «фильтрованию» приемлемого и неприемлемого для «правильной» политики, то есть восстановить роль боссизма и «привратников демократии», о которой мы говорили выше, и т. п. Демократической же партии достаточно «не поступаться принципами», которые у нее имеются сейчас (в первую очередь, мультикультурализма и «политики идентичности»). Хорошо бы еще как-то прислушаться к «забытым американцам», голосовавшим в массе в 2016 году за Трампа<sup>41</sup>. Какие конкретные политические силы будут все это делать, каким реальным интересам все это соответствует — остается неясным.

ся не без греха, включая даже президента Барака Обаму, также нарушавшего (в порядке реакции на происки республиканцев) «демократические нормы» (Levitsky S., Zibblatt D. How Democracies Die. P. 152, 163).

40. «...Демократия отстывает по всему миру», заключают Левицкий и Зиблатт, а «...Америка уже больше не является моделью демократии» (Ibid. P. 204, 206).

41. См.: Ibid. P. 220–229.

В противоположность этому ответ Левицкого и Зиблатта на первую часть указанного выше вопроса — о том, откуда берутся «неписанные демократические нормы», — значительно интереснее. Мы уже знаем, что эти «нормы» *не* являются «почти незываемым» (как у Алмонда) даром начала Нового времени, когда модернизация сталкивалась с традиционализмом. При рождении Американской республики эти «нормы» не были особенно заметны, и вообще до правления восьмого президента США Мартина Ван Бюрена о них говорить не приходится<sup>42</sup>. А вскоре после этого грянула Гражданская война, надолго похоронившая те зачатки «демократических норм», которые вроде бы появлялись до нее.

Когда же и вследствие чего «неписанные демократические нормы» начинают утверждаться в американской политике? Только в самом конце периода Реконструкции, отвечают Левицкий и Зиблатт, и очень конкретной причиной их утверждения стал «постыдный» (*infamous*), как они сами подчеркивают, Компромисс 1877 года (между руководствами Республиканской и Демократической партий). Он положил конец процессу освобождения чернокожих американцев (по сути, повернул его вспять) введением системы расовой сегрегации («Законы Джима Кроу»). «Нормы, которые позднее послужили основаниями американской демократии, — пишут Левицкий и Зиблатт, — возникли из фундаментально недемократичного устройства...» «Стабильность периода между концом Реконструкции и восьмидесятыми годами [прошлого века] была укоренена в первородном грехе»<sup>43</sup>.

Это и есть апофеоз той диалектики Левицкого и Зиблатта, о которой я писал выше: «неписанные нормы», без которых демократия не может существовать, возникают из насилия и угнетения (в данном случае — чернокожих американцев), и приверженность им (во всяком случае, у элит) сохраняется до тех пор, пока структуры насилия и угнетения функционируют более-менее бесперебойно. Это Левицкий и Зиблатт (с видимой болью) признают. Но они обходят молчанием вопрос, естественным образом следующий за таким признанием: а могут ли «неписанные нормы» воздержания и терпимости возникать *иным* путем — *не* из насилия и угнетения?

Здесь, в самом деле, есть над чем подумать. В конце концов, «нормы» воздержания и терпимости тем и ценны, что они (их соблюдение) предотвращают «чрезмерную поляризацию», понижают, пользуясь тропом Патнэма, температуру в политике. Но раз-

42. *Levitsky S., Ziblatt D. How Democracies Die.* P. 119–120.

43. *Ibid.* P. 125, 143.

ве возможна реальная борьба за освобождение, ломающая укоренившиеся структуры насилия и угнетения, без поляризации противоборствующих сил, без повышения — и очень значительного! — температуры в политике? Терпимость «вообще», как *абстракция* от того, во имя чего и в отношении к чему она практикуется, от того, кто и на чьих условиях терпит кого, *репрессивна*, являясь всего лишь санкцией статус-кво с присущими ему структурами насилия и угнетения. Терпимость в отношении того, что является радикальным злом, терпимость в отношении его охранителей — сама есть зло. Такая терпимость, как когда-то сказал Герберт Маркузе, «препятствует освобождению». В отношении терпимости (как «демократической нормы») принципиальным является следующий вопрос: что она подразумевает — то, что народ терпит правительство, которое, в свою очередь, терпит оппозицию в рамках, установленных существующими властями, или боющийся за освобождение народ заставляет правительство терпеть то, что он делает ради свободы?<sup>44</sup> Каких-либо размышлений над такими вопросами (как и их самих) в книге Левицкого и Зиблатта найти нельзя.

### III. О фетише и фетишизме

Начнем с общепринятого. В «Толковом словаре русского языка» Сергея Ожегова и Наталии Шведовой «фетиш» определяется как «обожествляемая вещь», как «то, что является предметом безусловного признания, слепого поклонения»<sup>45</sup>. Обратим внимание на оба момента определения. Во-первых, фетиш — это некая вещь, которая живет двойной жизнью: жизнью «земной» (скажем, в качестве деревянного предмета) и «божественной», или идеальной, которая не улавливается никакими органами чувств, но которая и определяет то, как фетишисты относятся к этой вещи и какие чувства она у них вызывает. Более того, материальный субстрат фетиша не имеет принципиального значения (за рамками производственных навыков данной группы фетишистов и доступных им технологий). Такое значение имеет то, что фетиш есть *изображение* (сколь угодно условное, абстрактно-геометрическое или иное) той самой «божественной» жизни, благодаря которой он и «обожествляется». В от-

44. Marcuse H. Repressive Tolerance // Wolff R. et al. A Critique of Pure Tolerance. Boston: Beacon Press, 1965. P. 83, 91.

45. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. М.: А Темп, 2006. С. 850.

ношении фетиша-изображения следует иметь в виду то, что давно отметил Эмиль Дюркгейм: в фетишистском мире «*подобное производит подобное*. Изображение некой сущности или некоего состояния *производит* эту сущность или это состояние»<sup>46</sup>.

Во-вторых, то, что делает фетиш фетишем, — это осуществление им некоторой функции. Пользуясь выражением Ожегова и Шведовой, это есть функция инспирирования «безусловного признания» его фетишистами («слепого поклонения» ему с их стороны), то есть, собственно говоря, *функция производства* фетишизма и фетишистов. Здесь нам нужно вернуться к глубоко диалектической мысли Дюркгейма, приведенной выше. Изображение, которому предназначено стать фетишем, производят, конечно, конкретные люди, и в этом смысле они отображают некоторую «сущность» (возвращаясь к австралийским примерам Дюркгейма, «сущность» духа предков). Но само изготовление такого изображения не превращает их в фетишистов. Таковыми их делает только «безусловное признание» того, что они сами сделали, в качестве предмета «слепого поклонения». Поэтому их «сущность» в качестве фетишистов производится продуктом их собственного труда, то есть изображенной сущностью, и без преклонения перед изображением они не были бы фетишистами. Первоначальная стрела каузальности, указывающая от людей к продукту их труда, разворачивается в противоположном направлении — от изображения к людям: первое выступает причиной «фетишизации» вторых (такое оборачивание стрел каузальности, «снятие» предыдущих стрел последующими, превращение более ранних причин в следствия возникших позже не есть ли суть гегелевского *Aufhebung*, хотя «эффект фетиша» есть лишь частный случай этого?)<sup>47</sup>. Такое переворачивание причинности есть *общая формула* фетишизма. Именно поэтому Карл Маркс проводит параллель между товарным фетишизмом зрелого капиталистического общества и религиозным фетишизмом, именно поэтому *кажимость* силы фетиша оказывается совершенно *реальной*, более того, *самой* прочной несущей конструкцией *действительного* фетишистского

46. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни / Пер. с фр. А. Апполонова, Т. Котельниковой. М.: Издательский дом «Дело», 2018. С. 589. Второй курсив мой. — Б. К.

47. Майкл Тауссиг выражает это еще решительнее: «Выдающееся свойство фетиша — фиксировать представительство, а не представляемое, способ обозначения за счет обозначаемого» (*Taussig M. The Magic of the State*. N.Y.: Routledge, 1997. P. 94). Запомним это для нашего дальнейшего разговора о «демократическом фетишизме».

мира: производителям в мире капитализма «общественные отношения их частных работ *кажутся* именно тем, что они представляют собой *на самом деле*, то есть вещными отношениями лиц и общественными отношениями вещей»<sup>48</sup>.

Фетиш-изображение вызывает нечто в индивидуе, тем самым вызывая индивида в качестве фетишиста. Луи Альтюссер мог бы сказать, что фетиш «интерпеллирует» индивида в качестве субъекта-фетишиста. По Дюркгейму, то, что фетиш (в «Элементарных формах» речь идет о тотеме) вызывает в индивидуе, — это ощущение его причастности к надындивидуальному «обществу» и признание императивной нравственной силы последнего<sup>49</sup>. Будучи в принципе верным, такое понимание «интерпеллирующей» силы фетиша упускает субъективную, если так можно выразиться, сторону дела, то есть некоторые потребности самого индивида, удовлетворение которых делает «интерпелляцию» возможной. Каковы эти потребности? Обратимся к Зигмунду Фрейд.

У Фрейда фетишист — это индивид, который (подсознательно) испытывает угрозу («кастрации») и страдает от внутреннего конфликта. Под угрозой (мнимой или реальной) оказывается целостность индивида и конституирующее его отличие, а конфликт разворачивается между «нежеланным восприятием» того, что есть, и «силой контржелания», чтобы то, что есть, было иным<sup>50</sup>. Если это попытаться перевести (возможно, слишком вольно) на язык Дюркгейма, то получится следующее: фетишист испытывает угрозу своему *единству* с «обществом», только в единстве с которым он сам может быть цельным и может быть специфически «человеком». Ощущение угрозы возникает из *верного*, но «нежеланного» восприятия того, что «общество» *не* едино (что оно конфликтно), и этому восприятию противостоит «контржелание», чтобы оно было единым.

Как разрешается конфликт между «нежеланным восприятием» факта и «контржеланием»? Во-первых, такое разрешение возможно только на основе того, что Фрейд называет «бессознательными законами мышления», то есть *логического* разрешения этого конфликта нет. Во-вторых, такое разрешение есть «компромисс» между первым и вторым (верным восприятием и «контржеланием»). Он состоит в том, что предмет «контржелания» (единство)

48. Маркс К. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Госполитиздат, 1960. Т. 23. С. 82, 83. Курсив мой. — Б. К.

49. См.: Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Гл. 7.

50. См.: Фрейд З. Фетишизм // Проект «Весь Фрейд». 05.05.2016. URL: <https://freudproject.ru/?p=930>.

переносится с реального агрегата индивидов, которые не смогли быть «единым обществом» (это есть дань верному «нежеланному восприятию»), на фетиш, изображающий единство, *замещающий* (отсутствующее) единство, репрезентирующий то, *чего нет*, но тем самым — уже через «слепое поклонение» фетишу — *создающий* единство фетишистов. Поэтому Фрейд и настаивает: нам нужно увидеть то, что «фетиш *делает* и на чем он держится» (курсив мой. — Б.К.), то есть его реальную работу, а не его фикцию. «Разоблачения» фетиша как фикции — в духе того, как Просвещение (или его основная часть) мыслило просвещение в качестве борьбы с предрассудками и суевериями, — заведомо обречены на провал, ибо реальной работе, которую выполняет фетиш, можно противопоставить только ту же реальную работу, но исполняемую, если это возможно, иначе, то есть *не* фетишистски, а отнюдь не наивный рационализм в духе «света разума», (будто бы) рассеивающего тьму заблуждений.

Прежде чем двинуться дальше, обратим внимание на два обстоятельства. Первое. Фетиш, конечно, является, как выражался Фрейд, «знаком триумфа над угрозой... и защитой от нее». Только этот триумф не бывает окончательным, а защита от угрозы — абсолютно надежной. Верное «нежеланное восприятие» (отсутствия единства) не исчезает, а «отклоняется» «приостановкой воспоминания» (в результате травматической амнезии). Вряд ли кто-то выразил это ярче Гесиода. После страшных битв олимпийские боги установили порядок вселенной. Но ведь хаос никуда не исчез:

Там и от темной земли, и от Тартара, скрытого в мраке,  
И от бесплодной пучины морской, и от звездного неба  
Все залегают один за другим и концы и начала,  
Страшные, мрачные. Даже и боги пред ними трепещут<sup>51</sup>.

Страшны и мрачны именно и концы, и начала. Борьба с угрозой оказывается не только перманентной, но и, похоже, обреченной в конечном счете на поражение<sup>52</sup>.

51. Гесиод. Теогония / Пер. с др.-греч. В. Вересаева // Полн. собр. текстов. М.: Лабиринт, 2001. С. 42–43.

52. Алексей Лосев замечает, что, хотя представления о хаосе в античной культуре радикально варьировались (гесиодовское было лишь одним из них), «учение о совпадении начал и концов в хаосе для античного мышления — одна из типичнейших тем» (Лосев А. Ф. Хаос // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. С. А. Токарев. М.: Советская энциклопедия, 1980. Т. 2. С. 1045).

Второе. Фетиш и фетишизм имеют решающее значение для *современной* политической жизни и отражающей ее (и участвующей в ней) *современной* политической теории. Можно сказать, что последняя начинается с классического фетишистского жеста. Так, описывая «общественный договор», Томас Гоббс подчеркивает: «Это больше чем согласие и единодушие. Это реальное единство, воплощенное в одном лице посредством соглашения, заключенного каждым человеком с каждым другим...»<sup>53</sup> На первый взгляд, нам здесь явлен сущий оксюморон. Соглашение, заключенное каждым с каждым другим, разумеется, ничего другого, кроме «согласия и единодушия», дать не может. Но в том-то и дело, что это соглашение каким-то мистическим образом дает *не* «согласие и единодушие», а нечто большее, чем они, а именно «реальное единство». Оно, конечно же, *не* сводимо к «согласию и единодушию», способным дать в лучшем случае перемирие, а не то полное, но совершенно *невозможное*, учитывая конфликтность людей, *единство общества*, которое и есть государство. Поэтому Гоббс и не разводит понятия «гражданского общества» и «государства», «гражданского состояния» и «гражданского правления». Поэтому государство у него, оставаясь конкретно описываемой, институционально устроенной технологией власти, слипается с образом мифологического чудовища. «Левиафан» — это не дешевый прием затемнить (якобы) суть дела — прозу технологий власти, вызывая суеверный трепет простодушных подданных государства. Это — смелое обнаружение фетишистской *правды* государства, то есть того, что сами технологии власти могут существовать и функционировать *только* при условии фетишистского отношения к ним подданных.

Более двух столетий спустя после этого Макс Вебер целенаправленно исследует то, что мы называем «политическим фетишизмом» современного общества (сам он почти не использует термин «фетиш» в данном контексте). Я не буду останавливаться на том, каким образом он напрямую сопрягает «фетиш» и «харизму» (одно из ключевых понятий его политической социологии) или почему он уподобляет фетишу некоторые характерные современные юридические формы — вроде нотариально заверенных документов<sup>54</sup>. Приглядимся к более для нас существенному.

53. Гоббс Т. Левиафан // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1991. Т. 2. С. 133.

54. Weber M. Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology / G. Roth, C. Wittich (eds). Berkeley, CA: University of California Press, 1978. P. 427, 683 и др.

Главной целью веберовской социологической критики государства (но также и других «коллективных образований» вроде нации, семьи, акционерного общества и т. д.) является дезавуирование его «субстанциального толкования», то есть толкования его как «предмета», или особой сущности, или «лица», способного даже совершать некие «действия»<sup>55</sup>. Государство функционирует (в социологическом плане) лишь как «комплекс специфических совместных действий людей», и это возможно только потому, что люди «ориентируют свои действия на *представление*, что оно существует или *должно* существовать». Без таким образом «осмысленно ориентированного социального действия» людей государство «перестает „существовать“». Но при этом (точнее, благодаря этому) государство и другие «коллективные образования» «имеют огромное, подчас решающее каузальное значение для поведения людей».

Это почти классическое описание фетиша и фетишизма. В качестве особой сущности или «действующего лица» государства нет. Оно существует только в представлениях людей. Но эти представления таковы, что они ориентируют действия людей так, что действия складываются в некие устойчивые модели поведения. Государство не просто *реально существует* в этих моделях — оно каузально определяет их. Оно делает это тем же самым образом, каким рассмотренный нами выше «обычный» фетиш создает единство «общества» фетишистов. Тем же, каким создает гоббсовское «реальное единство», не выводимое из согласия индивидов, вступающих в «общественный договор», и не сводимое к нему.

Каким же образом возникают такие представления, которые делают реальными фикции «коллективных образований» приданием им каузальной способности определять поведение людей в *современном* обществе? Для ответа на этот вопрос обратимся к гегелевской концепции гражданского общества, которая есть философское истолкование классической британской политической экономии «рыночного хозяйства» (что подчеркивает сам Гегель прямой ссылкой на британские авторитеты в этой области, присовокупляя к ним француза Жана-Батиста Сэя, в параграфе 189 его «Философии права»<sup>56</sup>).

55. Вебер М. Основные социологические понятия // Избр. произв. / Под ред. Ю. Н. Давыдова. М.: Прогресс, 1990. С. 615, 631.

56. Гегель Г. В. Ф. Философия права / Пер. с нем. Б. Г. Столпнера, М. И. Левиной. М.: Мысль, 1990. С. 234.

Прежде всего, «гражданское общество есть дифференциация»<sup>57</sup>, вследствие которой «исходной точкой», «первым определяющим» для индивида, выступающего здесь как частное лицо, оказывается «самостоятельность особенностей», а отнюдь не «всеобщее»<sup>58</sup>. Эту «дифференциацию» Гегель, вполне прозаически и в духе классической политэкономии, готов объяснить как явление разделения труда — со всем тем, что из этого вытекает для его организации, обмена его продуктами, удовлетворения потребностей людей, характера и движения форм собственности и т. д.<sup>59</sup> Такая дифференциация, естественно, означает «утрату нравственности»<sup>60</sup> — как непосредственного и *добровольного* для индивидов направления их дел всеобщим, скажем, общим благом или, на языке современности, общим интересом. Говоря по-гегелевски, исчезает «субстанциальная нравственность», которая когда-то была характерна для античности (и для ее теоретического отображения, особенно у Платона).

Однако в мире дифференциации всеобщее *не* исчезает совсем. Оно присутствует, но лишь как *явление*, как «всестороннее переплетение зависимости всех друг от друга» (в качестве участников схемы разделения труда, нуждающихся друг в друге как в *средствах* удовлетворения своих потребностей<sup>61</sup>), то есть всеобщее выступает здесь *в качестве необходимости*, или принуждения,

57. Гегель Г. В. Ф. Философия права. С. 228, а также 227.

58. Там же.

59. Там же. С. 239 слл.

60. Там же. С. 227.

61. В мире дифференциации и явлений Гегель фиксирует удивительную метаморфозу — потребности превращаются в мнения: «В конечном счете, — пишет он, — удовлетворяется уже не потребность, а мнение...» (Там же. С. 236). Конечно, это прямо перекликается с наблюдениями молодого Сен-Пре, героя «Новой Элоизы» Ж.-Ж. Руссо, над парижской жизнью, в которой правят одни летучие, но деспотические «мнения», в которой «видишь только внешность», в которой приходится «менять свои принципы, переходя из общества в общество... приравнивать свой ум к каждому своему шагу и мерить свои убеждения на туазы». В этой жизни «все нелепо, но [это] никого не коробит» (Руссо Ж.-Ж. Юлия, или Новая Элоиза / Пер. с фр. Н. Немчиновой, А. Худадовой. М.: Художественная литература, 1968. С. 213–214). С другой стороны, от гегелевского превращения потребностей в мнения, похоже, совсем недалеко до той «абсолютной предпосылки» Жана Бодрийяра, которая заключается в «отмене само собой разумеющегося рассмотрения предметов в терминах потребностей, отмене гипотезы первичности потребительной стоимости [по отношению к меновой, что нередко приписывается Марксу]» (Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака / Пер. с фр. Д. Кралечкина. М.: Академический проект, 2007. С. 12).

а не свободы (добровольного участия в общем деле ради общего блага)<sup>62</sup>. Точнее, всеобщее выступает в качестве необходимости-принуждения именно потому, что для индивидов оно предстает — в своем *явлении* им — только *средством* удовлетворения частных интересов их «самостоятельных особенностей»<sup>63</sup>. Это и есть более конкретное объяснение «утраты нравственности» — для члена гражданского общества она (или всеобщее) утрачивается во всех смыслах, помимо роли средства удовлетворения его эгоизма (Гегель пишет: «В гражданском обществе каждый для себя — цель, все остальное для него ничто»<sup>64</sup>).

Этот мир дифференциации и явлений, это гражданское общество в качестве квинтэссенции современного в структуре «современного государства» Гегель называет «ступенью *видимости*», а индивидуалистическое представление о «самостоятельной особенности» (индивидуального существования) — «заблуждением»<sup>65</sup>. «Заблуждение» здесь — странная квалификация (самопонимания) «самостоятельной особенности». Она есть *эпистемологическое* суждение о том, что — в качестве видимости — рассматривалось до того и рассматривается дальше *онтологически*. «Заблуждение» — несколько неожиданный реверанс в сторону Просвещения (впрочем, объяснимый с точки зрения гегелевской телеологии снятия видимости гражданского общества в нравственной тотальности «современного государства») в контексте явно постпросвещенческого анализа видимости как *онтологической реальности*. Но сама видимость как «ступень» не должна нас смущать. «Ступень» — это знак гегелевской телеологии, обещание ее снятия в государстве (это снятие начинают уже «корпорации» самого гражданского общества), в котором осуществится «*непосредственное укоренение особенного во всеобщем*»<sup>66</sup>. Мы знаем, что от этого-то *снятия видимости*, присущей гражданскому обществу, в «современном государстве» Маркс и отказался (уже в ранних своих произведениях), в результате чего он остался *только*

62. Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. С. 227, 231. Я не буду здесь останавливаться на том моменте свободы как освобождения от «природной» «грубости и несвободы», освобождения в виде *образования*, обретаемого посредством «тяжкого труда», который, действительно, присутствует в гегелевском гражданском обществе (Там же. С. 232, 236–237).

63. Там же. С. 231, параграф 187.

64. Там же. С. 228, а также 227.

65. Там же. С. 227, прибавление к параграфу 181. Курсив мой. — Б. К.

66. Там же. С. 330, параграф 289.

с видимостью, то есть с тем, что позднее было осмыслено как «товарный фетишизм».

В свете этой трансформации гегелевской «видимости» в «товарный фетишизм» Маркса небесполезно уточнить, что именно оказывается «фетишем» и «фетишизмом» в том и в другом случае. Как мне представляется, у Гегеля «фетишем» выступает сам индивидуализм «буржуазного общества», или образ (изображение!) непреклонного индивидуалиста, культ которого (в Америке, к примеру, принявший форму культа *self-made man*) — стержень мировоззрения, характерного для мира дифференциации и явлений. Функция этого фетиша состоит в специфической фетишизации (всеобщих) связей между членами гражданского общества, в логике которой эти связи представляются не тем, что конституирует их как исторически конкретные существ (не тем, что образует их исторически изменчивую «сущность» или «природу»), а лишь *средствами* удовлетворения их эгоизма, полагаемого атрибутом их *внеисторической* «человеческой природы». Функция фетиша индивидуализма — именно *инструменталистская фетишизация* общественных связей, и именно благодаря ей возникают реифицированные «коллективные образования» типа «государства», «нации», «фирмы», «семьи» и т. д.<sup>67</sup> Подчеркнем еще раз: такая *инструменталистская* фетишизация связей членов гражданского общества не есть идеологический камуфляж «сути дела» как (будто бы) «объективной реальности» всеобщих связей членов гражданского общества. Напротив, эта «суть», эти связи *создаются и воспроизводятся* фетишистско-инструменталистскими представлениями о других людях и о характере отношений с ними<sup>68</sup>.

67. Можно сказать, что так называемая республиканская традиция политической философии — как альтернатива либерализму — в самих своих истоках имеет протест против инструментального отношения к «коллективным образованиям» (Адам Фергюсон именует их «национальными объектами») и их реификации. Как выразительно пишет Фергюсон о последнем, «влияние законов там, где они имеют реальное значение для сохранения свободы, есть не магическая сила, снисходящая с книжных полок; в действительности оно есть влияние людей, полных решимости быть свободными, людей, которые зафиксировали в письменном виде условия проживания со [своим] государством и соотечественниками и которые благодаря своей бдительности и своему духу намерены добиваться того, чтобы эти условия соблюдались» (Ferguson A. An Essay on the History of Civil Society / F. Oz-Salzberger (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 249, а также 131).

68. Лучше всего это показывает самый хрестоматийный, пожалуй, фрагмент «Богатства народов» Адама Смита. В «цивилизованном обществе» мы «непрерывно нуждаемся в содействии и сотрудничестве множества

У Маркса же, напротив, фетишем оказывается товар — с его реальным (в качестве потребительной стоимости) и сверхреальным (в качестве стоимости), но от того *вдвойне реальным* существованием. Поэтому Маркс и называет товар «чувственно-сверхчувственной вещью», обладающей «мистическим характером»<sup>69</sup>. У Маркса товарное хозяйство, как и у Гегеля гражданское общество, оказывается *видимостью* («вещной видимостью общественного характера труда»<sup>70</sup>). Эта видимость создается *эффектом зеркала*, которое является центральным элементом Марксовой концепции товарного фетишизма. Зеркало — это продукт труда некоего работника (совершенно аналогично тому, как архаический фетиш у Дюркгейма — продукт труда членов некоего племени). Зеркало в этом качестве и *отражает* труд данного работника. Но в условиях разделения труда и превращения работников в «независимых друг от друга частных производителей» (в гегелевские «самостоятельные особенности») это отражение есть не прямое и «буквальное» отражение, а отражение-*превращение*.

Мистика зеркала товарного фетишизма заключается в том, что оно способно отражать не только непосредственно находящийся перед ним предмет, то есть сам труд «частного производителя», но и его *незримые* общественные условия. Это — условия, только при наличии которых «частный производитель» может трудиться в контексте разделения труда. Это — условия общественного признания его труда в виде спроса на продукт его труда и, соответственно, получения вознаграждения за его труд. Этих условий *нет* в самом акте/процессе труда «частного производителя», и он *не может* их сам создать. Вообще говоря, они могут совсем не возникнуть, и тогда «частный производитель» перестанет существовать в качестве такового (он, скажем так, обанкротится). Эти условия возникают только в *будущем*, следующем за его актом/процессом труда, и создаются они уже не им самим, а мистиче-

людей...». Но мы можем установить нужные нам связи с ними, только представив их эгоистами и апеллируя к их эгоистическому интересу. «Не от благожелательности мясника, пивовара или булочника ожидаем мы получить свой обед, а от соблюдения ими своих собственных интересов. Мы обращаемся не к гуманности, а к их эгоизму и никогда не говорим им о наших нуждах, а лишь об их выгодах» (Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М.: Соцэкгиз, 1962. С. 28). Все «цивилизованное общество» выстраивается посредством таких инструментализирующих других людей и отношения с ними представлений и покоится на них.

69. Маркс К. Капитал. Т. 1. С. 81, 82.

70. Там же. С. 84.

ским и никак не зависящим от него самого «движением» продукта его труда. Тем не менее это (в сущности, ничем не гарантированное) будущее должно быть положено как уже наличествующее условие труда «частного производителя», и без такого закладывания неясного будущего в *настоящее* в качестве *уже имеющегося* условия труда никакой «частный производитель» в «рыночной среде» трудиться не будет. Иными словами, «частный производитель» *должен верить* в товар-фетиш, чтобы вообще трудиться: верить в то, что продукт его труда — в качестве товара — как-то *сам* установит *свои* отношения с продуктами труда других «частных производителей», то есть будет пользоваться спросом; в то, что он способен еще несостоявшееся будущее волшебным образом превращать в уже имеющееся условие настоящего труда.

Зеркало товара отражает не только и даже не столько то, *что было*, — акт создавшего его конкретного труда, сколько то, чего в этом акте не было и не могло быть как в явлении материального мира, — фетишизм, фетишистскую веру «частного производителя», без которой, впрочем, не было бы и самого того материального мира, в котором осуществляются акты труда, производящего товары. Зеркало товара и впрямь оказывается волшебным: оно отражает то, чего нет, и, отражая то, чего нет, создает его. Товар-фетиш создает фетишистов и делает их жизнь возможной. Говоря обобщенно, оно создает «общественные отношения вещей», благодаря которым только и могут существовать реальные люди в гражданском обществе. Это есть мир совершенно реальной видимости, в котором вещи чувствуют себя прекрасно: они не только движутся, вступают во взаимодействия друг с другом (обменивая себя друг на друга), но даже красноречиво говорят о себе, как беззастенчиво-спиритуалистически вещают о себе в главе I «Капитала» Маркса кусок холста, обращаясь к сюртуку, узнав в последнем «родственную себе прекрасную душу» (стоимости)<sup>71</sup>.

Мы не будем останавливаться на том, как по мере преобразования простого товарного производства в зрелый капитализм товар-фетиш становится капиталом-фетишем. Под более благозвучными именами Экономии, Рынка или самой Рациональности он обрел способность и терроризировать общество, даже в планетарном масштабе, как своими «императивами», так и шантажом «бегства» при малейших подозрениях относительно угроз «бизнес-климату», и устраивать современные варианты древнего потлача для избранных, аккумулируя символический капитал своего

71. Маркс К. Капитал. Т. 1. С. 61.

господства<sup>72</sup>. Оставляя эту важную тему за кадром, я переброшу мостик к последней и завершающей части данной статьи указани-ем на связь товарного фетишизма как общего способа функционирования капиталистического общества и собственно демокра-тического фетишизма.

Сразу подчеркну, что я буду рассматривать связь товарного фе-тишизма и демократического фетишизма как функциональную, то есть как необходимую для разрешения или, точнее, демпфиро-вания некоторых противоречий, имманентных товарному фети-шизму<sup>73</sup>. Обратим внимание на два из них.

Первое. Фетишистское отношение каждого «частного произво-дителя» к каждому другому как к средству (удовлетворения сво-его эгоизма) и только уже предполагает представление о равен-стве их всех (все они равно инструментализированы в отноше-ниях друг с другом). Вместе с тем именно их инструментализация друг друга выражается в их неравенстве, возможности (характер-но капиталистической) эксплуатации одними других, что и пре-вращает гражданское общество, пользуясь выражением Гегеля, в «зрелище как излишества, так и нищеты»<sup>74</sup>. Классический либе-рализм, в самом деле, пытался идеологически закамуфлировать это реальное противоречие лозунгом, или «принципом», *carrière ouverte aux talents*. Гегель гораздо честнее в этом плане, подчерки-вая, что к неравенству в гражданском обществе «природа» (при-родное неравенство талантов) практически отношения не имеет, а производится это неравенство самим «духом» гражданского об-

72. Я использую понятие «потлач» в том смысле, какой придал ему Марсель Мосс (*Мосс М. Опыт о даре // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии / Пер. с фр. А. Б. Гофмана. М.: КДУ, 2011. С. 142–143 слл.*).

73. Это делает мой подход иным, чем тот, который трактует демократию в качестве идеологического прикрытия «реального» функционирования ка-питализма (этот подход можно символизировать ленинским определе-нием буржуазной демократии как «фальшивой вывески»), или чем тот, который сводит демократию к «наилучшей возможной политической оболочке капитализма». В последнем случае демократия *не* рассматри-вается в ее функциональной необходимости для капитализма; ей отво-дится роль всего лишь страховки капитализма от «недостатков полити-ческого механизма», остающегося как бы внешним по отношению к ка-питализму, но способным повредить ему своей дисфункциональностью (*Ленин В. И. Подготовительные материалы к книге «Государство и ре-волюция» // Полн. собр. соч. М.: Политиздат, 1969. Т. 33. С. 270; Он же. Государство и революция // Полн. собр. соч. М.: Политиздат, 1969. Т. 33. С. 14*).

74. *Гегель Г. В. Ф. Философия права. С. 230.*

щества. Правда, он также отмечал, что само противоречие «требования равенства» и «права особенности духа», создающего и санкционирующего неравенство, есть лишь продукт «пустого рассудка», господствующего именно в гражданском обществе, тогда как разум — в аутентичной для него сфере государства — это противоречие снимает и преодолевает<sup>75</sup>. Но Маркс уже лишил нас радостной надежды (и гегелевской уверенности) относительно снятия гражданского общества «разумным государством», и потому мы остаемся с непримиренным противоречием равенства, необходимым образом производящего неравенство.

Что с этим делают демократия и демократический фетишизм? Они *разряжают напряжение* этого противоречия, как бы — здесь и возникает новая *видимость*, о которой мы поговорим в заключительной части статьи, — разводя его стороны по разным сферам общественной жизни. В сфере гегелевского гражданского общества остается — уже на «законной» основе, то есть *естественным* образом, — неравенство («объективное право особенности духа»). Равенство же отсылается в сферу демократической политики, ключевым принципом которой становится «один человек — один голос»<sup>76</sup>. Это демократическое политическое равенство прочно подкрепляет более раннее и само по себе довольно шаткое *либеральное* разведение сторон того же фундаментального противоречия равенства в гражданском обществе: либеральное их разведение отсылало равенство в сферу права, где «все равны перед законом». Шаткость либерального способа разведе-

75. Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. С. 240.

76. Маркс понял это уже на раннем этапе своей карьеры теоретика. Его соответствующая формулировка такова: «Государство, как государство, аннулирует... частную собственность, человек объявляет частную собственность *упраздненной* в политическом отношении, как только он упраздняет имущественный ценз для активного и пассивного избирательного права... <...> И все же политическое аннулирование частной собственности не только не упраздняет частной собственности, но даже предполагает ее. Государство на свой лад упраздняет различия происхождения, сословия, образования, профессии, когда объявляет *неполитическими* различиями происхождения, сословие, образование, профессию, когда возглашает, не обращая внимания на эти различия, каждого человека *равноправным* участником народного суверенитета... Несмотря на все это, государство позволяет частной собственности, образованию, профессии *действовать* свойственным им способом и проявлять их особую сущность в качестве частной собственности, образования, профессии... Государство... существует лишь при условии, что эти различия существуют...» (Маркс К. К еврейскому вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Госполитиздат, 1955. Т. 1. С. 389–390).

ния сторон противоречия равенства тем и была обусловлена, что оставалось совершенно неясным, кто делает закон, перед которым «все равны». Сама неясность относительно этого ясным образом свидетельствует о том, что неравенство воспроизводится в сфере права — закон делает именно «патрициат» гражданского общества. Демократия же устраняет этот большой дефект либерального демпфирования противоречия равенства в гражданском обществе, уверенно отвечая на вопрос о том, кто делает закон, утверждением, что его («в конечном счете») делаем мы сами, осуществляя свой суверенитет избранием своих представителей в органы власти. Именно таким образом демократия выполняет свою функцию демпфирования указанного выше противоречия, и для того, чтобы у нее это получалось, нужна только *наша вера* в нее и в то, что у нее это получается. Иными словами, демократия должна стать фетишем, а мы — фетишистами.

Второе противоречие товарного фетишизма: как отмечалось выше, важным его моментом является вера «частного производителя» в то, что его товар будет способен *в будущем* (после изготовления и появления на рынке) вступить в отношения с другими товарами, «разговорить» их об их «общей прекрасной душе» стоимости подобно тому, как это делает кусок холста в общении с сюртуком в примере Маркса. Но для того, чтобы такой «разговор» вообще мог состояться, другие товаропроизводители должны иметь *аналогичную веру* в общительность их товаров. Более того, она должна быть у них всех *оптимистичной* в отношении будущего, которое должно рисоваться им чем-то вроде «идеальной речевой ситуации» Юргена Хабермаса, с той, конечно, важной поправкой, что в ней коммуницируют вещи, а не люди. Ведь будь у этих товаропроизводителей пессимистический взгляд на будущее и ожидай они от него чего-то вроде Великой депрессии 1929–1939 годов, у многих из них и руки опустились бы, как это в ходе той же Великой депрессии и произошло, вследствие чего ВВП ведущих капиталистических стран полетел вниз. Что же обеспечивает столь необходимую для процветания «рыночного хозяйства» *координацию* верований *обособленных* «частных производителей» в способность их товаров «разговаривать» друг с другом и что именно делает эти верования оптимистичными, хотя трезвый взгляд на историю капитализма не позволяет двинуться дальше наполненного неуверенностью вывода о том, что «всякое бывает»? Здесь, таким образом, вновь воспроизводится фрейдовский конфликт между «нежеланным восприятием» (реального исторического опыта) и «силой контржелания» (чтобы «все шло хорошо»

и чтобы товары беспрепятственно общались между собою). Так что же разрешает этот конфликт, создавая и поддерживая координацию верований «частных товаропроизводителей» и окрашивая эти верования в оптимистические цвета?

На этот вопрос, конечно, можно дать *беспардонно фетишистский* ответ, указывая на нечто вроде «невидимой руки», необъяснимым, но благодетельным образом устраивающей гармонию верований участников «рыночного хозяйства» и наполняющей эти верования спасительным, но опытно не подтверждаемым оптимизмом. Грубость фетишизма такого ответа заключается в примитивном антропоморфизме чудотворящего фетиша (им оказывается именно неизвестно кому принадлежащая «рука»), по сравнению с которым описанные Дюркгеймом геометрические изображения на тотемах австралийских аборигенов предстают отражением гораздо более высокой степени развития абстрагирующего мышления<sup>77</sup>. Современному обывателю (тому же «частному производителю») потребен более современный фетиш, который осуществляет работу *транскцендентирования* рискованности и непрочности «эмпирически наблюдаемого» *настоящего* и памяти об имевших место в прошлом экономических катастрофах (эти наблюдения и память и составляют «нежеланное вос-

77. Сказав это, я должен категорически возразить против приписывания Адаму Смиту авторства фетиша «невидимой руки». Мало сказать, что в «Богатстве народов» образ «невидимой руки» возникает только один (!) раз, выступая по сути метафорой в контексте очень конкретного объяснения того, почему «предприниматель» обычно склонен к инвестициям в отечественную экономику, а не в зарубежную (Смит А. Богатство народов. С. 332). Нельзя пройти мимо того, что в более раннем сочинении Смит прямо описывает представления о «невидимой руке» как «самое низкое и малодушное (*pusillanimous*) суеверие», свойственное языческому мировоззрению и замещавшее тогда («в первые века мира») философию (Smith A. The Principles Which Lead and Direct Philosophical Enquiries; Illustrated by the History of Astronomy // Essays on Philosophical Subjects / W. P. D. Wightman, J. C. Bryce (eds). Oxford: Oxford University Press, 1980. P. 48–49). Трудно не согласиться с мнением авторитетного исследователя творчества Смита относительно того, что у шотландского мыслителя «невидимая рука», не являясь особой «сущностью» (*entity*), выступает скорее образом, помогающим читателю увидеть некоторые типы социального порядка. «Невидимая рука может также напоминать нам, что, как и наши примитивные предки, мы склонны приписывать качество быть действующим лицом нечеловеческим силам, заставляющим нас чувствовать себя ошеломленными и жалкими» (Minowitz P. Adam Smith's Invisible Hands // Econ Journal Watch. 2004. Vol. 1. № 3. URL: <http://journaltalk.net/articles/5610>. P. 409). Из «невидимой руки» примитивный фетиш сотворили эпигоны Смита.

приятие»). Таким фетишем в Современности — после того как она разрушила «мистическое тело короля», социологическим содержанием которого и были «люди, собравшиеся в одно мистическое тело»<sup>78</sup>, — может быть только «демократическое сообщество».

Только оно, трансцендентируя ненадежное настоящее и по меньшей мере проблематичное прошлое (в нем «всякое бывало»), обеспечивает *желаемое* будущее, на которое «можно положиться» (тем самым реализуя «контржелание») <sup>79</sup>. В качестве фетиша, производящего фетишистов — членов гегелевского гражданского общества, демократия никогда не может быть *только* «методом», к чему ее сводит Шумпетер (и из-за чего в его теории возникают противоречия, явленные, в частности, — о чем мы говорили выше — его акцентом на необходимости «демократического самоконтроля» масс для самого выживания демократии). Демократия как фетиш, обеспечивающий *желаемое* будущее (вселяющий веру в такое будущее), должна реализовывать по меньшей мере две функции. Во-первых, она должна создавать и поддерживать представления о том, что *любые* конфликты, которые имеются или могут возникнуть в обществе, *мирно* разрешимы *на ее собственной основе* таким образом, что требования низов (составляющих электоральные массы) будут непременно раньше или позже *в достаточной мере удовлетворены*. Только при вере в это демократия предстает не просто «консолидированной», но и безальтернативной, то есть «вечной» — в том непосредственном смысле этого слова, что она упраздняет революции, делает их «ненужными» и для низов<sup>80</sup>. В том-то и суть дела, пользуясь классической формулировкой Сеймура Мартина Липсета, что демократия способна (согласно фетишистским верованиям) быть «демократической трансляцией классовой борьбы»<sup>81</sup>. Именно

78. Канторович Э. Два тела короля: исследование по средневековой политической теологии / Пер. с англ. М. А. Бойцова, А. Ю. Серegiной. М.: Издательство Института Гайдара, 2015. С. 293, 308 слл.

79. Такое политико-демократическое трансцендентирование ненадежного экономического настоящего великолепно описывает Жан-Пьер Дюпуи в главе 2 своей книги «Экономика и будущее» (*Дюпуи Ж.-П. Economy and the Future: A Crisis of Faith* / М. В. DeBevoise (trans.). East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2014. P. 21–63).

80. Я подробно анализирую соответствующие представления, как они выражены в современной западной политической науке и социологии, в моей книге: Капустин Б. Рассуждения о «конце революции». М.: Издательство Института Гайдара, 2019. С. 112 слл.

81. Липсет М. Политический человек: социальные основания политики / Пер. с англ. Е. Г. Генделя и др. М.: Мысль, 2016. С. 265. Перевод изменен. В русском издании это передается выражением «демократическое воплощение

такая «трансляция» делает будущее желанным и таким, на которое «можно полагаться».

Во-вторых, демократическое сообщество должно быть способным внушать веру в то, что *благополучие* членов гражданского общества неким образом гарантировано *вопреки* всем рискам и всей неопределенности их положения в настоящем. Даже в своей исторической эволюции образ желаемого демократического будущего начинает складываться из представлений о *праве* трудящихся на компенсацию при травмах на производстве, болезнях и (позже) — на «заслуженную пенсию». Сама идея социальной защиты всегда была и остается в своей сути идеей желаемого будущего, и она, действительно, была неотделима от веры в способность демократии менять к лучшему положение низов. Этой верой — в ходе долгой и упорной борьбы, включавшей в себя и борьбу за расширение на неимущие низы избирательного права, — и создавалось то, что в XX веке получило название «демократического капитализма»<sup>82</sup>. В известном смысле то исто-

классовой борьбы», что является прямым искажением смысла оригинала (*Lipset S. M. Political Man: The Social Bases of Politics. Garden City, NY: Doubleday, 1960. P. 220*). В том-то и дело, что демократия *не* «воплощает» классовую борьбу (будь так, последняя разорвала бы первую), а «транслирует» ее (метафорически, но и в прямом смысле — на другой язык политического общения), то есть превращает ее в нечто иное, чем то, чем классовая борьба являлась и является *вне* демократического контекста.

82. Важно подчеркнуть то, что борьба за демократическое сообщество, в котором благополучие «всех» неким образом гарантировано, и борьба за демократию как (шумпетеровский) «метод», предполагающий более-менее универсальное избирательное право, хотя и нередко переплетались в истории, — включая представления об этом как низовых борбников демократии, так и ее элитно-буржуазных противников, — не были идентичны и не развивались параллельно. В некоторых ситуациях элиты обнаруживали, что им уступки по части расширения политических и избирательных прав низов могут обойтись дороже, чем собственно экономические уступки, в результате чего получалось так, что «страны, в которых социальные программы развивались раньше, дольше ожидали появления мужского (или всеобщего) избирательного права» (*Przeworski A. Conquered or Granted? A History of Suffrage Extensions // British Journal of Political Science. 2009. Vol. 39. № 2. P. 307*). При этом само расширение избирательного права могло использоваться элитами для стабилизации их собственных позиций и привилегий посредством переключения интереса и требований низов с перераспределения «богатства как такового» (коим в действительности было частное богатство элит) на доступность низам «общественных благ» (*public goods*), предоставляемых государством (см.: *Lizzeri A., Persico N. Why Did the Elites Extend the Suffrage? Democracy and the Scope of the Government, With an Application to Britain's "Age of Reform" // Quarterly Journal of Economics. 2004. Vol. 118. № 2*).

рическое движение от гражданских и политических прав к правам социальным, материализованным в «государстве благоденствия» (*welfare state*), которое в своем классическом эссе описал Томас Хэмфри Маршалл<sup>83</sup>, ни в коем случае не будучи телеологическим, является закономерным и необходимым с точки зрения фетишистского запроса обитателей гегелевского гражданского общества на желаемое будущее, позволяющее им существовать и трудиться в неопределенном и рискованном настоящем. И точно так же, как и в описанном выше случае *веры* в способность демократии мирно разрешать все возможные общественные конфликты, здесь необходима *вера* в способность демократического сообщества гарантировать «светлое будущее». Как гениально выразил центральное значение этой веры Франклин Делано Рузвельт посреди моря страданий и обездоленности, «единственное, чего мы должны бояться, так это самого страха». Если «кризис демократии» как понятие может что-то обозначать, то он обозначает лишь, или в первую очередь, эрозию этой двойной веры — в демократическую разрешимость всех общественных конфликтов и в демократическую гарантированность «светлого будущего».

#### IV. Демократический фетишизм и «кризис демократии»

Борьба за преодоление «кризиса демократии» предполагает не только решительные действия элит (у Левицкого и Зиблатта именно они имеют решающее значение), но и протесты масс. Тем более что общественные протесты являются «основным правом и важным видом деятельности в любой демократии». Однако их «целью должна быть защита прав и институтов [демократии], а не их подрыв»<sup>84</sup>.

Почему целью протестов должна быть обязательно защита институтов демократии? Почему они не могут иметь в качестве *самостоятельных* целей решение некоторых общественных проблем, скажем, таких, как неуклонно растущее неравенство между бедными и богатыми, подрыв и свертывание неолиберализмом институтов «государства благоденствия» (*welfare state*), милитаризм во внешней и внутренней политике, установление органами безопасности тотальной слежки за гражданами, дисфункциональность

83. См.: Маршалл Т. Х. Гражданство и социальный класс (приложение) // Капустин Б. Гражданство и гражданское общество. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2011.

84. Levitsky S., Ziblatt D. How Democracies Die. P. 218.

пенитенциарной системы, нарастающая угроза среде обитания и т. д.? Почему отношение к демократии *не* должно формироваться в зависимости от того, в какой мере она оказывается полезной или бесполезной для достижения этих конкретных целей? Почему именно она (ее сохранение и стабильность) должна считаться сверхцелью любого вида нашей протестной деятельности, соответствующим образом направляя, ограничивая и регулируя ее?

Такое безусловное признание демократии высшей ценностью или — вспомним значение слова «фетиш» у Ожегова и Шведовой — ее «обожествление» при нефетишистском отношении к демократии может означать только одно: нашу абсолютную уверенность в ее эффективности, в ее способности быть наиболее действенным *методом* решения *любых* общественных проблем. Однако как раз уверенности в этом — при трезвом взгляде на историю и нынешнюю практику демократий — быть никак не может. Более того, тема «неэффективности демократий» является весьма традиционной для политической науки. Еще в самом начале XX века ее очень любопытно трактовал Вудро Вильсон, тогда еще университетский профессор, позднее ставший президентом США. Отметив, что эффективность демократии зависит от условий, которые она сама *не* создает, он приходит к выводу о том, что «мы» (американцы) «совершили грубый промах... по части успешного сочетания [демократии] с эффективностью». Примечательно, что все его рекомендации по исправлению этого «промаха» предполагают, по сути, рост профессионализма демократического управления обществом, хотя до этого он клеймит политический боссизм (явление, которое и возникает из осуществления «привратниками демократии», как их описывают Левицкий и Зиблатт, их главной функции) в качестве «подлинной тирании», «жюльнически лишающей нас самоуправления»<sup>85</sup>.

С тех пор тема «неэффективности демократии» обсуждалась под самыми разными углами зрения<sup>86</sup>. В контексте данной ста-

85. *Wilson W. Democracy and Efficiency*// *The Atlantic*. 1901. March. URL: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1901/03/democracy-and-efficiency/520041>.

86. См., напр.: *Besley T., Coate S. Sources of Inefficiency in a Representative Democracy: A Dynamic Analysis*// *The American Economic Review*. 1998. Vol. 88. № 1; *Brennan J. Against Democracy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016. Esp. ch. 2, 3, 7; *Ван Рейбрук Д. Против выборов* / Пер. с нидерл. И. Бассиной, Е. Торицыной. М.: Ад Маргинем, 2018. С. 11–13 и др. Контраргументы см. в: *Wittman D. The Myth of Democratic Failure: Why Political Institutions Are Efficient*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

тью наиболее интересен тот поворот этой темы, который ей придал Дэвид Рансиман, другой критик «курса Трампа», выпустивший в том же 2018 году книгу, даже название которой созвучно заглавию произведения Левицкого и Зиблатта, — «Как кончается демократия»<sup>87</sup>.

Рансиман не думает, что «курс Трампа» может привести к разрушению демократических институтов. Более того, у американцев, как и у подавляющего большинства населения западных стран в целом, сохраняется непоколебимое доверие к демократии (мы бы сказали — *вера* в нее). Но равносильно ли это для демократии более благоприятному диагнозу, чем тот, который дают Левицкий и Зиблатт?

Для Рансимана центральным является вопрос не о том, сохраняются ли демократические институты (такие как регулярные и конкурентные выборы, независимые суды, «свободные» СМИ и т. д.) и наличествует ли достаточно высокий уровень доверия к ним со стороны граждан, а о том, не возникают ли такие обстоятельства, при которых демократия не может выжить (которые она не может «пережить»). Это — совсем другая постановка вопроса об устойчивости демократии, чем та, которая была всегда характерна для конвенциональной политической науки и согласно которой эта устойчивость рассматривалась в связи со способностью демократии сопротивляться атакам ее авторитарных врагов (список которых Левицкий и Зиблатт дополнили новым персонажем экстремиста-демагога, играющего по формальным правилам самой демократии). У Рансимана вопрос об устойчивости демократии, напротив, увязывается с ее способностью «работать», то есть доставлять людям ожидаемое от нее. И вот тут обнаруживается, что западные демократии уже давно (задолго до прихода к власти Трампа) стали «расхлябанными» (*unhinged*) и «опустошенными» (*hollowed-out*), то есть перестали «работать», доставлять людям то, что те от них ожидают. «Демократия, — заключает (еще в предисловии к своей книге) Рансиман, — может выйти из строя (*fail*), оставаясь в неприкосновенности»<sup>88</sup>. Именно это обстоятельство — свою собственную «неработоспособность», свою *неэффективность* в плане обеспечения граждан ожидаемыми от нее благами — демократия может не пережить. Проблема демократии в XXI веке не в том, что ее могут «убить» (покушающиеся на нее авторитаристы), а в том, что она «кончится», будучи бесполезной для людей.

87. *Runciman D. How Democracy Ends*. N.Y.: Basic Books, 2018.

88. *Ibid.* P. 4.

Подход Рансимана представляется весьма убедительным, но с одной очень существенной, на мой взгляд, оговоркой: он упускает бытие демократии как фетиша. У него демократия предстает своего рода механизмом производства и/или распределения неких благ, к которому граждане относятся вполне рационально, точнее, с «рациональностью потребителя», какой она изображается тем, что можно назвать стандартной экономической теорией<sup>89</sup>. Беспольный с точки зрения «рациональности потребителя» механизм, конечно, будет отброшен. Но в том-то и дело, что вроде бы (во многих жизненно важных отношениях) бесполезную демократию *не* отбрасывают. Напротив, как отмечает сам Рансиман, большинство людей испытывают к ней нечто похожее на «безусловное признание» (вновь возвращаясь к формулировкам Ожегова и Шведовой), и это при том, что они «переполнены досадой» от практических результатов функционирования демократии<sup>90</sup>.

Но является ли такая «досада» принципиально новым явлением, предвещающим «кончину» — в отличие от «убиения» — демократии? Когда демократия была эффективным механизмом производства/распределения благ, потребных ее рядовым гражданам? Конечно, в XIX веке и левые (с надеждой), и правые (со страхом) ожидали того, что демократия — как «правление большинства» в условиях избирательного права, постепенно приближавшегося ко «всеобщему», — приведет к радикальному перераспределению богатства. Но такие ожидания были решительно опрокинуты историей.

Хотя после введения всеобщего избирательного права капиталистические демократии и проходили через периоды перераспределения [богатства], но не было никакого систематического отношения между демократией и перераспределением в пользу низов, не было даже какой-либо различимой связи между расширением избирательного права и эпизодами перераспределения [богатства] вниз<sup>91</sup>.

Скорее наоборот:

... расширяющееся избирательное право порой сопровождалось регрессивным перераспределением. В Соединенных Штатах, несмотря на принятие Закона об избирательных правах в 1965 году

89. Black J. et al. A Dictionary of Economics. 3rd ed. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 143.

90. Runciman D. How Democracy Ends. P. 4.

91. Shapiro I. Why the Poor Don't Soak the Rich // Daedalus. 2002. Vol. 131. № 1. P. 118.

и снижение возрастного ценза до 18 лет, экономическое неравенство резко возросло с начала 1970-х по середину 1990-х годов<sup>92</sup>.

Что уж тут говорить о посткоммунистических странах Европы, где введение демократии ознаменовалось установлением рекордных показателей поляризации бедности и богатства!<sup>93</sup> Но и ставя вопрос в более общем плане — как вопрос о том, ведет ли демократия к социальной *справедливости*, если под ней понимать продвижение к равенству положений разных общественных групп, а не соблюдение неких формальных процедур, — нам, как считают исследователи, придется ответить на него отрицательно<sup>94</sup>.

В свете этого не может не поражать знаменитое утверждение Алексиса де Токвиля в его «Демократии в Америке», которое он без ложной скромности считал «пророческим» и много лет спустя после первой публикации этой книги:

Постепенное установление равенства условий есть предначертанная свыше неизбежность. Этот процесс отмечен следующими основными признаками: он носит всемирный, долговременный характер и с каждым днем все менее и менее зависит от воли людей; все события, как и все люди, способствуют его развитию<sup>95</sup>.

В таком установлении равенства и заключается суть «демократической революции», суть самой демократии! Равенство здесь, конечно, не сводится к «равенству перед законом» (такое равенство — вообще дело либерализма, а не демократии). Нет, речь идет именно о «равенстве условий существования людей», что поясняет первая же строка введения к «Демократии в Америке». Но не может

92. *Shapiro I. Why the Poor Don't Soak the Rich.* P. 119.

93. Литература, посвященная отсутствию, слабости или случайному характеру связей между демократией и перераспределением благ между привилегированными и непривилегированными слоями общества, изобильна. Сошлюсь лишь на несколько исследований такого рода: *Ross M. Is Democracy Good for the Poor? // American Journal of Political Science.* 2006. Vol. 50. № 4; *Acemoglu D. et al. Democracy, Redistribution and Inequality // NBER Working Paper.* 2013. URL: <https://www.nber.org/papers/w19746>; *Bonica A. et al. Why Hasn't Democracy Slowed Rising Inequality? // Journal of Economic Perspectives.* 2013. Vol. 27. № 3.

94. Великолепная аналитическая статья, посвященная этой теме: *Roemer J.E. Does Democracy Engender Justice? // Democracy's Value / I. Shapiro, C. Hacker-Cordón (eds).* Cambridge: Cambridge University Press, 1999 (приведенное выше заключение см. на с. 67).

95. *Де Токвиль А. Демократия в Америке / Пер. с фр. В. П. Олейника и др. М.: Прогресс, 1992. С. 29.*

же Токвиль понимать под «равенством» и равенство материального положения разных общественных классов! Ведь он сам, в сильных выражениях описывая неравенство, присущее «демократическим народам», отмечает: «...когда начинаешь рассматривать истоки явлений, кажется, что [новая промышленная] аристократия естественным путем зарождается в недрах самой демократии»<sup>96</sup>.

Или все же, может, и для Токвиля демократия-как-равенство — это и есть нарастающее стирание различий, включая материальные, между людьми в «обществе»? По отношению к «обществу» «промышленность» — с ее вопиющим неравенством — своего рода исключение, аномалия, определяющая существование совершенно «конкретной группы людей», которое противоречит тому, что происходит в остальном «обществе», где и реализуется «предначертанная свыше неизбежность». Вероятно, такое впечатление и складывалось в 1830-е годы, когда Токвиль делал свои наблюдения над Америкой как образцовым воплощением демократии и когда *все* городское население составляло менее 10% от общего числа американцев<sup>97</sup>. Положение дел в «промышленности» еще долго и после этого могло выглядеть исключением — вплоть до промышленной революции конца XIX столетия: еще в 1880 году только 15% всех американских работников были заняты в «промышленности» (в широчайшем ее понимании)<sup>98</sup>.

Одной из ключевых категорий токвилевского анализа демократии выступает «мнение» (прежде всего, как «общественное мнение»). В той мере, в какой, с точки зрения Токвиля, реальное равенство условий существования людей, включая равенство материального положения, *создает* «демократические мнения»<sup>99</sup>, его взгляд остается прикованным к *прошлому* демократии, к самым ранним этапам ее развития, а не к ее — по отношению к 1830-м годам — *будущему*. И само «мнение» тут понимается весьма традиционно — в русле теории *отражения* мыслью «реальности». Однако у Токвиля можно найти и гораздо более интересные описания «мнения» и того, что оно *делает*. Так, рассуждая о «судебной фор-

96. *Де Токвиль А.* Демократия в Америке. С. 408.

97. *Boustan L. et al.* Urbanization in American Economic History, 1800–2000 // *The Oxford Handbook of American Economic History*. Vol. 2 / L. Cain et al. (eds). Oxford: Oxford University Press, 2018. P. 76. Figure 22.1a.

98. *Hirschman C., Mogford E.* Immigration and the American Industrial Revolution From 1880 to 1920 // *Social Science Research*. 2009. Vol. 38. № 4. P. 897–898.

99. Как пишет Токвиль во введении, «равенство создает мнения, порождает определенные чувства, внушает обычаи...» и т. д. (*Де Токвиль А.* Указ. соч. С. 27).

ме», от которой осталась одна «видимость» (!), Токвиль пишет, что своим признанием ее «общественное мнение придает жизнь призраку»<sup>100</sup>. Тут «мнение» уже *не* отражает реальность, а в прямом смысле наделяет жизнью то, чего *нет*, но что, будучи наделенным жизнью, неким образом активно участвует в ней, как и подобает вести себя «призраку»<sup>101</sup>.

Не аналогичным ли образом — при более развитых формах демократии, чем та, которую в 1830-х годах наблюдал в Америке Токвиль, — «демократическое общественное мнение» наделяет жизнью «призрак» равенства вместо того, чтобы отражать вопиющим образом отсутствующее реальное равенство условий существования людей? Не получается ли так, что именно сопротивление реальному неравенству, которое и есть *единственная реальность равенства* в условиях демократии, выражается во мнении о равенстве как «предначертанном свыше» атрибуте демократии, *не зависящем*, что весьма точно передает Токвиль в его процитированном выше изречении, от воли людей и всех возможных событий?

Это мнение, в самом деле, отпечталось на нормативных основаниях и процедурных конструкциях современных демократий, таких как признание суверенитета народа в качестве единственного источника всей политической власти или принцип «один человек — один голос». И этот суверенитет, и этот принцип есть формы существования демократического «призрака», наделенного жизнью «демократическим мнением». Конечно, все мы знаем, что никаким суверенитетом народ не обладает, что всем управляют политики (и стоящие за ними воротилы), более того, что народа как реального и самостоятельного политического («субстанциального») субъекта вообще нет<sup>102</sup>, что один голос «ничего

100. *Де Токвиль А.* Демократия в Америке. С. 120.

101. В этом ключе и описывает «явление призрака» в качестве «исторического события» Жак Деррида (*Деррида Ж.* Призраки Маркса / Пер. с фр. Б. Скуратова. М.: Logos-altera, 2006. С. 9, 16).

102. Тезис об «отсутствующем народе» сделал популярным Клод Лефор, рассматривая его именно в контексте практики «суверенитета народа» в демократиях (*Лефор К.* Вопрос о демократии // Он же. Политические очерки (XIX–XX века) / Пер. с фр. Е. А. Самарской. М.: РОССПЭН, 2000. С. 28 слл.). От тех более ранних мыслителей (Вильфредо Парето, Роберта Михельса, Йозефа Шумпетера и др.), чьих аргументов уже в принципе достаточно для обоснования тезиса об «отсутствии народа» в демократиях, Лефор отличается тем, что у него народ не есть просто фикция: «отсутствующий народ неким образом все же присутствует, „вызывается“ демократией, обретает „новую силу“ и реально служит одним из полюсов, «в отношении которых определяются социальная идентичность, общ-

не значит» и т. д. и т. п. Тем не менее мы не только регулярно участвуем в предполагаемых этими «фикциями» ритуалах (таких как выборы), без которых вся конструкция демократии рассыпется в прах и участием в которых мы все же надеемся что-то изменить, но и бываем готовы — пусть в исключительных ситуациях — сражаться за эти «фикции», если на них посягают власть имущие, ведь эти «фикции» их *реально* (а в известных случаях и весьма чувствительно) *ограничивают* и сдерживают. В том-то и суть, что нас *делает* равными такое преданное (вплоть до «безусловного признания») отношение к этим «фикциям», и, будучи равными, мы можем *бороться за равенство* — в том же самом смысле, в каком у Маркузе мы можем бороться за освобождение, только будучи свободными<sup>103</sup>.

Такое отношение к демократии / такое «демократическое мнение» о демократии есть, несомненно, пример фетишизма. Ведь так мы относимся как к чему-то реальному к тому, чего нет, назовем ли мы это «народом», «демократическим сообществом» или — с похвальной шумпетеровской прямоотой — «неработающим комитетом» (*unworkable committee*)<sup>104</sup>, и это отношение превращает нас в то, что мы есть (в хорошем и плохом, в политической инертности и в политическом активизме), и побуждает нас делать то, что мы делаем или не делаем. Маркс называл это «воображаемым суверенитетом», в котором индивид наделяется «недействительной всеобщностью»<sup>105</sup>. Следует ли разоблачать эту «фикцию»? Станет ли мир лучше от ее (допустим это) ниспровержения? Не является ли «недействительная всеобщность» *единственной* формой, в которой всеобщность коллективной и нравственно осмысленной деятельности людей может существовать в мире капитализма, пока существует он сам? При этом нужно иметь в виду, что такая «недействительная всеобщность» на самом деле весьма хрупка — каток неолиберализма тотальной деполитизацией общества обещает утрамбовать и ее в остающуюся в таком случае *единственной* реальность экономики<sup>106</sup>.

ность» (Лефор К. Постоянство теолого-политического // Лефор К. Политические очерки (XIX–XX века). С. 293).

103. Marcuse H. An Essay on Liberation. Boston: Beacon Press, 1969. P. 89.

104. Schumpeter J. Capitalism, Socialism and Democracy. P. 261.

105. Маркс К. К еврейскому вопросу. С. 391.

106. На это и направлено неолиберальное превращение «демократии граждан» в «демократию акционеров», важной составляющей которого выступает перестройка работы всех политических институтов по модели технократического менеджмента (образцом которого служит деятельность поли-

Такое отношение к демократии / такое «демократическое мнение» о ней я называю «народным демократическим фетишизмом». Он характерен тем, что фокусируется на так или иначе представленной и в действительности отсутствующей «демократической ассоциации», утверждающей равенство и призывающей (в смысле альтюссеровской «интерпелляции») к сопротивлению неравенству, хотя признание этого фетиша и предполагает признание неких технологий и процедур (политического представительства, выборов согласно принципу «один человек — один голос» и т. д.), образующих его (этого фетиша) «организационный каркас».

От народного демократического фетишизма следует отличать элитистский демократический фетишизм. Для уяснения этого отличия *наименьшее* значение имеет то, насколько последний является «искренним» или «лицемерным». Гораздо важнее его *функциональные характеристики*. Они же в решающей мере определяются тем, что элитистский демократический фетишизм есть *эксплуатация* народного демократического фетишизма.

Самым непосредственным образом эта эксплуатация выражается в стремлении элитистского демократического фетишизма *ограничить* демократическую борьбу низов против неравенства требованием *непременной защиты существующих институтов* демократии. Это требование и передает та цитата из сочинения Левицкого и Зиблатта, которая приведена в самом начале этой части статьи. Еще сильнее оно выражено в рассуждениях такого классика либерально-демократической теории, как Джон Ролз, причем именно в той части его книги «Теория справедливости», которая посвящена гражданскому неповиновению, обычно понимаемому как метод *сопротивления властям*.

Можно... представить... что должно существовать множество групп с равно обоснованными доводами... в пользу гражданского неповиновения; но, если бы они все повели себя таким об-

тически «независимых» центральных банков). Подробнее об этом см.: *Mair P. Ruling the Void? The Hollowing of Western Democracy // New Left Review. 2006. № II/42. P. 25–32.* Можно сказать, что такое превращение демократии является кульминацией той тенденции уподобления демократической политики капиталистической (рыночной) экономике (тенденции создания «экономорфной» политики), которая всегда была присуща капиталистической апроприации демократии. Классическим отражением этой тенденции, представившим последнюю как уже завершившуюся и уже давшую окончательный результат, является вышедшая еще в 1950-е годы книга Энтони Даунса: *Downs A. An Economic Theory of Democracy. N.Y.: Harper & Row, 1957.*

разом, следствием был бы серьезный беспорядок, который подорвал бы эффективность справедливой конституции. Я предполагаю здесь, что существует некоторый предел на степенях, в которой можно прибегать к гражданскому неповиновению...<sup>107</sup>

Ограниченное таким пределом, гражданское неповиновение удивительным образом оказывается «одним из *стабилизирующих средств* конституционной системы» (наряду со «свободными выборами», «независимыми судами» и проч.). Оно *укрепляет* «справедливые институты», а вовсе не меняет их<sup>108</sup> и уж тем более не оказывается «мирной революцией», в качестве которой представлял себе гражданское неповиновение Генри Дэвид Торо, заложивший основы его теории и, кстати, тоже имевший непосредственным предметом своей рефлексии американскую «конституционную систему».

Эксплуатация народного демократического фетишизма Ролзом особенно наглядна именно потому, что американский философ непосредственно апеллирует к демократическому Разуму вообще, то есть к Разуму, присущему *всем* обитателям демократического общества. Этот Разум имеет в качестве самоочевидной истины «*эффективность* справедливой конституции», а *потому* установленные ею (как документом) и образующие ее (в качестве практического устройства) институты должны быть сохранены в *обязательном порядке*. Меж тем «эмпирически» именно «эффективность» «справедливой конституции», мягко говоря, совсем не очевидна: само *равно обоснованное* недовольство существующим положением дел «*множества* [общественных] групп», вынужденных протестовать против него методом гражданского неповиновения, *уже* свидетельствует о *фактической неэффективности* «конституции». Однако все это множество недовольных групп *не должно и не имеет права* (с точки зрения демократического Разума) действовать синхронно и *солидарно* в надежде изменить неприемлемое положение дел, ибо это чревато «беспорядком» (хочется спросить — с чьей точки зрения?). Вопрос о том, можно ли вообще изменить неприемлемое положение дел, действуя в одиночку, без опоры на действенную солидарность с другими протестующими группами, конечно же, остается вне поля зрения Ролза. Или скажем так: могут ли угнетенные группы рассчитывать на получение нужных им благ от элит *не в форме подачек* последних,

107. Ролз Дж. Теория справедливости / Пер. с англ. В. В. Целищева. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1995. С. 328.

108. Там же. С. 336. Курсив мой. — Б. К.

если эти группы не ведут *солидарную борьбу* с элитами? Похоже, весь опыт истории дает на этот вопрос совершенно ясный ответ.

В связи со сказанным выше я хочу сделать одно уточнение относительно известного тезиса Кристофера Лэша о «восстании элит и предательстве [ими] демократии»<sup>109</sup>. Суть этого «восстания» и «предательства» Лэш видит в том, что «элиты, определяющие [политическую] повестку дня, утратили точку соприкосновения с народом», в том, что они придали «нереалистический, искусственный характер нашей политике», оторвав ее от общественной жизни и фактически считая «реальные проблемы» неразрешимыми<sup>110</sup>. Это утверждение, вероятно, справедливо в той части, в какой оно относится к «реальным проблемам». Но в остальном — и более важном для «выживания демократии»! — Лэш, мне думается, заблуждается. Элиты *не* утратили точку соприкосновения с народом в том, что во второй части данной статьи мы называли «политической культурой», а позже — и, как я считаю, точнее — стали называть «народным демократическим фетишизмом». Сама возможность его весьма изощренной эксплуатации, блестящий пример которой дает Ролз и без которой было бы невозможно сохранение демократических институтов и, соответственно, господствующих позиций элит, заставляет уточнить и *ограничить* сферу применения тезиса Лэша именно областью решения «реальных проблем».

Для элитистского демократического фетишизма рациональность, точнее, «рациональность потребителя», о которой шла речь выше, гораздо более характерна, чем для народного демократического фетишизма. Именно в рамках элитистского подхода к демократии сложилось и утвердилось ее отождествление с чистой технологией принятия политических решений и формирования персонального состава органов власти, с тем, что Шумпетер назвал «методом». Именно этот подход произвел систематическое разведение демократии (как метода) с «ценностью». Именно он имел смелость признать то, что «отбор правителей посредством голосования не гарантирует ни [политическую] рациональность, ни представительство, ни равенство» (ни какие-либо другие нормативно желательные результаты, типа справедливости или эффективности экономики, разве что за исключением «избегания насилия», что тоже несколько сомнительно, если воздержаться

109. См.: Лэш К. Восстание элит и предательство демократии / Пер. с англ. Дж. Смити, К. Голубович. М.: Логос; Прогресс, 2002.

110. Там же. С. 7.

от простодушного отождествления насилия с кровопусканием)<sup>111</sup>. Пожалуй, только он мог прямо и честно сказать, что единственный смысл, который может иметь выражение «успех демократии», — это способность «демократического процесса устойчиво (*steadily*) воспроизводить себя без создания ситуаций, заставляющих прибегать к недемократическим методам, а также справляться с текущими проблемами таким образом, какой находят приемлемым в долгосрочной перспективе все *имеющие политический вес* интересы»<sup>112</sup>. Конечно, откровенность и пронизательность всех таких суждений о демократии достойны уважения.

Но как же сочетается столь безжалостно рациональный подход к демократии с демократическим фетишизмом, пусть и элитистским, то есть стратегически направленным и всегда в той или иной степени театральным? Адам Пшеворский как-то заметил, что чисто эмпирический подход к демократии, непреклонную верность которому вроде бы демонстрирует тот же Шумпетер, невозможен: в какой-то момент он обязательно перетечет в оценочный подход<sup>113</sup>. Демократия, которую демократические элитисты подвергают столь беспощадно рациональному анализу, ценится ими, более того, она *абсолютизируется* ими — хотя бы в качестве средства (предотвращения общественного беспорядка, условия достойной жизни, возможности «свободы», что бы они под ней ни понимали, и т. д.) — настолько, что *всё*, происходящее в политике, как мы уже знаем, должно быть подчинено ее защите и «стабилизации»<sup>114</sup>. В этом смысле демократия фетишизируется. Но этот фетиш уникальным образом *инструментален*. В чем, скажем, ценность голосования как центрального элемента демократии-фетиша? В том — с этой элитистской точки зрения, — что

111. Przeworski A. Minimalist Conception of Democracy: A Defense // Democracy's Value. P. 43–44.

112. Schumpeter J. Capitalism, Socialism and Democracy. P. 290. Note 5. Курсив мой. — Б. К.

113. Przeworski A. Op. cit. P. 23.

114. Выражение «абсолютизация средства» имманентно противоречиво — не только этически, но и логически. Эту противоречивость — в сфере собственно «демократической теории» — блестяще передает известное определение демократии, предложенное Иэном Шапиро: демократия есть «подчиненное основополагающее/первичное (*foundational*) благо» (Shapiro I. Three Ways to Be a Democrat // Democracy's Place. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996. P. 111). Чему (каким другим благам) может быть подчинено «основополагающее/первичное благо»? А если оно подчинено чему-то более высокому и «первичному», чем оно само, то каким образом оно может быть «основополагающим/первичным»?

... голосование налагает обязательство указать результаты голосования. <...> Демократия сохраняется, поскольку люди считают своим долгом подчиняться результатам процесса принятия решений, в котором они добровольно участвовали<sup>115</sup>.

Демократия-как-метод тем и ценна — вплоть до ее абсолютизации — для умных и опытных элит (разумеется, есть элиты с противоположными качествами, для которых демократия-как-метод не ценна), что она позволяет задействовать народный демократический фетишизм в целях сохранения статус-кво и, соответственно, их господствующих позиций в нем. В той мере и постольку, в какой и поскольку демократию-фетиш удастся употребить таким образом, демократии, как точно выразился Раймон Арон, будут «по своей сути консервативны»<sup>116</sup>.

## Заключение

С точки зрения Алена Бадью, в настоящих условиях демократия-фетиш и демократический фетишизм — это главные и пока непреодолимые препятствия на пути освободительной борьбы. Бадью пишет:

Враг сегодня зовется не Империей или Капиталом. Он зовется Демократией. Под этим термином мы понимаем не только пустую форму «представительной системы», но в еще большей мере современную фигуру равенства, сведенного к равенству перед предложением рынка, делающего каждого индивида равным любому другому на единственном основании его фактического бытия, как и бытия любого другого, в качестве потребителя<sup>117</sup>.

Дело не только в том, что демократия перестала быть собственно политическим явлением, став законченно «экономорфной» (функционируя в качестве рынка). Дело в том, что демократия, став эмблемой современного общества, приобрела чудовищную принудительную, *авторитарную* силу над его обитателями, превосходящую даже силу капитала в плане производимых ею «субъективных эффектов»<sup>118</sup>. Принимая демократию, мы тем самым

115. Przeworski A. Minimalist Conception of Democracy: A Defense. P. 48.

116. Арон Р. Мемуары. 50 лет размышлений о политике / Пер. с фр. Г. А. Абрамова, Л. Г. Ларионовой. М.: Ладомир, 2002. С. 173.

117. Badiou A. Metapolitics / J. Barker (trans.). L.: Verso, 2005. P. xxviii. Note 24.

118. См. об этом: Pluth E. The Narrative Politics of Active Number // Badiou and the Political Condition / M. Constantinou (ed.). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014. P. 76 ff.

автоматически принимаем современное общество как оно есть, даже если настроены критически в отношении всего остального в этом обществе. Бадью утверждает:

Единственный путь обрести истину мира, в котором мы живем, — это развеять ауру слова *демократия* и принять на себя бремя не быть демократом и за это быть горячо осуждаемым «каждым». В мире, в котором мы живем, *tout le monde* не имеет смысла без эмблемы [демократии], поэтому «каждый» является демократическим. Это то, что вы можете называть аксиомой эмблемы<sup>119</sup>.

Но что же делать в таких условиях, когда «каждый» — уже демократ (то есть демократический фетишист), когда прорыв к «истине» нашего мира предотвращается табуированием самого вопрошания демократии, когда ее дезавуирование, окажись такое возможным, обернулось бы *обесмысливанием мира*, а ведь это и есть то, что сделало бы его — и страдания, которыми он полон, — подлинно невыносимыми?<sup>120</sup> Похоже, что стратегия Бадью в отношении демократии имеет три главных аспекта, которые я назову «исходом», «просвещением» и «стоическим сопротивлением».

Исход означает прежде всего отстранение от каких-либо демократических процедур, решительное неучастие в них, в выборах — в первую очередь. Голосование есть лишь «легитимация реакционных сил».

Мы должны стать безразличными к выборам, что соответствует чисто тактическому предпочтению либо воздержаться от игры в эту «демократическую» фикцию, либо — из конъюнктурных соображений — поддержать того или другого конкурента<sup>121</sup>.

Просвещение и есть «развеивание ауры» демократии. Из работ Бадью не вполне понятно, как именно оно должно осуществляться, тем более в массовой политике. Ясно, что у него нет оснований

119. Badiou A. The Democratic Emblem // Agamben G. et al. Democracy In What State? / W. McCuaig (trans.). N.Y.: Columbia University Press, 2011. P. 7.

120. Как писал Фридрих Ницше, «что, собственно, возмущает в страдании, так это не само страдание, но бессмысленность страдания», а потому «любой случайно подвернувшийся смысл таки лучше полнейшей бессмыслицы» (Ницше Ф. К генеалогии морали / Пер. с нем. К. А. Свасьяна // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 448, 524).

121. Badiou A. Let's Lose Interest in Elections, Once and for All! // Verso. 28.04.2017. URL: <https://www.versobooks.com/blogs/3190-let-s-lose-interest-in-elections-once-and-for-all>.

верить в действенность тех рецептов и приемов борьбы с «суевериями» на уровне *сознания* людей, какие достались нам в наследство от эпохи Просвещения. На (левых) интеллектуалах, конечно, лежит ответственность за то, чтобы установить «идеологическое размежевание» и перенести его на «широкие массы», чтобы продемонстрировать то, что перед нашим миром открыты «два пути, а не всего лишь один»<sup>122</sup>. Но как можно всего этого достичь, имея дело с фетишистами? Как перевести на язык практических действий известную метафору Бадью: «То, что нужно, — это воск, который Улисс использовал для того, чтобы не поддаваться песням, сиренам или шантажу „демократии“»?<sup>123</sup> Некоторые вроде бы сами собой напрашивающиеся переводы этой метафоры очень политически и этически несимпатичны.

Стоическое сопротивление — это противостояние, по сути, горстки людей (скажем, той же «Политической организации» самого Бадью), вдохновленных идеями политической самостоятельности и решимостью находить и защищать «новые площадки для всеобщей воли» (с прямой ссылкой на Руссо), махине демократического фетиша и всей массе фетишистов. Каковы их шансы на успех в борьбе против «покорности (*subservience*) сознания людей и [царящей в демократии] политической некомпетентности»?<sup>124</sup> Какова вероятность того, что такая альтернативная политика, точнее, политика в собственном смысле слова восторжествует над фундаментальной аполитичностью демократии?

Мне думается, что ни исход, ни просвещение, ни стоическое сопротивление не обещают преодоления нынешнего «кризиса демократии». Хотя бы по той причине, что «кризиса демократии» — как того, что угрожает ее существованию, — нет и не может быть при сохранении нынешнего *modus operandi* демократического фетишизма в обоих его *взаимосвязанных* проявлениях — народного демократического фетишизма и элитистского демократического фетишизма. То, что обычно называют «кризисом демократии», есть либо кризис некоторых специфических политических формаций, типа той же американской Демократической партии, считавшихся столпами (данной конкретной конфигурации) демократии, либо выражение разочарования, вызванного неспособностью демократии «доставлять блага», которые от нее ожидаются и которые она — в качестве шумпетеровского «метода» — вовсе не обяза-

122. Badiou A. Let's Lose Interest in Elections, Once and for All!

123. Idem. P. 97.

124. Idem. P. 96–97.

на доставлять. Реальный кризис демократии, угрожающий ее существованию в ее нынешнем (аполитичном) виде, может вызвать только подрыв демократического фетишизма. Но что может означать и каким может быть такой подрыв?

К нему наверняка не приведут ни исход от фетиша его (особо просвещенных и потому немногочисленных) противников, ни попытки пробудить «покорное сознание» масс, ни героизм подвижников сопротивления «миру фикций». Можно сказать, что фетишизм вообще непобедим, пока он не оказывается в конфликте с самим собой. Как возможен такой конфликт?

Прежде всего, он возможен как конфликт между двумя составляющими единого (в его «докризисном» состоянии) демократического фетишизма — народной составляющей и элитистской составляющей. Поэтому без их различия, как это имеет место у Бадью, трансформация нынешней демократии может видаться только в качестве результата осуществления (утопической) стратегии исхода-просвещения-стоического сопротивления. Конфликт между двумя составляющими демократического фетишизма может дать именно *избыток* энергии народного фетишизма по отношению к той его мере и той его форме, в каких его утилизирует элитистский фетишизм при «нормальном» функционировании демократии.

К примеру, «демократическое сообщество» — как объект народного фетишизма — должно гарантировать будущее (о чем мы говорили выше). Что будет, если фетишистская вера в это проявит себя в *полной мере*, без тех рестрикций, которые налагают на нее песни экспертных сирен, всегда озвучивающих интересы элит? Что будет, если требования *всеобщего* медицинского страхования, *безусловного* базового дохода для каждого гражданина, достойной пенсии *для всех* и т. д. станут движущей силой массовых движений или хотя бы — в рамках существующих демократических процедур — «императивным мандатом» для «народных избранников» (пусть не формальным, но таким, который гарантирует их устранение из политики в следующем электоральном цикле в случае его игнорирования)? Что было бы, если бы рыночные фетишисты были в достаточной мере *фанатичными* для того, чтобы помешать администрации Джорджа Буша-мл. в 2008 году (а позднее — и Барака Обамы) «выкупать» — вопреки всем мыслимым правилам «идеального рынка», то есть рынка-фетиша, — банки-мошенники, объявленные элитными сиренами-экспертами *too big to fail*? Беспорядки, с точки зрения элит, от всего этого возникли бы немалые. Но не был ли бы этим проложен путь к освобождению? Как написал Майкл Тауссиг, рассматривая явление го-

сударственного фетишизма, «задача заключается не в том, чтобы сопротивляться фетишистскому качеству современной культуры или предостерегать против него, скорее [она состоит в том, чтобы] признать и даже подчиниться фетишистским силам и попытаться направить их в революционных направлениях»<sup>125</sup>.

### Библиография

- Арон Р. Мемуары. 50 лет размышлений о политике. М.: Ладомир, 2002.
- Арутюнян Л. Н. Концепция политической культуры: состояние и перспективы // Политическая наука современной России: Тенденции развития. М.: ИНИОН РАН, 1999.
- Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. М.: Академический проект, 2007.
- Ван Рейбрук Д. Против выборов. М.: Ад Маргинем, 2018.
- Вебер М. Основные социологические понятия // Избр. произв. М.: Прогресс, 1990.
- Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990.
- Гесиод. Теогония // Полное собрание текстов. М.: Лабиринт, 2001.
- Гоббс Т. Левиафан // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1991. Т. 2.
- Даль Р. Демократия и ее критики. М.: РОССПЭН, 2003.
- Де Токвиль А. Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1992.
- Деррида Ж. Призраки Маркса. М.: Logos-altera, 2006.
- Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. М.: Дело, 2018.
- Канторович Э. Два тела короля: исследование по средневековой политической теологии. М.: Издательство Института Гайдара, 2015.
- Капустин Б. Рассуждения о «конце революции». М.: Издательство Института Гайдара, 2019.
- Ленин В. И. Государство и революция // Полн. собр. соч. М.: Политиздат, 1969. Т. 33.
- Ленин В. И. Подготовительные материалы к книге «Государство и революция» // Полн. собр. соч. М.: Политиздат, 1969. Т. 33.
- Лефор К. Вопрос о демократии // Он же. Политические очерки (XIX–XX века). М.: РОССПЭН, 2000.
- Лефор К. Постоянство теолого-политического // Он же. Политические очерки (XIX–XX века). М.: РОССПЭН, 2000.
- Липсет М. Политический человек: социальные основания политики. М.: Мысль, 2016.
- Лосев А. Ф. Хаос // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. С. А. Токарев. М.: Советская энциклопедия, 1980. Т. 2.
- Лэш К. Восстание элит и предательство демократии. М.: Логос; Прогресс, 2002.
- Малинова О. Ю. Исследования политической культуры. М.: МГИЭТ(ТУ), 2002.
- Маркс К. К еврейскому вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Госполитиздат, 1955. Т. 1.
- Маркс К. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Госполитиздат, 1960. Т. 23.

125. *Taussig M. Maleficium: State Fetishism // The Nervous System. L.: Routledge, 1992. P. 122.*

- Маршалл Т. Х. Гражданство и социальный класс (приложение) // Капустин Б. Гражданство и гражданское общество. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2011.
- Мосс М. Опыт о даре // Он же. Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии / Пер. с фр. А. Б. Гофмана. М.: КДУ, 2011.
- Мэдисон Дж. Федералист № 10 // Федералист: Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея / Под ред. Н. Н. Яковлева. М.: Прогресс-Литера, 1994.
- Ницше Ф. К генеалогии морали // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2.
- Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. М.: А Темп, 2006.
- Пивоваров Ю. С. Политическая культура: Методологический очерк. М.: ИНИОН РАН, 1996.
- Пикалов Г. А. Теория политической культуры. СПб.: БГТУ, 2004.
- Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1995.
- Руссо Ж.-Ж. Юлия, или Новая Элоиза. М.: Художественная литература, 1968.
- Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М.: Соцэкгиз, 1962.
- Соловьёв А. И. Политическая культура: проблемное поле метатеории // Вестник Московского университета. Серия 12: Политические науки. 1995. № 2. С. 31–42.
- Соловьёв А. И. Политическая культура: проблемное поле метатеории // Вестник Московского университета. Серия 12: Политические науки. 1995. № 3. С. 3–14.
- Фадеева Л. А. Политическая культура: Курс лекций. Пермь: Пермский университет, 2000.
- Фрейд З. Фетишизм // Проект «Весь Фрейд». 05.05.2016. URL: <http://freudproject.ru/?p=930>.
- Acemoglu D., Naidi S., Restrepo P., Robinson J. A. Democracy, Redistribution and Inequality // NBER Working Paper. 2013. URL: <http://nber.org/papers/w19746>.
- Almond G. A. The Study of Political Culture // A Discipline Divided: Schools and Sects in Political Science. Newbury Park, CA: Sage, 1990. P. 13–26.
- Almond G. A., Verba S. The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963.
- Badiou A. Let's Lose Interest in Elections, Once and for All // Verso. 28.04.2017. URL: <http://versobooks.com/blogs/3190-let-s-lose-interest-in-elections-once-and-for-all>.
- Badiou A. Metapolitics. L.: Verso, 2005.
- Badiou A. Polemics. L.: Verso, 2011.
- Badiou A. The Democratic Emblem // Agamben G., Badiou A., Bensaïd D., Brown W., Nancy J.-L., Rancière J., Ross K., Žižek S., McCuaig W. Democracy In What State? N.Y.: Columbia University Press, 2011.
- Besley T., Coate S. Sources of Inefficiency in a Representative Democracy: A Dynamic Analysis // The American Economic Review. 1998. Vol. 88. № 1. P. 139–156.
- Beyond Formalization: An Interview With Alain Badiou conducted by Peter Hallward and Bruno Bosteels // Bosteels B. Badiou and Politics. Durham, NC: Duke University Press, 2011. P. 335–338.
- Black J., Hashimzade N., Myles G. A Dictionary of Economics. 3rd ed. Oxford: Oxford University Press, 2009.

- Bonica A., McCarthy N., Poole K. T., Rosenthal H. Why Hasn't Democracy Slowed Rising Inequality? // *Journal of Economic Perspectives*. 2013. Vol. 27. № 3. P. 103–124.
- Boustan L., Bunten D., Hearey O. Urbanization in American Economic History, 1800–2000 // *The Oxford Handbook of American Economic History*. Vol. 2 / L. Cain, P. Fishback, P. Rhode (eds). Oxford: Oxford University Press, 2018. P. 75–99.
- Brennan J. *Against Democracy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016.
- Brown W. *Undoing Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. N.Y.: Zone Books, 2014.
- Diamond L. *The Spirit of Democracy: The Struggle to Build Free Societies Throughout the World*. N.Y.: Times Books, 2008.
- Doorenspleet R. *Democratic Transitions: Exploring the Structural Sources of the Fourth Wave*. Boulder, CO: Lynne Rienner, 2005.
- Downs A. *An Economic Theory of Democracy*. N.Y.: Harper & Row, 1957.
- Dupuy J.-P. *Economy and the Future: A Crisis of Faith*. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2014.
- Ferguson A. *An Essay on the History of Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Hayek F. A. *Law, Legislation and Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979. Vol. 3.
- Hirschman C., Mogford E. Immigration and the American Industrial Revolution From 1880 to 1920 // *Social Science Research*. 2009. Vol. 38. № 4. P. 897–920.
- Hoppe H.-H. *Democracy: The God That Failed*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2001.
- Kavanagh D. *Political Culture*. L.: Macmillan, 1972.
- Kristof N. We Will Survive. Probably // *The New York Times*. 06.03.2019. URL: <http://nyti.ms/2HfoUJn>.
- Levitsky S., Ziblatt D. *How Democracies Die*. N.Y.: Broadway Books, 2018.
- Lipset S. M. *Political Man: The Social Bases of Politics*. Garden City, NY: Doubleday, 1960.
- Lizzeri A., Persico N. Why Did the Elites Extend the Suffrage? Democracy and the Scope of the Government, With an Application to Britain's "Age of Reform" // *Quarterly Journal of Economics*. 2004. Vol. 118. № 2. P. 707–765.
- Mair P. Ruling the Void? The Hollowing of Western Democracy // *New Left Review*. 2006. № II/42. P. 25–32.
- Marcuse H. *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press, 1969.
- Marcuse H. Repressive Tolerance // Wolff R. P., Moore B. Jr., Marcuse H. *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon Press, 1965. P. 81–123.
- Minowitz P. Adam Smith's Invisible Hands // *Econ Journal Watch*. 2004. Vol. 1. № 3. URL: <http://journaltalk.net/articles/5610>.
- Parsons T. An Outline of the Social System // *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory* / T. Parsons et al. (eds). N.Y.: Free Press, 1961. Vol. 1. P. 30–79.
- Pluth E. The Narrative of Politics of Active Number // Badiou and the Political Condition / M. Constantinou (ed.). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014. P. 76–95.
- Przeworski A. Conquered or Granted? A History of Suffrage Extensions // *British Journal of Political Science*. 2009. Vol. 39. № 2. P. 291–321.

- Przeworski A. Minimalist Conception of Democracy: A Defense // *Democracy's Value* / I. Shapiro, C. Hacker-Cordón (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 23–55.
- Putnam R. D. Studying Elite Political Culture: The Case of 'Ideology' // *The American Political Science Review*. 1971. Vol. 65. № 3. P. 651–681.
- Rancière J. *Hatred of Democracy*. L.: Verso, 2006.
- Roemer J. E. Does Democracy Engender Justice? // *Democracy's Value* / I. Shapiro, C. Hacker-Cordón (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 56–68.
- Ross M. Is Democracy Good for the Poor? // *American Journal of Political Science*. 2006. Vol. 50. № 4. P. 860–874.
- Runciman D. *How Democracy Ends*. N.Y.: Basic Books, 2018.
- Schumpeter J. *Capitalism, Socialism and Democracy*. N.Y.: Harper & Row, 1976.
- Shapiro I. *Three Ways to Be a Democrat* // *Democracy's Place*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.
- Shapiro I. Why the Poor Don't Soak the Rich // *Daedalus*. 2002. Vol. 131. № 1. P. 118–128.
- Smith A. *The Principles Which Lead and Direct Philosophical Enquiries; Illustrated by the History of Astronomy* // *Essays on Philosophical Subjects* / W. P. D. Wightman, J. C. Bryce (eds). Oxford: Oxford University Press, 1980. P. 31–105.
- Stone G. B. *Perilous Times: Free Speech in Wartime From the Sedition Act of 1798 to the War on Terrorism*. N.Y.: W.W. Norton, 2004.
- Taussig M. *Maleficium: State Fetishism* // *The Nervous System*. L.: Routledge, 1992. P. 111–140.
- Taussig M. *The Magic of the State*. N.Y.: Routledge, 1997.
- Verba S. On Revisiting the Civic Culture: A Personal Postscript // *The Civic Culture Revisited* / G. A. Almond, S. Verba (eds). Newbury Park, CA: Sage, 1989. P. 394–410.
- Weber M. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley, CA: University of California Press, 1978.
- Wilson W. *Democracy and Efficiency* // *The Atlantic*. 1901. March. URL: <http://theatlantic.com/magazine/archive/1901/03/democracy-and-efficiency/520041>.
- Wittman D. *The Myth of Democratic Failure: Why Political Institutions Are Efficient*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Žižek S. We Must Rise From the Ashes of Liberal Democracy // *In These Times*. 03.03.2017. URL: <http://inthesetimes.com/article/print/19918/slavoj-zizek-from-the-ashes-of-liberal-democracy>.

## ON DEMOCRATIC FETISHISM

BORIS KAPUSTIN. Professor, School of Politics and Governance, Faculty of Social Sciences; Senior Lecturer, Program in Ethics, Politics, and Economics, boris.kapustin@yale.edu.

National Research University Higher School of Economics (HSE), 3 Krivokolenny Lane, 101000 Moscow, Russia.

Yale University, 31 Hillhouse Ave., CT 06511 New Haven, USA.

*Keywords:* democracy; crisis; political culture; elitism; fetishism.

A sizeable section of American public opinion along with that of many political scientists have interpreted Donald Trump's victory in 2016 as a token of a profound crisis in democracy, or of an ongoing and dangerous deepening of that crisis. The urge to fathom the nature of this (supposed) crisis and to find ways to overcome it has resulted in a substantial rethinking of some of the mainstays of the conventional democratic theory that has been dominant until recently. This article scrutinizes and assesses these recent and ongoing metamorphoses in mainstream democratic theory by focusing primarily on *How Democracies Die* by Steven Levitsky and Daniel Ziblatt, which has been much praised by Trump's opponents. The paper argues that these theoretical metamorphoses are still taking place within the ambit of the elitist political culture and are perhaps even augmenting its characteristic features.

The nature and the logic of this avowedly elitist response to Trump's populist challenge call for a thorough investigation, but theories of political culture are inadequate to grapple with this problem. Instead, the author suggests turning to the fundamental categories of fetish and fetishism and constructing the concepts of political fetishism and democratic fetishism as derivatives from them. The author borrows certain elements of the concept of democratic fetishism from Alain Badiou, who has recently elaborated and popularized it. There are, however, at least two departures from Badiou's account. First, although Badiou sees democratic fetishism as an apolitical degeneration of politics, it is not here interpreted as a completely negative factor in current politics. Second, the author makes a distinction between popular democratic fetishism and its elite version and finds that the "fate of democracy" now depends heavily (especially in the West) upon the nature and dynamics the interactions between them.

DOI: 10.22394/0869-5377-2020-5-165-220

### References

- Acemoglu D., Naidi S., Restrepo P., Robinson J. A. Democracy, Redistribution and Inequality. *NBER Working Paper*, 2013. Available at: <http://nber.org/papers/w19746>.
- Almond G. A. The Study of Political Culture. *A Discipline Divided: Schools and Sects in Political Science*, Newbury Park, CA, Sage, 1990, pp. 13–26.
- Almond G. A., Verba S. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1963.
- Aron R. *Memuary. 50 let razmyshlenii o politike* [Memoires: 50 ans de reflexion politique], Moscow, Lodomir, 2002.
- Arutiunian L. N. Kontseptsiiia politicheskoi kul'tury: sostoianie i perspektivy [The Conception of Political Culture: Its Current State and Prospects]. *Politich-*

- eskaia nauka sovremennoi Rossii: Tendentsii razvitiia* [Political Science of Modern Russia: Trends in Development], Moscow, INION RAN, 1999.
- Badiou A. Let's Lose Interest in Elections, Once and for All! *Verso*, April 28, 2017. Available at: <http://versobooks.com/blogs/3190-let-s-lose-interest-in-elections-once-and-for-all>.
- Badiou A. *Metapolitics*, London, Verso, 2005.
- Badiou A. *Polemics*, London, Verso, 2011.
- Badiou A. The Democratic Emblem. In: Agamben G., Badiou A., Bensaïd D., Brown W., Nancy J.-L., Rancière J., Ross K., Žižek S., McCuaig W. *Democracy In What State?*, New York, Columbia University Press, 2011.
- Baudrillard J. *K kritike politicheskoi ekonomii znaka* [Critique de l'économie politique du signe], Moscow, Akademicheskii proekt, 2007.
- Besley T., Coate S. Sources of Inefficiency in a Representative Democracy: A Dynamic Analysis. *The American Economic Review*, 1998, vol. 88, no. 1, pp. 139–156.
- Beyond Formalization: An Interview With Alain Badiou conducted by Peter Hallward and Bruno Bosteels. Bosteels B. *Badiou and Politics*, Durham, NC, Duke University Press, 2011, pp. 335–338.
- Black J., Hashimzade N., Myles G. *A Dictionary of Economics*, 3rd ed., Oxford, Oxford University Press, 2009.
- Bonica A., McCarthy N., Poole K. T., Rosenthal H. Why Hasn't Democracy Slowed Rising Inequality? *Journal of Economic Perspectives*, 2013, vol. 27, no. 3, pp. 103–124.
- Boustan L., Buntin D., Hearey O. Urbanization in American Economic History, 1800–2000. *The Oxford Handbook of American Economic History. Vol. 2* (eds L. Cain, P. Fishback, P. Rhode), Oxford, Oxford University Press, 2018, pp. 75–99.
- Brennan J. *Against Democracy*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2016.
- Brown W. *Undoing Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, New York, Zone Books, 2014.
- Dahl R. *Demokratiia i ee kritiki* [Democracy and Its Critics], Moscow, ROSSPEN, 2003.
- De Tocqueville A. *Demokratiia v Amerike* [De la démocratie en Amérique], Moscow, Progress, 1992.
- Derrida J. *Prizraki Marksa* [Spectres de Marx], Moscow, Logos-altera, 2006.
- Diamond L. *The Spirit of Democracy: The Struggle to Build Free Societies Throughout the World*, New York, Times Books, 2008.
- Doorenspleet R. *Democratic Transitions: Exploring the Structural Sources of the Fourth Wave*. Boulder, CO: Lynne Reinner, 2005.
- Downs A. *An Economic Theory of Democracy*, New York, Harper & Row, 1957.
- Dupuy J.-P. *Economy and the Future: A Crisis of Faith*, East Lansing, MI, Michigan State University Press, 2014.
- Durkheim E. *Elementarnye formy religioznoi zhizni* [Les formes élémentaires de la vie religieuse], Moscow, Delo, 2018.
- Fadeeva L. A. *Politicheskaiia kul'tura: Kurs lektsii* [Political Culture: Lecture Course], Perm, Permskii universitet, 2000.
- Ferguson A. *An Essay on the History of Civil Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Freud S. Fetishizm [Fetishismus]. *Proekt "Ves' Freid"* [Project "Complete Freud"], May 5, 2016. Available at: <http://freudproject.ru/?p=930>.

- Hayek F. A. *Law, Legislation and Liberty*, Chicago, The University of Chicago Press, 1979, vol. 3.
- Hegel G. W. F. *Filosofia prava* [Grundlinien der Philosophie des Rechts], Moscow, Mysl', 1990.
- Hesiod. Teogoniia [Theogony]. *Polnoe sobranie tekstov* [Complete Works], Moscow, Labirint, 2001.
- Hirschman C., Mogford E. Immigration and the American Industrial Revolution From 1880 to 1920. *Social Science Research*, 2009, vol. 38, no. 4, pp. 897–920.
- Hobbes T. Leviafan [Leviathan]. *Soch.: V 2 t.* [Works: In 2 vols], Moscow, Mysl', 1991, vol. 2.
- Hoppe H.-H. *Democracy: The God That Failed*, New Brunswick, NJ, Transaction Publishers, 2001.
- Kantorowicz E. *Dva tela korolia: issledovanie po srednevekovoii politicheskoi teologii* [The King's Two Bodies: A Study In Medieval Political Theology], Moscow, Gaidar Institute Press, 2015.
- Kapustin B. *Rassuzhdeniia o "kontse revoliutsii"* [Reflections on "the End of Revolution"], Moscow, Gaidar Institute Press, 2019.
- Kavanagh D. *Political Culture*, London, Macmillan, 1972.
- Kristof N. We Will Survive. Probably. *The New York Times*, March 6, 2019. Available at: <http://nyti.ms/2HfoUJn>.
- Lasch C. *Vosstanie elit i predatel'stvo demokratii* [The Revolt of the Elites: And the Betrayal of Democracy], Moscow, Logos, Progress, 2002.
- Lefort C. Postoianstvo teologo-politicheskogo [Permanence du théologico-politique]. *Politicheskie ocherki (XIX–XX veka)* [Essais sur le politique (XIXe–XXe siècles)], Moscow, ROSSPEN, 2000.
- Lefort C. Vopros o demokratii [La Question de la démocratie]. *Politicheskie ocherki (XIX–XX veka)* [Essais sur le politique (XIXe–XXe siècles)], Moscow, ROSSPEN, 2000.
- Lenin V. I. Gosudarstvo i revoliutsiia [The State and Revolution]. *Poln. sobr. soch.* [Complete Works], Moscow, Politizdat, 1969, vol. 33.
- Lenin V. I. Podgotovitel'nye materialy k knige "Gosudarstvo i revoliutsiia" [Preparatory Material for the Book "The State and Revolution"]. *Poln. sobr. soch.* [Complete Works], Moscow, Politizdat, 1969, vol. 33.
- Levitsky S., Ziblat D. *How Democracies Die*, New York, Broadway Books, 2018.
- Lipset M. *Politicheskii chelovek: sotsial'nye osnovaniia politiki* [Political Man. The Social Bases of Politics], Moscow, Mysl', 2016.
- Lipset S. M. *Political Man: The Social Bases of Politics*, Garden City, NY, Doubleday, 1960.
- Lizzeri A., Persico N. Why Did the Elites Extend the Suffrage? Democracy and the Scope of the Government, With an Application to Britain's "Age of Reform". *Quarterly Journal of Economics*, 2004, vol. 118, no. 2, pp. 707–765.
- Losev A. F. Khaos [Chaos]. *Mify narodov mira: Entsiklopediia* [Mythologies of the Nations: Encyclopedia] (ed. S. A. Tokarev), Moscow, Sovetskaia entsiklopediia, 1980, vol. 2.
- Madison J. Federalist № 10 [The Federalist № 10]. *Federalist: Politicheskie esse A. Gamil'tona, Dzh. Medisona i Dzh. Dzheia* [The Federalist: Political Essays of A. Hamilton, J. Madison and J. Gray] (ed. N. N. Iakovlev), Moscow, Progress-Litera, 1994.
- Mair P. Ruling the Void? The Hollowing of Western Democracy. *New Left Review*, 2006, no. II/42, pp. 25–32.

- Malinova O. Iu. *Issledovaniia politicheskoi kul'tury* [Political Culture Studies], Moscow, MGIIET(TU), 2002.
- Marcuse H. *An Essay on Liberation*, Boston, Beacon Press, 1969.
- Marcuse H. Repressive Tolerance. Wolff R. P., Moore B. Jr., Marcuse H. *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon Press, 1965, pp. 81–123.
- Marshall T. H. Grazhdanstvo i sotsial'nyi klass (prilozhenie) [Citizenship and Social Class (Supplement)]. In: Kapustin B. *Grazhdanstvo i grazhdanskoe obshchestvo* [Citizenship and Civil Society], Moscow, HSE, 2011.
- Marx K. K evreiskomu voprosu [Zur Judenfrage]. Marx K., Engels F. *Soch.* [Works], Moscow, Gospolitizdat, 1955, vol. 1.
- Marx K. Kapital. T. 1 [Das Kapital. Bd. 1]. Marx K., Engels F. *Soch.* [Works], Moscow, Gospolitizdat, 1960, vol. 23.
- Mauss M. Opyt o dare [Essai sur le don]. *Obshchestva. Obmen. Lichnost': trudy po sotsial'noi antropologii* [Societies. Exchange. Person. Works in Social Anthropology], Moscow, KDU, 2011.
- Minowitz P. Adam Smith's Invisible Hands. *Econ Journal Watch*, 2004, vol. 1, no. 3. Available at: <http://journaltalk.net/articles/5610>.
- Nietzsche F. K genealogii morali [Zur Genealogie der Moral]. *Soch.: V 2 t.* [Works: In 2 vols], Moscow, Mysl', 1996, vol. 2.
- Ozhegov S. I., Shvedova N. Iu. *Tolkovyii slovar' russkogo iazyka* [Explanatory Dictionary of the Russian Language], Moscow, A Temp, 2006.
- Parsons T. An Outline of the Social System. *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory* (eds T. Parsons et al.), New York, Free Press, 1961, vol. 1, pp. 30–79.
- Pikalov G. A. *Teoriia politicheskoi kul'tury* [Theory of Political Culture], Saint Petersburg, BGTU, 2004.
- Pivovarov Iu. S. *Politicheskaiia kul'tura: Metodologicheskii ocherk* [Political Culture: Methodological Sketch], Moscow, INION RAN, 1996.
- Pluth E. The Narrative of Politics of Active Number. *Badiou and the Political Condition* (ed. M. Constantinou), Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014, pp. 76–95.
- Przeworski A. Conquered or Granted? A History of Suffrage Extensions. *British Journal of Political Science*, 2009, vol. 39, no. 2, pp. 291–321.
- Przeworski A. Minimalist Conception of Democracy: A Defense. *Democracy's Value* (eds I. Shapiro, C. Hacker-Cordón), Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 23–55.
- Putnam R. D. Studying Elite Political Culture: The Case of 'Ideology'. *The American Political Science Review*, 1971, vol. 65, no. 3, pp. 651–681.
- Rancière J. *Hatred of Democracy*, London, Verso, 2006.
- Rawls J. *Teoriia spravedlivosti* [A Theory of Justice], Novosibirsk, Izdatel'stvo Novosibirskogo universiteta, 1995.
- Roemer J. E. Does Democracy Engender Justice? *Democracy's Value* (eds I. Shapiro, C. Hacker-Cordón), Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 56–68.
- Ross M. Is Democracy Good for the Poor? *American Journal of Political Science*, 2006, vol. 50, no. 4, pp. 860–874.
- Rousseau J.-J. *Iuliia, ili Novaia Eloiza* [Julie ou la Nouvelle Héloïse], Moscow, Khudozhestvennaia literatura, 1968.
- Runciman D. *How Democracy Ends*, New York, Basic Books, 2018.
- Schumpeter J. *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York, Harper & Row, 1976.

- Shapiro I. Three Ways to Be a Democrat. *Democracy's Place*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1996.
- Shapiro I. Why the Poor Don't Soak the Rich. *Daedalus*, 2002, vol. 131, no. 1, pp. 118–128.
- Smith A. *Issledovanie o prirode i prichinakh bogatstva narodov* [An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations], Moscow, Sotsekgiz, 1962.
- Smith A. The Principles Which Lead and Direct Philosophical Enquiries; Illustrated by the History of Astronomy. *Essays on Philosophical Subjects* (eds W. P. D. Wightman, J. C. Bryce), Oxford, Oxford University Press, 1980, pp. 31–105.
- Solov'ev A. I. Politicheskaia kul'tura: problemnoe pole metateorii [Political Culture: Metatheoretical Problem Field]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Serii 12: Politicheskie nauki* [Moscow University Bulletin. Series 12: Political Sciences], 1995, no. 2, pp. 31–42.
- Solov'ev A. I. Politicheskaia kul'tura: problemnoe pole metateorii [Political Culture: Metatheoretical Problem Field]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Serii 12: Politicheskie nauki* [Moscow University Bulletin. Series 12: Political Sciences], 1995, no. 3, pp. 3–14.
- Stone G. B. *Perilous Times: Free Speech in Wartime From the Sedition Act of 1798 to the War on Terrorism*, New York, W. W. Norton, 2004.
- Taussig M. Maleficium: State Fetishism. *The Nervous System*, London, Routledge, 1992, pp. 111–140.
- Taussig M. *The Magic of the State*, New York, Routledge, 1997.
- Van Reybrouck D. *Protiv vyborov* [Tegen verkiezingen], Moscow, Ad Marginem, 2018.
- Verba S. On Revisiting the Civic Culture: A Personal Postscript. *The Civic Culture Revisited* (eds G. A. Almond, S. Verba), Newbury Park, CA, Sage, 1989, pp. 394–410.
- Weber M. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Berkeley, CA, University of California Press, 1978.
- Weber M. Osnovnye sotsiologicheskie poniatia [Die Soziologischen Grundbegriffe]. *Izbr. proizv.* [Selected Works], Moscow, Progress, 1990.
- Wilson W. Democracy and Efficiency. *The Atlantic*, March 1901. Available at: <http://theatlantic.com/magazine/archive/1901/03/democracy-and-efficiency/520041>.
- Wittman D. *The Myth of Democratic Failure: Why Political Institutions Are Efficient*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.
- Žižek S. We Must Rise From the Ashes of Liberal Democracy. *In These Times*, March 3, 2017. Available at: <http://inthesetimes.com/article/print/19918/slavoj-zizek-from-the-ashes-of-liberal-democracy>.