

---

## ОБ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДПОСЫЛКАХ ФИЛОСОФИИ ПОЛИТИКИ

---

**С.Г. Чукин**

*доктор философских наук, профессор,  
Санкт-Петербургский военный институт  
внутренних войск МВД России*

---

С середины 80-х годов ушедшего столетия в западной социально-философской мысли ведутся многослойные дискуссии, в центре которых находится вопрос о моральных основах современных демократических обществ, или, другими словами, вопрос о том, что выступает в качестве скреп западных обществ современного типа. В ходе полемики, которая получила название «коммунитаристских дебатов», четко обозначились проблемы (и пределы) канонической философии политика и права, без разрешения и преодоления которых дальнейшее движения в сторону создания дееспособных теорий в этой области оказалось невозможным. В первую очередь речь шла о том, связана ли демократия с определенной идеей блага, соответствует ли демократии политика «хорошей жизни», или же все нормативные вопросы в обществах, которые желают оставаться демократическими, должны по-прежнему переадресовываться в сферу приватной жизни. В более широком смысле в центре спора оказалась проблема отношения к общим, разделяемым всеми ценностям, то есть, к культурному сообществу или образу жизни.

Но начинался спор с резких критических инвектив, направленных в самое сердце либеральной политической и правовой теории, а именно, в принятую ею антропологическую модель. Можно предположить, что бескомпромиссность сторон (либералов и коммунитаристов) в отстаивании своих представлений о человеке, есть основная причина отсутствия явного прогресса в концептуализации политики и права. Ответам на вопросы о том, в каком обществе мы хотим жить, и на что мы имеем право, предшествует ответ на вопрос «кто мы?».

М.Сэндел и другие коммунитаристы утверждают, что теория справедливости в смысле Дж.Ролза и Ю.Хабермаса должна быть отвергнута потому, что она предполагает «бесконтекстного субъекта», «несвязанную Самость», которая не конституируется сообществом и не определяется через

ценности, концепции блага и социальные связи. Но поскольку такого субъекта не существует, - пишет Сэндел, - то и вся конструкция, возведенная на этом допущении, неизбежно рушится [10, S. 25].

Отвечая на эту критику, сам Ролз и его последователи, считают, что в ней смешиваются плоскости понимания и описания проблемы. В частности, не проводится различие между этическим, моральным и правовым контекстами, тогда как это принципиально важно, поскольку позволяет развести политико-правовое понятие автономии и понятие «атомистической Самости». Рациональную автономию, которая приписывается Ролзом сторонам, находящимся в «первоначальной ситуации», за «пеленой неведения», а Хабермасом - участникам дискурса внутри «идеальной разговорной ситуации», следует понимать как описание не метафизического, а политического понятия личности, в котором акцент сделан на приоритет разумности в деле заключения общественного договора. Достаточно обстоятельно ситуация вокруг понятия «автономного индивида» и последствия различных попыток её разрешения проанализированы В.П.Макаренко [2, с. 59-67].

Но даже из поверхностного знакомства с существом взаимных обвинений сторон, становится ясно, что вопросы природы человека, его Самости для участников имеют значение лишь постольку, поскольку они необходимы для обоснования их социально-философской конструкции. Ибо главный вопрос социальной философии, - в чем смысл и предназначение общества, - получает тот или иной ответ в зависимости от антропологической посылки, которая принимается без специальной философской рефлексии, «на веру». Исключением является разве что Ч.Тейлор [12]. Ниже мы попытаемся показать, как невнимание к теоретической проработке антропологической посылки, влияет на состояние социально-философской картины современного общества.

Либеральная и коммунитаристская концепции человека различаются, в том числе, пониманием связи между индивидуальными и общими интересами, степенью нуждаемости человека в обществе. Однако, несмотря на эти различия, их объединяет одна, весьма существенная черта: они базируются на представлении, что развитие человека (его онтогенез) есть социализация, то есть процесс преодоления эгоцентризма и индивидуализма человека посредством культуры и общества. В результате социализации, по логике этой социализации, у индивида неизбежно формируется чувство включенности в целое. Существо такого подхода очень доходчиво изложил Ю.Хабермас, описывая становление личности, «индивидуализируемой через процессы социализации внутри исторического контекста» [7, с. 35]. Такое понимание индивидуальности он называет «перформативным», противопоставляя его «дескриптивному», и утверждает, что обязательным условием индивидуальности является подтверждение признания со стороны других.

Социализированный индивид – это индивид, всегда находящийся в рамках, которые ему пред-даны. Конфигурация и размер этих рамок в либеральной и

коммунитаристской трактовках социальности различаются, однако требование обязательной включенности индивида в ту или иную форму общественного единства, является общим для них. Социализация – это деиндивидуализирующий, эгалитарный процесс, приводящий к тому, что различие отступает на второй план в идентичности человека. Но реальная картина современного индивида противоречит этой логике. Эмпирические исследования отмечают рост чувствительности людей к различию, повышение роли индивидуальной истории в их идентичности. Отмеченное противоречие препятствует направлению поисков социальных конфигураций и форм субъектности, соразмерных настоящей идентичности индивида.

Мы полагаем, что безрезультатность дискуссий в проблемном поле атомизм/холизм, индивидуализм/универсализм, а также методологический тупик, в котором оказалась философия политики и права, объясняются, в том числе, однозначной трактовкой индивидуализации как социализации. Это дает повод обратить внимание на ряд новых социальных и политико-правовых теорий, которые опираются на модель человека и общества, отличную от охарактеризованной выше и получившую название «антропологии множества (множественности)».

Принципиальным в антропологии множества является то, что процесс формирования индивида понимается не как социализация, а как *индивидуация*. Со стороны психологии теорию индивидуации разрабатывал Л.С.Выготский. В работе «Мышление и речь», анализируя учение Ж.Пиаже о речи и мышлении ребенка, Выготский подвергает критике отстаиваемую швейцарским ученым схему онтогенеза, согласно которой индивидуальное развитие ребенка есть процесс высвобождения из первоначального аутистского состояния через прогрессирующее обобществление. В теории Пиаже процесс социализации занимал центральное место. Выготский же утверждает, что с точки зрения биологической эволюции допущение о том, что аутистская форма мышления является исходной в онтогенезе, несостоятельно [1, с. 53-54]. Онтогенез – это движение от социального к индивидуальному, которое происходит на территории языка. Выготский исходил из до-индивидуального характера языка и непосредственно общественного характера речи. Эта «до-индивидуальность» языка трактуется им как принадлежность к языку в естественно-историческом смысле слова. Поэтому языковая коммуникация является интересубъективностью еще до появления субъекта в собственном смысле. Она принадлежит всем и никому.

Философскую интерпретацию индивидуации дал Жильбер Симондон [11], - современник Фуко, - которого Ж.Делез считал одним из выдающихся философов XX столетия. Создавая теорию индивидуации, Симондон обращается, для прояснения своего подхода, к греческому апейрону, который Анаксимандр из Милета считал основным материалом, лежащим в начале всего сущего. Апейрон имеет значение в качестве основополагающей, непознанной

креативной силы, принципами которой являются безграничность и неопределенность. Эта создающая сила есть импликация сущего. Аналогом апейрона у Симондона выступает «до-индивидуальная природа» человека. Она есть первая индивидуация. За ней следует вторая индивидуация, которая создается в контакте с Другим, с коллективом. Индивидуация создает индивида, как его понимает Симондон: то есть, не как фиксированную идентичность, а как процесс, который невозможен без Другого. Вторая индивидуация эквивалентна замещению частей до-индивидуальной природы. В индивидуированном индивиде сосуществуют до-индивидуальная, над-индивидуальная и собственно индивидуальная составляющая, но сам он является сингулярностью, а не частью какого-то единства. Не его выбирают или определяют в качестве члена какого-то сообщества или социального субъекта, а он сам выбирает форму сообщества, руководствуясь главным критерием: оно не должно покушаться на его идентичность.

Формой субъектности индивидуированных индивидов является «множество» или «множественность». Концепт «множества» стал активно использоваться в политико-философском лексиконе после появления совместного труда американского литературоведа Майкла Хардта и итальянского философа Антонио Негри «Империя» [8], который С.Жижек назвал «коммунистическим манифестом 21 столетия». Философ Паоло Вирно, один из ведущих теоретиков постопераизма, утверждает, что впервые в политический оборот этот термин был введен в начале 90-х годов журналом «Luogo Comune» для характеристики субъектности современного труда [14]. Множество определялось там как природно-историческая категория, приспособленная к исторической ситуации, в которой непосредственное политическое значение приобретают все существенные признаки человеческой природы, начиная с возможностей языка. Позже Вирно выпустил книгу под названием «Грамматика множества» [13], в которой попытался всесторонне обосновать данное понятие, отталкиваясь от спинозовской его трактовки.

Спиноза рассматривал «multimude» как до-государственное и внегосударственное население, неорганизованное и неоформленное, противоположное «народу» и смертельно опасное для государства. Множество противится любому внешнему оформлению, консолидации в политическую целостность на основе единой воли. В глазах власти множество – это толпа, чернь, массы. Вытесненное из политического лексикона эпохи модерна организованными формами субъектности, - народом, нацией, классом, - в настоящее время, в условиях кризиса классических социальных форм, множество вновь выходит на передний план как основа различных попыток самоорганизации и самоопределения индивидуированных индивидов. Вирно считает, что множество является способом бытия, который наиболее соразмерен производственным отношениям пост-фордовской эпохи. Оно принципиально отличается от пестрого постмодернистского сборища в

карнавале культур, поскольку нуждается в форме единства. Однако это единство не является государством и классом, а скорее – языком и интеллектом, - этими всеобщими способностями человеческого рода.

М.Хардт и А.Негри считают множество единственной силой, способной оказать сопротивление «Империи» - мировому порядку XXI века, контролирующему децентрализованную сеть интернациональных концернов, ведущих индустриальных стран и наднациональных организаций. Множество – это сингулярности, действующие сообща. Оно может быть понято как открытая и широко раскинутая сеть, допускающая свободу и равенство любых различий. Это сеть, которая подготавливает возможности встречи, для того, чтобы можно было сообща работать и жить. Хардт и Негри прежде всего отграничивают «множество» от других, сходно звучащих понятий: например, «народа» и «рабочего класса», которые описывают гомогенные, даже монолитные единства, а потому, по мнению авторов, не соответствуют новым глобальным реальностям в хозяйстве и обществе. Следующим шагом Хардта и Негри является отграничение «множества» от понятий «массы», «толпы», «черни». Толпа, сброд или чернь могли бы инициировать общественные действия, - подчас плодотворные и разрушительные, - однако они не в состоянии действовать из своих собственных побуждений. Это есть основная причина, по которой они так подходят для манипуляций. Множество, напротив, есть активный общественный субъект, который действует на основе того, что является общим для сингулярностей и разделяется всеми ими.

Формой множества можно считать социокультурный феномен, открытый Виктором Мизиано и названный им «тусовкой» [3]. Хотя сам автор трактует тусовку как форму самоорганизации и существования художественного и интеллектуального сообщества, её признаки и характеристики вполне подходят к тем формам сообщества, которые чутко реагируют на любые попытки институционализации и внешнего репрессивного давления. Тусовка возникает как спонтанный и свободный выбор отдельных индивидов, лишена идеологических опосредований и не требует от своих участников каких-либо обязательств. Мизиано утверждает, что тусовка является «... синдромом распада дисциплинарной культуры и социальных иерархий». Будучи неким сообществом, она не является ни коллективом, ни группой, ни содружеством, ни каким-либо другим плотным социальным телом. То есть, тусовка есть предельно персонализированное сообщество, а его проектность транслируют конкретные фигуры, обладающие для этого должным социальным темпераментом и утопическим воображением. В отличие от привычных форм культуры, тусовка является характерным симптомом общества, охваченного динамикой трансформаций. По своей структуре она представляет собой сетевое сообщество с задающими социальное поле энергетическими узлами, между которыми беспорядочно двигаются разнообразные потоки. Есть все основания считать, что термин «тусовка» утвердится в словаре современного культурного

и политического языка и получит проблематизацию в различных контекстах, в том числе и в философии политики [6].

Антропологию множественности, правда, на другой, чем у М.Хардта, А.Негри и П.Вирно субстанциальной платформе, разрабатывает Ж.-Л.Нанси. Он подвергает сомнению метафизику единоначалия, определяющую западную философскую традицию и исходит из того, что «множественность лежит в основании бытия» [4, с. 31]. Мир есть множественность сингулярных точек, которые не редуцируются к какому-либо единому истоку, а образуют перманентную циркуляцию смысла. Множественность в понимании Нанси является простым опространствованием смысла, телесным самопредставлением, уникальным существованием вовне. Единичное во множественном противопоставляется единству Единого, а вся современная ситуация представляется не как иерархия, а как *диспозиция*, внутри которой свобода осуществляет себя в плане со-бытия. То есть, множественные сингулярности сосуществуют, соприкасаются, располагаются друг возле друга, но не посягают ни на чей суверенитет: «Наше понимание смысла бытия есть понимание того, что и потому что мы ... разделяем его между собой: между всеми нами одновременно...» [4, с. 153]. Просто «быть» одному в своей тотальности невозможно, всякое сущее дискретно, оно конституируется через взаимодействие, через причастность другому сущему. В этом смысле множественность других есть то, что делает возможным осмысленное единичное, помещая его в сеть со-существования и наделяя изначальной взаимностью, без которой подобное со-существование было бы невысказуемо [5, с. 19-21]. Из этого следует очень важный вывод: эта изначальная взаимность делает ненужной обретение взаимности через признание другого, на чем настаивают все концепции интерсубъективности. Согласно Нанси источником взаимности, а значит и признания является изначальная множественность со-существования.

Можно резюмировать, что, несмотря на различие в понимании природы множества, у всех выше рассмотренных авторов, концепту «множества» придается ключевое значение в поисках форм сообщества и политической субъектности, которые были бы соразмерны современным реалиям и методологическим поискам в социально-философской и политико-правовой мысли. Главная особенность социальных форм и форм субъектности, которые создаются индивидуированными индивидами, единичностями, сингулярностями, в том, что них индивиды соотносятся друг с другом таким образом, что при этом соприкасаются только их интересы, но не Самости. Это отличает их от классических форм и способов активной консолидации, которые запятнали себя опытом тоталитаризма и не могут избавиться от подозрительного к себе отношения. Не случайно современные политтехнологи, спичрайтеры и прочие специалисты из интеллектуальной obsługi политических партий и вождей все чаще сталкиваются с непривычным и

неприятным для них фактом исчезновения привычных адресатов предвыборного оболванивания.

Множество как новая форма сообщества и субъектности активно использует для своих целей возможности Интернета, который позволяет людям договариваться, выявлять общие интересы, осуществлять прямую демократию. Факт вопиющего беззакония, бездействия власти при чрезвычайных ситуациях или общая угроза, информация о которой размещается в Сети, могут вывести на митинги и марши людей, имеющих совершенно разные индивидуальные политические цели и предпочтения. Этим множество отличается от традиционных партий и социальных классов, отличающихся жесткой внутренней дисциплиной и ригидностью.

Конечно же, неизбежен вопрос: как это выглядит и функционирует в действительности? Может ли несвязанное сообщество, которое покоится исключительно на принципе гетерогенности и децентрализации, существовать устойчиво и долго, без твердых представительских институтов, только на доброй воле своих членов? И как приспособить к идее «множества» растущий религиозный фундаментализм и гегемонистские устремления отдельных национальных государств? Мы полагаем, что поиск ответов на эти вопросы будет способствовать пересмотру устаревших канонических положений политики и права и приведет к оживлению дискуссии в общественном сознании.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Выготский Л.С.* Мышление и речь. М., 1999.
2. *Макаренко В.П.* Политическая концептология. М., 2005.
3. *Мизиано В.* Культурные противоречия тусовки // <http://azbuka.gif.ru/important/miziano-tusovka/>.
4. *Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное. Минск, 2004.
5. *Старикова Е.В.* Антропология множественности: философские концепции человека в контексте французской интеллектуальной традиции XX века. Автореферат ... канд. филос. наук. СПб., 2007.
6. *Тимофеева О.* От «неработающего сообщества» - к «рабочим группам» // Художественный журнал. 2005. № 58/59.
7. *Хабермас Ю.* Понятие индивидуальности // Вопросы философии. 1989. № 2.
8. *Хардт М., Негри А.* Империя. М., 2004.
9. *Die Entstehung der neuzeitlichen Identität.* Frankfurt am Main, 1994.
10. *Sandel M.* Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst // Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen

Grundlagen moderner Gesellschaften. A. Honneth (Hrsg.). Frankfurt am Main, 1995.

11. *Simondon G.* L'individuation psychique et collective. Paris, 1989.

12. *Taylor Ch.* Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt am Main, 1994.

13. *Virno P.* A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life. N.Y., 2004.

14. *Virno P.* Volonté générale und gesellschaftliches Individuum // [http://www.nadir.org/nadir/periodika/jungle\\_world/\\_2002/33/sub01a.htm](http://www.nadir.org/nadir/periodika/jungle_world/_2002/33/sub01a.htm)