

Свобода воли в политической философии: проблема метода¹

ИРИНА МЮРБЕРГ



ФИЛОСОФ Аллен Бадью, один из ведущих умов нашего времени, выступил с утверждением, способным показаться парадоксальным для непосвященных: современная эпоха, какой бы искусственной ни казалась она в части понимания дел людских, до сих пор не способна предложить теоретического понятия... самого человека! Эта неспособность яснее, чем что-либо, свидетельствует о принципиальной несводимости «теоретического» к «научному». Ведь для науки (коль скоро она имеет дело с предметами, «как они есть», с элементами чистого бытия, вылуценными ею из всего преходящего, внешнего) человек, как ни ряди, остается просто-напросто «двуногим без перьев». Все прочие атрибуты и определения человека тонут в разное мнений и поддерживающих их практик и институтов, так что даже аристотелевская дефиниция «человек есть животное политическое» при ближайшем рассмотрении оказывается попыткой объяснить одно непонятное через нечто другое, столь же непонятное...

Предоставим науке гордиться собственной нелюбимой прямоотой — для мыслителя, подобного Бадью, исследователя человека в его математической, поэтической, любовной и политической ипостасях, индивидуум как «двуногое без перьев» неинтересен. Более того, ушедший XX век, подчеркивает философ, дал достаточно оснований активно не любить *такого* человека. Подобный человек-объект (объект будь то для науки или для любых вообще манипулятивных практик) с неизбежностью яв-

ляется потенциальной *жертвой*. Это определение невозможно оставить без внимания, ибо «будем и в самом деле точны: человек — это *тот, кто способен признать себя жертвой*»².

Все так. Но это та полуправда о человеке, которая хуже заведомой лжи, поскольку она не способна очертить исключительное место человека в мире живого. «Все рассказы подвергшихся пыткам и уцелевших весьма убедительно свидетельствуют: если палачи и бюрократы застенков и лагерей способны относиться к своим жертвам как к идущему на бойню скоту, с которым они, откормленные преступники, не имеют ничего общего, то дело еще и в том, что эти жертвы в самом деле превратились в подобных животных. Для этого было сделано все необходимое. Что некоторые все равно остаются людьми и свидетельствуют об этом — доказанный факт. Но они-то как раз и совершают невероятное усилие, прославляемое очевидцами, в которых оно пробуждает торжествующее узнавание, — как почти непостижимая неуступчивость в них *того, что не совпадает с сущностью жертвы*. Тут-то, если мы желаем его осмыслить, и кроется Человек: в том, что делает его, как говорит Варлам Шаламов в своих „Колымских рассказах“, животным куда неуступчивее лошади, неуступчивее не в слабом своем теле, а в упрямстве остаться тем, что он есть, то есть как раз таки чем-то отличным от жертвы, отличным от бытия-к-смерти, — и, стало быть, *не просто смертным*»³. Бадью делает «простой» вывод: «Существом бессмертным — вот кем показал себя Человек в тягчайших ситуациях, в какие его только можно поставить»⁴.

Sic: после тысячелетий господства мифа о смертности человека, якобы назначенной ему Богом в наказание за грехопадение; после попыток отвыкания от самой идеи Бога (спорадически смягчаемых грезами о богочеловечестве) — современная мысль вдруг «возвращает» человеку бессмертие. Достоевский осмысления сам факт адресации сегодняшнему читателю идеи человеческого бессмертия: Бадью рассчитывает на наше согласие, на узнавание и признание предложенного им поэтического образа «человека бессмертного». Ведь философия, как она ее понимает, сама по себе ничего не изобретает: «Философские понятия вынашивают общее пространство, в котором мысль получает доступ ко времени, к своему времени», поэтому адекватным описанием философской деятельности будет не сложение идей и даже не систематическая рефлексия, а «свобода

1. Статья подготовлена при финансовой поддержке гранта Российского государственного научного фонда (РГНФ) № 09-03-00 557а.

2. Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла/Пер. с франц. В. Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2006. С. 25.

3. Там же. С. 25–26.

4. Там же. С. 27.

обращения, самодвижение мысли в сочлененной стихии состояний ее условий». Соответственно, истинное место философии «вдали от установленных и закрепленных знаний, всякую большую философию обуславливают кризисы, прорывы и парадоксы».

Приведенные глубокие размышления приходят на ум в связи с тематикой свободы, ибо в них обращает на себя внимание некое затруднение, с коим сталкивается автор. Бадью, не колеблясь, наделяет качеством свободы философию, но гораздо сложнее оказывается для него писать о свободе человека. Эта сложность, видимо, и побуждает его совершить отступление в поэтику «бессмертия». То парадокс не столько авторского видения эпохи, сколько самой эпохи: развивать идею человека бессмертного является ныне предприятием, теоретически более безопасным, нежели позволить себе заикнуться о человеке свободном! Между тем в данном контексте эвфемистический характер употребления понятия бессмертия вполне очевиден. Закамуфлировав известное теоретическое понятие, Бадью возвращает в философский обиход нечто «табуированное» предыдущими политическими практиками. Свобода, одно из древнейших этических понятий, знакома людям с незапамятных времен. Однако не будет преувеличением постулировать следующую очевидность: обозначаемое данным термином явление в каждый данный момент находилось в конфликтных (или как минимум проблематичных) отношениях с обществом, его наличными социальными практиками, его моральными устоями, с принимаемыми им понятийно-терминологическими кодами.

О чем свидетельствует избегание имени свободы в нашу эпоху? Вероятно, об очередном нарастании напряжения внутри тех жестких понятийных «тисков», в которые была взята Свобода как концепт за последнюю пару столетий (например, в мейнстриме англосаксонской традиции); напряжения, вызванного учащающимися обвалами в стане порождаемых мейнстримом политических практик. На внешней границе проблемы — свойственный нашему времени способ говорить о свободе и «жить в свободе», который все еще продолжает восприниматься как «естественный». В частности, высокий статус Науки и всякого экспертного знания составляет подоплеку стандартного ухода от темы на том основании, что, дескать, «по нашим временам» размышления о свободе как таковой есть удел невежд. Говорить же следует либо об индивидуально-приватной свободе (в продвинутом, научном ракурсе это тема для психологов и представителей сопредельных с психологией профессий), либо о свободе политической. В послед-

нем случае вы вступаете в сферу влияния *либерализма прав* (*rights-oriented liberalism*) — прав индивидуальных, коллективных, профессиональных, конфессиональных и так далее до бесконечности. У подобной готовности неустанно множить объекты изучения есть своя железная логика, свое оборонительное предназначение: не позволить усомниться в том, что политика допускает какой-то иной, кроме правового, способ помыслить свободу. Не случайно современный классик этого подхода к политической свободе, желающий говорить «о правах всерьез», сформулировал свой постулат: «Нет права на свободу»⁵. Этим категорическим утверждением Р.Дворкин стремится изгнать из «позитивной» политической теории страшную ересь — ту, что свобода (если о ней также говорить «всерьез») не подлежит «обузданию» законом. Точнее, она ему «не дается». Если быть совсем точными, права, сколько бы их ни было, суть не свобода, а лишь ее последствия (в которых действие свободы, конечно же, отражено).

В сказанном нет ни грамма правового нигилизма: права — это полезные и необходимые наличному обществу «окаменелости» свободы, однако сохранять за собой качество «свободы в действии» они способны лишь в момент конкретно-исторического созидания их. Вспомним: впервые о политических правах заговорили в эпоху французской революции. Революционеры искренне верили, что с институционализацией определенного набора прав они раз и навсегда установят во Франции «режим свободы». Эпохального значения этого начинания для политики никто не отрицает. Вопрос в другом: если права представляют собой способ институционализировать политическую свободу, почему до сих пор с их помощью не создано системы беспрепятственного (в плане все той же свободы) управления обществом — так сказать, системы на все времена? Это вопрос о возможности достижения идеального состояния общества (ныне он, конечно, звучит архаично) — вопрос, приобретенный в масштабах Европы зрелые философские очертания еще в Средние века. Самому Средневековью был неведом институт прав как «свобод» (вместо них существовали «вольности» — дары господина вассалу, ничего не менявшие в существующей властной иерархии и даже охранявшие ее); тем не менее и в условиях морально-политического господства церкви суть проблемы улавливалась ясно. Достаточно вспомнить, какие неудобства верховной власти (роль которой *de facto* выполняло духовенство) доставляла «свобода воли» — доставля-

5. См.: Дворкин Р. О правах всерьез. М.: РОССПЭН, 2004.

ла даже притом, что на поверхности она была явлена не столько как социально-политическая практика, сколько как понятие, взращенное самой теологией.

Именно тогда, в ходе богословских дискуссий о свободе воли, впервые проявилось одно неудобное свойство свободы как *системного* понятия: с одной стороны, в культурно-институциональном контексте традиционного европейского общества свободу впору было считать лжепонятием — этого требовал догмат Божьего всемогущества, исключавший наличие «конкурентов»; с другой стороны, данный догмат оказывался в принципе невыполнимым, так как в отсутствие свободы воли с человека снимается ответственность за собственные деяния — он низводится до роли простого орудия в руках Всеблагого и Всесовершенного Господа. А это низведение, в свою очередь, сделало бы необъяснимым наличие в жизни людей всего того, что зовется злом, грехом. Так, отрицание за человеком качества, способного сделать его в какой-то мере сопоставимым с Богом, ставило богословие перед необходимостью изыскивать иные, внечеловеческие, *объективные* истоки пороков и зла. И как следствие, неизбежным становилось допущение наличия, наряду с божественным, противоположного, дьявольского начала. Возникал порочный круг: отрицание свободы воли (ради утверждения идеи всемогущества) оставляло невосполнимую брешь в традиционалистском описании человеческих нравов, «как они есть»; в то же время характерный для религии способ доктринального заполнения бреши неким антиподом божественного подрывал идею Божьего всемогущества ничуть не меньше, чем признание реальности свободы воли.

Таким образом, в системе христианского мировосприятия свобода фактически разделила одну нишу с дьяволом как воплощением (неизбежного, «системного») зла. Подобная теоретическая конструкция свидетельствует о том, что интерес к свободе воли, признание ее необходимости порождены в христианстве обстоятельностью, фундаментальностью заложенной в нем традиции самообоснования — традиции, которая никогда не пребывает во сне, а, напротив, сигнализирует (неодинаковостью восприятия ее в разные эпохи) о назревании очередного слома и прорыва. Таким прорывом в Новое время выглядит концепт «свободы» в эпоху классических дискуссий о свободе воли. Главным в этих дискуссиях представляется отнюдь не то, кто именно и что утверждал относительно свободы, а фактическая легитимация свободы в качестве того атрибута «человеческого», существование которого невозможно оспорить.

В этой связи памятен тот факт, что Тридентский собор 1545–1563 годов поддержал точку зрения св. Августина и Эраз-

ма Роттердамского о «сотрудничестве» божественной и человеческой свобод, тогда как реформаторы христианской религии Ж. Кальвин и М. Лютер отстаивали идею предопределения и решительно осуждали веру в свободную волю как выражение человеческой «гордыни». Тем самым уже Реформация, эта точка излома европейской истории, дала нам повод говорить о политической ангажированности концепта «свобода». Более того, в споре сторон обнаружилась своего рода обратная связь между приверженностью к свободе субъектов политики и основательностью их властных амбиций. Духовенство, уже не рассчитывавшее на былое господство в обществе, обнаружило благосклонность к идее *человеческой* свободы; иное дело — протестантизм: его нетерпимость к «свободе воли» очевидным образом подогревалась фактом осуществленности «гегемонистских притязаний» этого уже не столько религиозного, сколько политического течения. Данного примера достаточно для того, чтобы увидеть: причин «приемлемости» или «неприемлемости» для кого-то свободы можно с полным основанием доискиваться в конкретно-исторической логике политического. С этой точки зрения модерн, «благоразумно» разделивший Свободу на две «подсвободы» (одна для внутреннего, другая для внешнего употребления), представляется прежде всего попыткой укрощения свободы как нового морально-политического института.

Разумеется, это слишком общее и потому малосодержательное суждение. Новое время в той мере, в какой к нему применимо определение «эпоха свободы», развивало свое отношение к пришельцу многообразно, идя порой самыми непредвиденными путями. Общеизвестно, например, что период Ренессанса, отмеченный антиклерикализмом и обращением к культурному наследию античности, побудил образованную часть европейцев к демонстративному отказу от духовного родства с эпохой, из которой непосредственно вышел модерн. Отнюдь не отмечая чрезвычайного значения идей античности для современности, попробуем все же придерживаться намеченных выше линий исторической преемственности, сохранение которых обусловлено спецификой «освоения» свободы. В условиях капитализма это освоение неизбежно начинается с попытки присвоения свободы. Но эти первоначальные попытки *присвоить неприсваиваемое* довольно быстро дискредитируют себя самой общественно-политической практикой. На Британских островах, родине классического либерализма, на соответствующий исторический период пришлось не более полувека.

В ряду исторических преемственностей обращает на себя внимание традиционная для философской рефлексии линия,

продолжающая относительно процветать и в наше время. Таковой является упомянутое уже направление, суть которого составляет осмысление свободы в ее системном качестве, прежде всего через соотнесение свободы воли с необходимостью, принципом детерминизма. Этот многовековой аналитический тренд делит всех, кто так или иначе к нему причастен, на «компатибилистов» и «инкомпатибилистов». В данное время он составляет обширный исследовательский цех, в котором на стороне компатибилистов работают такие известные представители аналитической философии, как Дж. Серл, А. Макинтайр, Г. Стросон, М. Слоут⁶, считающие своими предшественниками Т. Гоббса, Д. Юма и, более непосредственно, А. Айера и других философов-аналитиков. Менее многочисленный «цех» инкомпатибилистов представлен именами К. Гинета, Х. Макканна, Р. Кларка⁷ и других. Что же касается Р. Нозика и Д. Деннета, то их разные исследователи попеременно причисляют то к одному, то к другому лагерю⁸.

Отделенные несколькими веками от классических дискуссий о свободе воли нынешние диспутанты, на первый взгляд, совершенно по-новому видят предмет. Теперь свободная воля — это проблема прежде всего для психологов, нейрофизиологов и т. п. «Страстностью, с которой в последние десять лет ведутся споры о свободе воли, — говорит Джон Серл, — мы обязаны нейробиологии, а также идее о том, что постоянно растущие знания о человеческом мозге могут помочь ответить на вопрос о свободе воли. Некоторые исследователи в Германии и Соединенных Штатах считают, что нейробиологические исследования

6. См., напр.: *Searle J. Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power.* Columbia University Press, 2007; *MacIntyre A. Determinism* // *Mind.* 1957. Vol. 66. P. 28–41; *Strawson G. Freedom and Belief.* Oxford: Clarendon Press, 1986; *Slote M. Selective Necessity and the Free-Will Problem* // *Journal of Philosophy.* 1982. Vol. 79. P. 5–24.
7. См.: *Ginet C. On Action.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990; *McCann H. J. The Works of Agency: On Human Action, Will, and Freedom.* Ithaca: Cornell University Press, 1998; *Clarke R. Toward a Credible Agent-Casual Account of Free Will* // *Noûs.* 1993. Vol. 2. P. 191–203; *Idem. Free Choice, Effort, and Wanting* // *Philosophical Explorations.* 1999. Vol. 2. P. 20–41.
8. Так, М. Макканна считает работу Нозика (*Nozick R. Philosophical Explanations.* Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1981) компатибилистской, а Р. Кларк — инкомпатибилистской; аналогичным образом Деннета наряду с компатибилистскими заявлениями (*Dennett D. Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting.* Cambridge, MA: MIT Press, 1984; *Idem. I Could Not Have Done Otherwise — So What?* // *The Journal of Philosophy.* 1984. Vol. LXXXI. № 10. P. 553–567) находит свидетельства его инкомпатибилизма (см.: *Idem. On Giving Libertarians What They Say They Want* // *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology.* Montgometry, Vermont: Bradford Books, 1978. P. 286–299).

предоставляют нам все больше и больше доказательств в защиту детерминизма»⁹. Интересно, что, думая так, американский философ не уточняет — в случаях, подобных этому, налицо детерминистический «псевдоответ»: детерминизм является здесь встроенным в саму постановку проблемы — в той мере, в какой адекватным теоретическим контекстом по умолчанию признаётся нейробиология. Ведь если вести историческое «досье» естественно-научных подходов к проблеме, то встать на точку зрения, отличную от детерминизма, до сих пор удавалось только представителям наиболее «продвинутых» дисциплин, таких как теоретическая физика. Попытка онтологизировать свободу на уровне квантовой теории была впервые предпринята лауреатом Нобелевской премии по физике 1927 года Артуром Комптоном, а позже — Карлом Поппером, известным своими попытками совмещать успешные физические исследования с написанием социально-философских трудов. Тема свободы была продиктована ученому эпохой, в которую он жил; отыскивая свободу в глубинах материи, он искренне надеялся распространить добытый таким образом принцип индетерминизма на решение гнетущих социально-политических проблем. Но — увы! — уровень теоретического мышления Поппера-физика так и остался несоизмеримо выше тех позиций, с которых обзревала он философско-антропологические и социально-политические вопросы.

Серл, несомненно, прав в том, что современная философская аналитика выстраивает свои многообразные решения проблемы свободной воли вдоль понятийной оси детерминизм–индетерминизм. В этом смысле фиксируемая им победа компатибилизма — убеждения в сопоставимости свободы воли с детерминизмом — никоим образом не отклоняется от традиционного курса. Вот какой видится классическая формулировка проблемы свободной воли исследователю компатибилизма М. Макканне, расчленившему ее на пять позиций:

1. Некто (в качестве агента) был способен сделать нечто, ранее им сделанное, каким-то иным образом.
2. Действия суть события.
3. Все имеет свою причину.
4. Если событие обусловлено, значит, оно причинно детерминировано.
5. Если событие — акт, причинно обусловленный, то его агент не способен был действовать иначе, чем он действовал.

9. См. интервью с Дж. Сёрлом в: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung.* Sa. 29. Mär 2008.

«Данная формулировка, — отмечает Маккенна, — содержит набор противоречащих друг другу утверждений, притом что каждое из этих утверждений, как кажется, составляет неотъемлемую часть современного мировидения (*conception of the world*)»¹⁰.

Внутренняя противоречивость, присущая классической постановке проблемы свободной воли, породила широкий спектр разнонаправленных реакций на нее. Со временем сложились целые направления компатибилистской мысли. Первое из них по времени относится к 60-м годам XX века (К. Гинет, Х. Франкфурт, П. Стросон)¹¹, оно является реакцией на неудовлетворенность классическим (Д. Юм, А. Айер) анализом условий, в которых возможность или невозможность свободного поступка в будущем ставится в строгую зависимость от уже свершившегося; в целях спасения свободной воли компатибилисты-классики вводили допущение «иногo прошлого». Но скоро было доказано, что подобным допущением детерминистическая трактовка человеческих поступков не устранялась. Этот недостаток и попытались исправить исследователи в 1960-е годы. К. Гинет поставил решение проблемы свободы воли в зависимость от того, располагает или нет в каждом конкретном случае действующий человек способностью (*power*) менять положение вещей (например, никто не в силах изменить математические постулаты). Аналогичным образом Х. Франкфурт утверждал, что личность свободна, лишь когда в наличном «контексте» она имеет возможность поступить иначе. Позиция же П. Стросона основана на критике предыдущих точек зрения в связи с тем, что они полностью абстрагировались от морального измерения личности.

И наконец, новейшее поколение компатибилистов (М. Фара, М. Смит, К. Вихвелин)¹² ставит перед собой задачу опровергнуть вышеотмеченный тезис классиков о внешней обусловленности человеческих поступков путем развития другого, «позитивно-

го» элемента их учения, а именно через указание на индивидуальные предрасположенности людей как возможный источник свободы воли. Данное направление получило название «новый диспозиционизм» (от англ. *disposition* — предрасположенность).

Данный краткий обзор истории компатибилизма, конечно, не претендует на полноту картины. Цель его другая: показать на примерах, что и при новейших концептуальных очертаниях понятие свободы воли в его системном соотношении с детерминизмом не собирается покидать средневековой по своему происхождению мыслительной парадигмы. Думается, тут немалую роль играет тот (внешний по отношению к данной традиции) факт, что подавляющее большинство названных теоретиков представляют себе иную, политическую ипостась свободы такой, какой ее изображает «либерализм прав»: рассмотренные вместе обе «свободы» превращаются в элементы единого позитивистского тренда, который и являет собой главный для модерна способ «удержания» проблемы свободы внутри собственного политико-институционального контекста.

Что касается сути очерченных этой парадигмой отношений детерминизма и свободы воли, она с неумолимой ясностью была описана еще Б. Спинозой, чье понимание этого предмета можно уложить в пять пунктов приведенной классической формулировки, не впадая при этом в противоречие. Дело в том, что при помощи аналогичной аргументации Спиноза последовательно отрицал свободу воли, считал веру в нее заблуждением. Прав Жиль Делёз, подчеркивавший, что «все усилия „Этики“ были направлены на разрушение традиционной связи между свободой и волей»¹³. Согласно Спинозе, свободной волей не обладает даже Бог, эта единственная причина, которую можно назвать свободной. Ведь «Бог — это свобода, ибо все необходимое вытекает из его сущности, и нет нужды, чтобы он постигал возможности или творил случайности [*contingents*]. Свободу определяет прежде всего „внутреннее“ и „самость“ такой необходимости. Мы никогда не бываем свободны благодаря своей воле и благодаря тому, на что она направляется, но мы свободны благодаря своей сущности и благодаря тому, что из нее вытекает»¹⁴.

Надо сказать, первое, что приходит на ум в связи с подобной понятийной конструкцией, — это вульгарный детерминизм, слишком хорошо известный нам из истории практического усвоения марксизма. В самом деле, если «действительная причи-

10. *McKenna M.* Compatibilism (First published Mon Apr 26, 2004; substantive revision Fri Aug 21, 2009) // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/>.

11. *Ginet C.* Might We Have No Choice? // Freedom and Determinism / K. Lehrer (ed.). NY: Random House, 1966. P. 87–104; *Frankfurt H.* Alternate Possibilities and Moral Responsibility // Journal of Philosophy. 1969. Vol. 66. P. 829–839; *Strawson P. F.* Freedom and Resentment // Proceedings of the British Academy. 1962. Vol. 48. P. 187–211.

12. См.: *Fara M.* Masked Abilities and Compatibilism // Mind. 2008. Vol. 117. P. 843–865; *Smith M.* Rational Capacities // Weakness of Will and Varieties of Practical Irrationality / S. Stroud, Ch. Tappolet (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2003. P. 7–38; *Vihvelin K.* Libertarian Compatibilism // Philosophical Perspectives. 2000. Vol. 14. P. 139–166.

13. Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2001. С. 397.

14. Там же. С. 398.

на всего» только одна, то трактовку истинной свободы человека как того, что является возможным исключительно «благодаря своей сущности», в пору счесть за лукавство: при наличии одной-единственной причины (Бога) возможно ли в принципе говорить о «собственной» сущности человека? Отрицательный ответ на этот вопрос кажется простым и естественным. В этом духе давал свой ответ на проблему свободной воли социалист-утопист Роберт Оуэн. Его этико-антропологическая позиция по-своему безупречна: «Существует лишь два начала, которые могут управлять человеческим родом, — добро и зло... начало добра состоит в „знании, что человек создается без его согласия природою и обществом“. Начало зла состоит „в предположении, что человек сам создает себя“... Исходя из этого начала, никогда нельзя будет достигнуть истины, добра, единения, милосердия и любви. У всех народов земного шара эти добродетели известны только по названию»¹⁵.

Чем не Спиноза? Между тем слабость позиции Оуэна начинает заявлять о себе сразу, как только от абстрактного изложения принципов он переходит к реальному действию: на фабрике в Нью-Ленарке, где каждое его слово — закон, и в партийной жизни тогдашней Британии, где он слышит политиком, не терпящим возражений. «Какое у меня есть основание начинать в одиночестве, — писал Оуэн в ответ на критику, — войну против самых старых и распространенных в мире предрассудков?.. На эти вопросы Природа дала мне следующий ответ: „Принципы, которые я внушала тебе, — это мои принципы“»¹⁶. Подобный «ответ Природы» встретил резкую отповедь со стороны современников Оуэна. О его знаменитом нью-ленаркском эксперименте писали, что он устроил бараки для бедных, «обитатели которых обречены стать не более чем автоматами: все их чувства, страсти, убеждения должны подчиняться определенным правилам, которые установит для них м-р Оуэн»¹⁷.

Спинозизм, карикатурой на который явился оуэнизм, противоположен ему в том, что отрицание свободы воли есть для мыслителя не окончательный приговор свободе как таковой, а исходный пункт непритворного — длиною в жизнь — поиска «истинной свободы». С позиций Нового времени это еще одно направление удержания свободы в ее позитивном политическом качестве. На этом пути, утверждает Антонио Негри (один из ин-

тереснейших современных исследователей спинозизма), философу удалось обрести настолько независимую позицию, что современность выглядит по сравнению со спинозизмом едва ли не ретроградством¹⁸. Негри читает Спинозу через Маркса, ссылаясь на оценку Луи Альтюссера: философия Спинозы совершает теоретическую революцию, позволяющую считать его прямым предтечей Маркса, «потому что Спиноза — основатель абсолютно оригинальной концепции *praxis* без телеологии. Потому что он мыслил присутствие причины в ее действиях и само существование структуры — в ее действиях и в присутствии... По мнению Фуко, Спиноза преобразует это лишенное фундамента структурное своеобразие в механизм производства норм, применимых к коллективному настоящему... Наконец, по мнению Делеза, имманентность *praxis* внедряется Спинозой в настоящее — до того предела, когда несвоевременность одерживает верх над действительностью. Здесь субъект снова обнаруживает себя как коллективный... на фоне ровного присутствия мира, всегда открытого заново для абсолютной возможности»¹⁹.

Подобные высокие оценки философии Спинозы со стороны постмарксистов и близких к ним теоретиков показывают, что своим возвратом в ряды наиболее актуальных мыслителей современности автор «Этики» обязан той ключевой роли, которую играет в его философии понятие коллективного субъекта. «Под отдельными вещами я разумею вещи конечные или имеющие ограниченное существование. Если несколько вещей, таким образом, согласуются друг с другом в каком-либо действии, что вместе составляют причину одного действия, то я смотрю на всех них как на одну отдельную вещь»²⁰. По поводу этого широко комментируемого ныне утверждения Негри пишет: «Этот отрывок... имеет исключительное значение. Материалистический характер детерминации процесса конституирования фактически характеризуется этой дополнительной модальностью: коллективностью, множественностью. С исторической точки зрения это означает полный разрыв с жестким индивидуализмом, преобладавшим на протяжении XVII века, в частности, у Гоббса»²¹.

15. Оуэн Р. Из книги о новом нравственном мире // Оуэн Р. Избр. соч.: В 2-х т. М., 1957. Т. 1. С. 131–132.

16. Там же. С. 139.

17. См.: Claeys G. Paternalism and Democracy in the Politics of Robert Owen // International Review of Social History. Amsterdam. 1982. Vol. 27. Pt. 2. P. 161.

18. См.: Негри А. Антисовременность Спинозы // Логос. 2007. № 2 (59). P. 101–115; и более развернуто: Negri A. The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics. Minneapolis Oxford: University of Minnesota Press, 1991.

19. Там же. С. 114–115.

20. Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделенная на пять частей // Спиноза Б. Избр. Ч. 2. Док. 7. Мн.: Попурри, 1999. С. 360.

21. Negri A. The Savage Anomaly. С. 129.

Индивидуалистическая философия модерна, подчеркивают поклонники Спинозизма, гиперболизировала значение свободы личности и тем самым безвозвратно утратила способность представить ее, личность, интегрированной в общественное целое. А это, помимо прочего, означало отмирание концептуальных средств помыслить свободу *в качестве политической ценности*. Гоббсовская свобода как «отсутствие препятствий» для этой цели, очевидно, не пригодна. Для восполнения возникшего дефицита, считает Негри, требовался теоретик типа Спинозы — формально принадлежащий эпохе, но по сути в нее не вписывающийся, этакий Калибан, дикарь в окружении буржуазной цивилизации. Несмотря на то что в своих работах Спиноза свободно пользуется понятиями своего времени (общественный договор, естественное состояние и пр.), смысловой анализ написанного им показывает, что для него все это не более чем слова:

...относительно того, что общий интерес в форме закона подчиняет себе (*sublimates*) частные интересы, что в выполнении своих конституционных функций государство несет ответственность перед этой общностью, что партийное государство (*Stato dei partiti*) олицетворяет мощного посредника между единством и множественностью (и тому подобные нелепости) — Спиноза в своем XVII веке не готов был мириться со всей этой чепухой. Свобода — истинная, целостная, та, которую мы любим, ради которой живем и за которую умираем, — конституирует наш мир прямо и непосредственно. Множество опосредуется не законом, но самим этим процессом конституирования. Что же до конституирования свободы, то оно всегда носит революционный характер²².

Эта революционность изначально политико-практическая. «Модели „правильного“ общества дифференцируются на уровне онтологии: у Гоббса свобода уступает место Власти (*potestas*); у Спинозы Власть уступает свободе»²³:

...сама феноменология конституирующего праксиса подталкивает Спинозу к тому, чтобы предложить для осуществленной им подвижки новый онтологический горизонт, способный служить основанием для данной феноменологии. Таким горизонтом является коллективность. Это горизонт коллективной свободы. Но не есть ли это просто другое название для спонтанности, этой туманной мечты взлелеянной гуманизмом революционной утопии? Нет. Здесь вступает в силу представление о кризисе как

22. Ibid. P. XX.

23. Ibid. P. 21.

о некоем исходе онтологического процесса. Последний запускает необходимые механизмы конституирования коллективности. Идея *multitude* [множества] трансформирует выношенное Ренессансом утопическое и неясное ощущение неких [присутствующих в действительности] потенций в проект и генеалогию коллективности как сознательной артикуляции и конституирования целого в его тотальности. Таким образом, революция и устанавливаемая ею линия водораздела являются для Спинозы средой, в которой и возникает возможность предвосхищения фундаментальной философской проблемы последующих столетий: проблемы конституирования коллективности как праксиса. Это проблема для будущего²⁴.

Присмотримся к этому новому качеству свободы, контуры которого вычитывает у Спинозы постмарксизм. В сущности обозначенной здесь проблемы, в ее подготовленности предшествующими столетиями индивидуалистического праксиса, подержанного всей мощью западной либеральной мысли, сомнений быть не может. Взгляд Спинозы действительно неординарен — взгляд, непрестанно удерживающий в поле своего зрения некое измерение человеческой действительности, в отношении которого либеральная эпоха, ведшая свое наступление на Европу XVII века, оказалась теоретически (а в политике также и практически!) слепа. Для того чтобы что-то этой слепоте противопоставить, мыслителю потребовалось развить целое учение — учение о Субстанции. Человечество может воспринимать самое себя в каких угодно обличьях, даже в образе атомов, хаотично («свободно») сталкивающихся в пустоте. Но ведь «человеческая способность весьма ограничена, и ее бесконечно превосходит могущество внешних причин»²⁵, а значит, любое видение не в силах отменить того объективного факта, что «атомы», как бы вы их ни называли, входят в состав единого целого, структурированного законом всеобщей детерминации. Поэтому не лучше ли, вместо того чтобы упиваться созерцанием собственной «сингулярности», сконцентрировать свои интеллектуальные силы на выявлении тех «уровней совершенства», которые, несомненно, существуют в составе этого единого целого. Человек в силах приобщаться к ним познавательно постольку, поскольку сам является частью целого, участвует в этом целом сознательно или бессознательно. Применительно к сфере политики эта онтологически заложенная в нас способность к совершенствованию самым оптимальным образом

24. Ibid. P. 22.

25. Спиноза Б. Указ. соч. Гл. XXXII. С. 558.

проявляет себя как способность чувствовать и действовать вместе, сообща.

Последнее понятно каждому, в том числе и крайнему индивидуалисту: ведь даже одинокие в своем величии личности (Чингисхан, Александр Македонский) реализуют это величие не иначе как через харизматическую преданность масс, «коллектива». Проблема, стало быть, не в самом признании принципа коллективности в политике, а в способе обоснования онтого. Спиноза своим учением о субстанции призывает человечество — в лице любого из его представителей — осознать себя частью целого и сделать это сознание отправным пунктом, в первую очередь, политической философии. Подобное действительно было бы эпохальным переворотом в мышлении. Но затронул бы он только *метод* политической философии — в первую очередь метод мышления о свободе и метод реализации последней. Этот переворот должен был бы заключаться, образно говоря, в утрате уважения к собственной неповторимости. Последняя, несомненно, имеет место быть, однако, говорит нам Спиноза, как раз вследствие своей сингулярности, неповторимости индивидуальность не имеет для целого никакой ценности, ибо характеризуется наименьшей степенью вовлеченности в действие всеобщих причинно-следственных отношений. Именно в этой — наиболее располагающей к заблуждениям — сфере единичного господствует пресловутая «свобода воли»: «опыт самым ясным образом учит нас, что воля, то есть способность соглашаться, свободна и отлична от способности мышления»²⁶. Именно мышление «изоморфно» Субстанции, этому плотному (лишенному пустот!) переплетению причин и следствий. Что толку, уверяет нас Спиноза, в тех измышлениях, которые способна преподнести нам наша индивидуальная воля: разве что соблазнит нас согласиться на какую-нибудь нелепую фантазию вроде крылатого коня (в XVII веке идея путешествия на крыльях по воздуху и впрямь была нелепостью!).

Вернемся в современность. От спинозовского XVII столетия нынешняя эпоха успела совершить столь долгий дрейф в сторону индивидуалистического мировосприятия, что для уяснения полного смысла революционной методологии спинозизма нам не обойтись без помощи профессиональных толкователей. Самым талантливым из таких толкователей стал в XX веке Луи Альтюссер, осуществивший то, что Бадью охарактеризовал как «восхитительное и пока не получившее название усилие (мыс-

лить субъективное без субъекта)»²⁷. Если говорить о самом Спинозе, то его план состоял в аналогичном преобразовании, но посягал философ не только и не столько на теоретическое мышление, сколько на массовые, если угодно повседневные практики. Залог коллективизма — в жизненной установке каждого на обнаружение и подтверждение собственным образом действия всеобщих и необходимых связей. Подобное и будет утверждением истинной свободы, ибо «необходимость не противоречит свободе, но лишь является признаком онтологически абсолютной свободы. Необходимость не изымает из мира сингулярность, вовлекая ее в абсолютное, а возвращает миру сингулярное, подводя под него основание, распространяя на него абсолютную сверхдетерминацию (*absolutely overdetermining it*)»²⁸. Иначе говоря, пресловутая свобода воли, являясь атрибутом индивидуума, становится истинной свободой, лишь будучи «сверхдетерминирована» необходимостью (не изобретать «крылатых коней!»).

В этом тезисе и заключена, как нам кажется, суть революционного метода Спинозы. *Сверхдетерминация свободы необходимостью* — вот его кратчайшая формула. Политико-философское значение этой формулы сводится к оппонированию индивидуалистическому принципу, делающему невозможной (по мнению сторонников названного принципа) идею коллективизма. Это хорошо известный и понятный посыл, до сих пор определяющий линию противостояния двух современных трактовок свободы. Общеизвестность данного посыла часто принимается за его бесспорность. Между тем позднейшая переформулировка этой же проблемы постклассической философией (как перейти от индивидуума с его свободой, его субъектностью к обществу, поняв его *через* составляющих его индивидуумов?) позволяет считать спинозистский посыл некорректным. Спинозизм не ставит подобного вопроса; он есть прямое постулирование общества, коллектива, «целого», достигаемое *отстранением* от самого представления о человеческой индивидуальности, которое (как прекрасно показали, каждый в свое время, И. Кант и Дж.-С. Милль) неотделимо от понятия человека-творца, первопричины общественного развития, размыкающей замкнутость детерминистического видения. Сверхдетерминация свободы необходимостью содержит принцип недопущения никакого «размыкания». В современности признаки тяги к подобной сверхдетерминации можно встретить и вне постмарксистского тренда. Например, в 40-х годах XX века М. Шлик стал инициа-

26. Там же. С. 410.

27. Бадью А. Альтюссер: субъективное без субъекта // Бадью А. Можно ли мыслить политику? Краткий курс метаполитики. М.: Логос, 2005. С. 151.

28. Negri A. The Savage Anomaly. С. 82.

тором замены «свободной воли» более позитивным «свободным действием». Внесенная им коррекция весьма существенна: если *воля* человека неотделима от его «сингулярного» произвола, то *действие* по своим последствиям материально и, по замыслу сторонников новации, рационально. «Крылатые кони» исключаются, торжествует объективность.

Все это заставляет нас задуматься о том, каково идеологическое назначение «объективности» — этой, в сущности, основополагающей политической ценности Спинозистско-марксистского мировоззрения. В чем заключаются смысл и пафос объективности, какой явилась она в опыте политико-философского осмысления эпохи модерна? Думается, исторически возникшая потребность в «объективном» была связана с некоей болевой точкой, камнем преткновения политической практики Нового времени — тем, что можно назвать главным разочарованием индивидуализма. Как известно, индивидуалистическая идеология изначально отличалась строгой приверженностью принципам рационализма. В этом отношении многие философы Просвещения ничуть не уступали Спинозе. Они также были полны решимости познавать законы природы, также считали Разум едва ли не главной из человеческих добродетелей, и любовь к познанию также была у них не вполне бескорыстной: *scientia potentia est*²⁹.

Действенность Разума как силы была многократно подтверждена великими научными открытиями и техническими изобретениями Нового времени. Вместе с тем социально-политическая сфера в этом отношении явно «отставала» — факт, поначалу интерпретируемый философами в терминах нехватки знаний. Однако со временем пришлось расстаться и с попытками «догнать» естественные науки, и с самой метафорой отставания, ибо стало очевидно, что «наличного разума» часто не хватает даже для поддержания элементарного согласия в обществе, не говоря уж об «общественном прогрессе». Интерес эпохи модерна к объективному становился тем настойчивее, чем более увеличивался негативный опыт — опыт провалов рациональных субъективных начинаний правителей, политических деятелей, партий и движений. Постепенно складывалось представление о сфере человеческих отношений как о некоей «черной дыре», в которой бесследно исчезали всяческие благие поползновения: вместо искомого позитивного результата в общественной жизни слишком часто (гораздо чаще, чем в «природе») приходилось иметь дело с «непредвиденными последствиями». Не случайно поговорку «Благими намерениями доро-

29. Знание — сила (лат.).

га в ад вымощена» сотни наций считают своей. Ее философское иносказание — «гильотина Юма» — постулирует теоретическую немислимость перехода сущего в должное и обратно. В социально-политической сфере объективность прежде всего явила себя именно как область всего непредсказуемого, обескураживающе не связанного с осознанными (субъективными) усилиями людей, их волеями. На фоне этого хаоса мира, явленного, но не познанного, Спинозистская Субстанция, в которой нет ничего случайного, ничего иррационального, ничего необусловленного, способна служить Утопией, волшебным утешением для философов. Утопия породила специфический метод, началом которому послужил определенный ракурс рассмотрения «дел людских»: если попытки людей донести до общества свои волеия терпят крах, то не следует ли признать за обществом качество непроницаемости, недостижимости, удаленности и начать познавать это самодостаточное целое уже не «для себя», а «для него самого»? Может быть, тогда Разуму откроются некоторые регулярности, познанию которых мешает собственное «я» познающих...

Это теоретическое самоотчуждение от сферы «со-бытия с другими» послужило печальным послесловием к эпохе расцвета индивидуалистической идеологии, вернув ее в лоно абсолюта. Но и учение о субстанции, этот апофеоз объективизма, никогда составляло истинной (конструктивной) антитезы индивидуализму: отдельно взятая личность в нем остается слепой и глухой к «другому» в его сингулярности. Проблема преодоления социальной атомизации решается здесь чисто символическими, условными средствами. *Верить* в Спинозистскую гармонию — такую всепроникающую и одновременно такую недоступную — возможно, но не проще ли, не честнее ли, не достойнее ли было бы вместо этого верить в Бога? Ведь вера в предустановленную гармонию, сколь бы рационалистически она ни обосновывалась, в наше время не способна нести в себе созидательного смысла.

Очевидность последнего утверждения возникает вместе с пониманием, что относительно современных *практик* свободы Спинозизм выполняет функцию «сдерживания». Понятие субстанции имеет запретительный смысл для тех «скачков в новое», без которых современная политическая свобода утрачивает реальность.

Осуществленный постмарксизмом ренессанс Спинозизма, подобно многим «возрожденческим» начинаниям, заключался в резкой смене акцентов, в «опрокидывающей прежнее» (*subversive* — определение Негри) трактовке идей голландского мыслителя. Подобное опрокидывание, утверждает Негри, со-

вершили не только сегодняшние интерпретаторы Спинозы — начало ему положил сам голландский мыслитель, чем и заслужил сравнение с Калибаном. Субстанция была предана забвению, а на первый план вышли пассажи типа: «невозможно знать, на что способно тело»³⁰, которыми Спиноза, как утверждает, опровергал собственное холистически-детерминистическое мировоззрение и начинал философствовать с чистого листа. О том, какое развитие получил в постмарксизме этот ход мысли, мы будем говорить позже, а сейчас необходимо уточнить, что за проблему решает тот же Негри с помощью «бунтовщика» Спинозы.

Как выясняется, речь идет об уже обозначенной нами проблеме: «Когда человека определяют как индивидуума, когда в нем видят автономный источник прав и собственности, он оказывается в одиночестве». Подобное затруднение, отмечает Негри, исчезает, как только на месте личности мы воображаем «тело»: «Тело просто не может быть в одиночестве»³¹. Метафизика же (в данном случае — метафизика индивидуальности) не в состоянии обойтись без понятия трансцендентного. «Если же исходить из [понятия] тела, то для него существует только отношение и процесс»³². Привнесение в политическую философию понятия «тела» и есть пример методологического отстранения от личности, на путях которого постмарксизм попытался вернуть в теорию совместную деятельность людей. Заметим: оно не решает проблемы непредсказуемых последствий этой деятельности, но является обещанием нахождения решения.

Выше уже было сказано, что с течением времени обнаружился определенный потенциал разрешения данной проблемы — но уже в рамках оппонирующей ей индивидуалистической традиции. Присутствующие в этой последней прозрения в пику Спинозе назовем «методом крылатого коня» — даже не в честь Пегаса как носителя творческого вдохновения, а в честь самолета, артефакта, которому удалось за какую-то пару веков перейти из разряда больших фантазий в разряд популярнейших средств передвижения.

Поясним. В качестве главного признака объективистского метода мы выделили образ мысли, характерный для спинозистского понимания Субстанции. Суть метода, который извлекает из практики конкурирующая с ним интеллектуальная традиция, уместно будет определить как *сверхдетерминацию не-*

обходимости свободой. Подобное выражение не удивит никого из тех, кто хотя бы в общих чертах знаком с историей философии Нового времени, особенно с немецкой и послекантовской. Классическая немецкая философия по самой своей сути не была готова отказаться от методологически исходной роли понятия человеческой индивидуальности. Более того, кантовское определение свободы как автономии воли самой эпохой было вытолкнуто из философских глубин на уровень обыденного сознания, и это погружение ее в практику послужило, наряду с прочими факторами, мощным катализатором процесса перехода от классического к постклассическому способу осмысления вставших перед политической теорией затруднений. Когда Артур Шопенгауэр, поклонник Канта, его ученик, позволил себе выбрать из всей многосложности кантовского понимания вещи-в-себе лишь один аспект, то оправдание этому следовало искать не в логике кантовского учения, а в логике общего интеллектуального контекста времени, требующего выхода из индивидуалистического тупика. «Вещь в себе, — писал Шопенгауэр, — я получаю не ухищрением и не заключаю к ней по законам, которые исключают ее, так как относятся уже к ее явлению... а непосредственно констатирую ее там, где она непосредственно лежит, — в воле, непосредственно открывающейся каждому из нас как в себе его собственного явления»³³. Подобным поворотом Шопенгауэр не просто подвергает омирщению, опускает на землю идеи Канта — он одновременно углубляет, проблематизирует понятие воли. Понятие человеческой воли выступает здесь как «архимедов рычаг», с помощью которого совершается попытка выведения философии индивидуализма из солипсического тупика. Правда, у Шопенгауэра эта находка носит еще характер интуитивной догадки. Воля непосредственно дана нам как наша собственная, индивидуальная реальность — и она же есть вещь-в-себе. До тех пор пока воля индивидуума пребывает в нем самом, она наделена необычайными потенциями. Но стоит воле явить себя во внешнем мире («опредметиться»), как она становится тем же, чем являются в этом внешнем мире все его элементы, — объектом. Это шаг в сторону спинозизма. Избежать подобной участи, защитить волю в ее самости, человек, согласно Шопенгауэру, может лишь путем совершения самоубийства.

Заклученный в этой позиции трагизм остался бы личным делом философа и не принес бы ему никакой известности, не будь он квинтэссенцией трагизма самой эпохи, нашей эпохи:

30. См.: Negri A. Towards an Ontological Definition of Multitude // *Multitudes*. 2002. № 9. P. 41.

31. Ibid. P. 42.

32. Ibid.

33. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. М.; СПб.: ЭКСМО; Мидград, 2005. С. 523.

не для того так высоко вознеслась на крыльях революционной практики и отразившей ее философии свободная, творческая человеческая личность, чтобы закончить свой горделивый полет в клетке компатибилистских психологизмов. Предчувствуя контрнаступление объективизма, Шопенгауэр попытался защитить автономию человеческой воли, а вместе с ней и самого человека: «Воля как вещь в себе совершенно отлична от своего явления и вполне свободна от всех его форм, которые она принимает лишь тогда, когда проявляется, и которые поэтому относятся только к ее *объектности*, а ей самой чужды. Уже самая общая форма всякого представления, форма объекта для субъекта, ее не касается»³⁴. Но подобное помещение «чистой воли» внутрь человека-атома усугубляет проблему, косвенно приоткрывая дверь для объективистских решений. В самом деле, если в сфере явленности воля исчезает, то что остается на долю этой сферы, как не управляемое из единого (будь то божественного или «субстанциального») центра множество, «бессубъектную субъектность» которого героически спасают ныне ученики Альтюссера?

В частности, подобный ход мысли позволяет Антонио Негри утверждать, что в творчестве позднего Спинозы³⁵ осуществлен «действительный синтез» стихийности и субъективности:

Мы становимся свидетелями двух процессов: один вводит *conatus* в качестве одного из аспектов способности к совершенствованию и состоит в накоплении элементов движения вперед; другой дает выражение самим этим элементам как воплощениям совершенства. Существование динамично и созидательно утверждает сущность; следовательно, наличное содержит в себе тенденцию: лишенная равновесия Философия начинает тяготеть к будущему. Та... тенденция, которая явно отрицалась политической мыслью Гоббса (и абсолютистской мыслью в целом) в момент трансцендентного переоснования нормы, — а это последнее и составляло величайшую проблему указанного столетия — проясняется и демистифицируется спинозовской реабилитацией факта и ценности, постулируемых одновременно со сложностью системы. Переход от физики модуса к физике страстей делает описанный механизм частью разворачивающегося жизненно важного революционного проекта. Механизм, кризис, абсолютизм — эту последовательность Спиноза разрушает: кризис включается им в проект свободы³⁶.

34. Там же. С. 154.

35. Спинозы периода написания «Политического трактата» (1675–1677).

36. Negri A. The Savage Anomaly. С. 145.

В результате, заключает Негри, то, что было для Гоббса перспективой «войны всех против всех», для позднего Спинозы превратилось в перспективу освобождения. Оставим этот вывод на совести автора. Спросим лишь: разве подобная «реконструкция» спинозизма в состоянии перечеркнуть центральную роль в нем метода сверхдетерминации единичного («сингулярного») необходимым?

По нашему убеждению, какие бы находки ни ждали нас в исследованиях, посвященных идейной эволюции мировоззрения Спинозы, они не делают этого мыслителя открывателем чего-либо более принципиального с точки зрения возможностей позиционирования человека в мире, чем его главная идея, определенная Альтюссером как идея «праксиса без телеологии».

Эта идея — более всего известная в наше время как одна из двух опор теоретического противостояния гуманистического и объективистского толкований марксизма, — по сути, явилась предельно ясным выражением спинозизма как методологической позиции. Заслуга Шопенгауэра в том, что он первым сформулировал философскую антитезу ей:

Вместо того чтобы думать, что я лучше пойму свою собственную организацию, свое познание и волю, свое движение по мотивам, если мне удастся свести их к движению по причинам... вместо этого, поскольку я стремлюсь к философии, а не к этиологии, я должен, наоборот, даже самые простые и обычные движения неорганических тел, совершающиеся, на мой взгляд, по причинам, прежде всего научиться понимать из моего собственного движения по мотивам³⁷.

Это только первый шаг в противоположном направлении; он состоит в несогласии со спинозистским принципом сверхдетерминации, прямым следствием которого становится превращение личностей в «тела», и в противопоставлении этому принципу его зеркальной противоположности. «Те необъяснимые силы, — пишет Шопенгауэр, — которые проявляются во всех телах природы, я должен признать тождественными по характеру с тем, что во мне предстает как воля, и отличными от нее только по степени»³⁸. Однако на этом пути философа подстерегает полосу нерешенных проблем. Воля, присутствие коей постулируется им в любом — практическом ли, познавательном ли — акте жизнедеятельности человека, начинает пасовать перед «предметами физического мира», в столкновении с которыми она перестает быть самой собой.

37. Шопенгауэр А. Указ. соч. С. 167.

38. Там же.

Миссия завершения интеллектуального усилия, оставленного Шопенгауэром, выпала на долю Фридриха Ницше. В его философии понятие воли тоже центрально. При этом в совершенном Ницше смысловом преобразовании исходного понятия содержится некое решение проблемы, поставленной, но не разрешенной Шопенгауэром, проблемы, выраженной в вопросе: в каком смысле «мое собственное движение по мотивам» может считаться действием онтологически первичным, предопределяющим собой движение материи «по причинам»? Ницше подхватывает мысль учителя о том, что воля есть та часть реальности, которую человек непосредственно обнаруживает в себе. Но далее следует важная коррекция взглядов предшественника: именно потому, что воля непосредственно обнаруживается каждым в себе самом (и таким образом, составляет исходную очевидность человеческого бытия), попытка мыслить ее в столкновении с любыми вообще предметами внешнего мира является методологической ошибкой, перескакиванием через ступеньки. То, с чем реально сталкивается человеческая воля, есть другие воли — воли либо непосредственно других индивидуумов, либо же разнообразные материальные и идеальные репрезентации этих волей.

Столкновение волей, эта фундаментальная данность человеческого бытия, может восприниматься двояко. Во-первых, утверждает Ницше, для воли, поскольку она воля, важна победа над волей другого. Отсюда принципиальное значение для его философии понятия «воли к власти». Во-вторых, соглашаясь с Гегелем («Воля, которая... волит только абстрактно-всеобщее, *ничего* не волит и поэтому не есть воля»³⁹), Ницше утверждает конкретно-предметный характер воли, какой мы ее непосредственно обнаруживаем в себе. В этом смысле только и появляется возможность говорить о столкновении воли с внешними объектами. В рамках представлений Шопенгауэра фатальным это столкновение кажется потому, что философ не замечает опосредованности его игрой волей. Как следствие, предтеча ницшевской философии остается во власти той классической философской парадигмы, от которой пытался уйти. Ведь предшествующая Шопенгауэру и Ницше классическая традиция (притом что понятию субъекта в ней уделено чрезвычайно много внимания) фактически имела дело исключительно с субъект-объектным типом отношений. Представители немецкой классической (а в лице Шопенгауэра также и постклассической) философии лишь полагали, что субъект-субъектному отношению

39. Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 73.

находится место в их системах. На деле, однако, учету подлежала только рациональная часть человеческого универсума и, как следствие этого, от внимания философов ускользало принципиальное различие между субъект-объектными и субъект-субъектными отношениями: второй субъект неизменно (и незаметно для автора!) превращался в его анализе в объект воздействия (а чаще — отстраненного рассмотрения).

Казалось бы, как могло быть иначе: понять, помыслить что-либо возможно только при известной неизменности «точки зрения». Последняя и стала для философии точкой утраты «поступка», за которой стирается различие между восприятием субъектом «окружающей действительности» вообще и восприятием *взаимодействующего* с ним «другого» (понимая под «другим» когда индивида, когда группу, а когда и человечество). Участникам любого диалога (вербального или практического) классическая философия приписывает «правило» пребывания в едином мыслительном пространстве, не замечая при этом, что в реальной жизни данное «правило» постоянно нарушается; более того, именно это нарушение составляет специфику политического! В этом плане утверждающая себя теория обладает несравненно большей ригидностью, авторитарностью, чем практика. Теория, будучи чьей-то, не желает слышать о «другом» как носителе иной морали и иной рациональности. Большую (по сравнению с теорией) подвижность пространства политической жизни обеспечивает то, что оно, это пространство, является местом столкновения в первую очередь не разумов, а свободных *волей*. Для сферы, в которой взаимодействуют не теоретические системы, а «воления», такая вещь, как «смена установок», является не эпохальным событием, как в науке, а «буднями», составленными из бесконечных и, как правило, микроскопических подвижек, соответствующих переходам на точку зрения нового субъекта. Микроскопичность изменений дает возможность *post factum* соединять разрывы в ткани рационального обоснования в единый «нарратив». Властная составляющая последнего оставалась сокрытой от философов-классиков, не видевших за рациональной стройностью «фасада» (единого повествования) борьбы разнонаправленных начал. Увидеть эту борьбу выпало на долю позднего модерна, характерным открытием которого стало признание: в эпохи крупных политических катаклизмов разрывы в единой ткани повествования достигают масштабов, не покрываемых наличными понятийно-идеологическими средствами и требующих замены одного типа рациональности другим. В такие моменты мы отчетливо видим, что Разум не един (и уже поэтому мы не вправе изображать его главной «движущей силой» политики). Об этом же свидетель-

ствуют и вызовы со стороны конкурирующих субъектов любого политического процесса. Подобные вызовы совсем не обязательно оказываются изначально облаченными в морально-рационалистические одежды. Рациональное обоснование (в том числе морально-идеологическое), конечно, необходимо и здесь, но важно сознавать, что оно подводится под ситуацию задним числом — после того как, говоря языком Бадью, «верность событию» станет свершившимся фактом для «инсайдеров ситуации». «Я встал перед необходимостью пояснить, — пишет Бадью, — что ситуацию составляет не просто множество, а здесь-множество — *sein-da* — множество, локализованное, но не с точки зрения целого, потому что никакого целого не существует»⁴⁰.

«Множество», по Бадью, не имеет ничего общего с попыткой помыслить современность через модернизированные категории марксизма, как это делает Негри, ссылающийся в этом вопросе на Спинозу⁴¹ и продолжающий трактовать социально-политическую реальность в терминах производства и прибавочной стоимости⁴². Согласно Бадью, упоминать о множестве как философски значимом понятии есть смысл лишь в связи с одним типом «производства» — тем, которое он называет производством (новой) истины бытия. Такая «истина» событийна и всегда исторически уникальна, она соразмерна индивидуальному дерзновению каждого из ее сторонников; она — игра свобод, которая посягает ни много ни мало на опрокидывание прежней картины мира, на изменение прежних координат человеческой деятельности, и потому одной из ее ипостасей является принуждение (*forcing*) «другого» к вере в нее. Думая так, Бадью не питает спинозистских иллюзий, будто достигаемая в этом процессе новая истина общественного устройства окажется ближе, чем предыдущая, к «объективности»: любая политическая «истина», подчеркивает он, изначально таит в себе заблуждение, ибо ни для одной из них не существует внешнего критерия. Таков смысл его заявления о том, что «нет никакого целого».

40. См.: Badiou A. *Ontology and Politics*// Badiou A. *Infinite Thought*. L.; N. Y.: Continuum, 2004. P.188.

41. Имеются в виду высказывания типа: «(П)раво, определяемое мощью народа (*multitude*), обычно называется верховной властью (*imperium*)» (Спиноза Б. Политический трактат. Гл. II. § 17).

42. «Центр производства ценностей ныне уже не фабрика. На создание ценностей брошено в наше время все общество. Мы называем множеством всех членов общества, вынужденных производить прибавочную стоимость» (Negri A. *Multitude or working class?* (a response to the SWP's Alex Callinicos at the European Social Forum in Paris, 2003). URL: <http://libcom.org/library/multitude-or-working-class-antonio-negri/>).

Если же, таким образом, вне «множеств» ничего нет, то и онтология, по Бадью, поскольку она есть «наука о бытии как бытии, она есть также наука о множественностях (*multiplicities*) как... множественностях-без-Единого. Такая наука, безразличная к любой локализации множеств, исторически тождественна математике. От нее следует отличать фундаментальную логику... которая есть мышление о кажимости как таковой или о науке здесь-бытия»⁴³.

43. Badiou A. *Logics of Worlds. Being and Event II*. L.: Continuum, 2009. P.590.