

УДК 141.319.8:321.01
DOI 10.23683/2227-8656.2017.5.8



ВЛАСТЬ КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Черных Сергей Сергеевич

Кандидат философских наук, доцент,
Южно-Российский государственный
политехнический университет (НПИ)
имени М.И. Платова,
г. Новочеркасск,
e-mail: s.s.chernykh@mail.ru

POWER AS A MATTER OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Sergey S. Chernykh

Candidate of Philosophical Sciences,
Associate Professor,
M.I. Platov South-Russian State
Technical University,
Novocherkassk,
e-mail: s.s.chernykh@mail.ru

В статье проведен анализ власти, которая рассматривается сквозь призму её функционирования в структуре антропологической реальности, где властные отношения носят преимущественно опосредованный характер, то есть конституируются в условиях перманентного воспроизводства и трансформации человеческой культуры. Демонстрируется специфика концентрации власти в связи с ростом инструментального господства homo sapiens над природными импульсами, включая собственную телесность и сексуальность. Делается вывод о том, что эксцентричность, присущая человеческому виду, качественно расширяет его возможности властвовать над природными объектами и другими людьми при посредстве рефлексивного контроля и абстрагирования от ситуации.

Ключевые слова: антропология власти, сущность власти, эксцентричность, культурный характер власти, власть над природой и сексуальностью, инструментальная власть.

The article analyzes power, which is viewed through the prism of its functioning in the structure of anthropological reality. Power relations are predominantly indirect, i.e., they are constituted under conditions of permanent reproduction and transformation of human culture. The specificity of the concentration of power is demonstrated in connection with the growth of the instrumental domination of Homo sapiens over natural impulses, including one's own corporeality and sexuality. It is concluded that the eccentricity inherent in the human species qualitatively extends its ability to rule over natural objects and other people through reflexive control and abstraction from the situation.

Keywords: anthropology of power, essence of power, eccentricity, cultural nature of power, power over nature and sexuality, instrumental power.

Введение

Под философской антропологией один из её родоначальников немецкий мыслитель М. Шелер подразумевал «фундаментальную науку о сущности и сущностной структуре человека; о его отношении к царству природы (неорганический мир, растение, животное) и к основе всех вещей; о его метафизическом сущностном происхождении и его физическом, психическом и духовном происхождении в мире...» [11, с. 70]. Развитие философской антропологии можно охарактеризовать особым вниманием к социокультурной сущности человека, а также выявлением и интерпретацией различных аспектов его бытия в сравнении с другими видами известных животных.

Итак, специфический статус человека характеризуется его видовой двойственностью – дуальной детерминацией между природой (биологическими и физическими условиями жизни) и культурой (язык, орудия труда, идеалы). Поэтому философская антропология, с одной стороны, во многом унаследовала христианско-теологическую проблематику, в центре которой находилась рефлексия о человеке как «образе божьем», а с другой – в спектре изучения антропологической реальности оказались результаты развития биологии, психологии, медицины, где ключевым аспектом также стало выступать осмысление научно-технической революции и последствий её воздействия на вид *homo sapiens*.

Очевидно, что фундаментальную роль во взаимодействии как между людьми, так и между человеком, другими животными и силами природы играют именно *властные отношения*, которые конституируются и воспроизводятся посредством воображаемых символов, структур языка, реальных орудий и выступают в качестве достижений человеческой цивилизации.

Феномен и сущность власти в антропологическом измерении

Пожалуй, если рассматривать власть как феномен (некое чистое явление), то такой взгляд будет репрезентировать её в качестве вполне природного (биологического) явления, которое можно обнаружить и в мире животных. Например, мы можем легко представить себя льва, реализующего своё господство самца посредством доминирования в прайде. Хозяин звериного сообщества силён, агрессивен, активен в процессе осуществления собственной власти, а в периоды, когда ей не угрожают (другие самцы или хищники), он, напротив, пребывает в величественной безмятежности, то есть когда внешние обстоятельства не сулят никакой угрозы и не вызывают в нём беспокойства. Таким обра-

зом, феноменальный взгляд на власть высвечивает её принадлежность к миру объектов природы. Вместе с тем отношения власти в человеческом социуме всегда опосредованы культурой, которые, в свою очередь, далеко не прозрачны (более того, они почти всегда мистифицированы).

Значит, *сущность власти*, взятая в антропологической перспективе, намного сложнее, поскольку проистекает из тайны возникновения человеческой культуры, в которой причудливым образом переплелись духовные символы и орудия труда. Культурный характер власти, включая её религиозные и сакральные аспекты, выводит власть на духовный уровень, возвышающийся / господствующий над природой.

Следовательно, у людей, в отличие от животных, между субъектом и объектом властных взаимодействий находится опосредствующая культурная инстанция. Один человек способен подчинять другого, используя слово, например язык и связанную с ним систему символов священных писаний (авторитетных текстов). Другой вопрос – насколько речь субъекта власти разумна (рациональна) или просто очаровательна для объекта подчинения (внимающего господским речам). Правда, такое дискурсивное воздействие власти совершается на достаточно высоком уровне развития культуры, особенно когда в обществе назрела объективная потребность в универсализации и символизации морально-нравственных норм. Однако, как известно, есть люди, которые не понимают слов, слышат, но не слушаются, но при этом могут начать довольно легко подчиняться и даже начинают пытаться понять, что хочет от них субъект власти, когда замечают в его руках плеть (оружие или любое другое *орудие*, способствующее принуждению).

В рассматриваемой связи не утратило своей эвристической ценности марксистское определение специфики человеческого существования. Так, например, Э.В. Ильенков отмечал, что «материалистическое понимание “сущности человека” усматривает эту “всеобщую” форму человеческого существования в труде, в непосредственном преобразовании природы (как внешней, так и своей собственной), которое производит общественный человек с помощью им же самим созданных орудий» [5, с. 160]. Такое «конкретно-всеобщее» определение человека гласит, что перед нами существо, производящее орудия труда. «Производящее орудия труда, – подчеркивает Э.В. Ильенков, – и уже только потому существо мыслящее, говорящее, сочиняющее музыку, подчиняющееся моральным нормам и т.д. и т.п.» [5, с. 160]. Следовательно, речь здесь идёт об антропологической модели, где утверждается, что в практических целях было изобретено первичное орудие, ко-

торое помогло отделению человека от природы и привело к дальнейшему противопоставлению силам природы его новых технических (инструментальных) возможностей.

В самом простом акте инструментального (целерационального) действия в труде человек окультуривает природу, утверждая тем самым своё господство над ней. Не секрет, что многие племена были завоёваны и попали в рабство и другие формы зависимости от народов, более развитых в технологическом плане. Поэтому действительно властные взаимодействия в первую очередь возникают из разделения труда, где властвующие зачастую располагают лучшими условиями подобной деятельности в сравнении с людьми, им подвластными. Даже в современных обществах, где упразднено рабство и отменено крепостное право, если руководитель открыто и не перекладывает на подчиненного собственную работу, то материальная компенсация за его труд всё равно выше, а социальный статус наделён большим престижем.

Вместе с тем несомненно, что по мере развития глобальной человеческой цивилизации властные отношения между людьми стали в большей степени опосредоваться не одними лишь орудиями, а в первую очередь культурными символами. Здесь уместен пример жрецов (в самом широком смысле), оперирующих сакральными символами, которые они активно применяют в религиозных ритуалах (сюда можно вполне включить и различные формы гражданской религии). Однако при этом между символическими объектами и орудиями не существует непреодолимой границы. Более того, технологическая интенция человеческого сознания способствует тому, что сами орудия превращаются в символы власти и сакрализируются. В данной связи Г.В.Ф. Гегель неслучайно отмечал, что «народы горды своими орудиями» [2, с. 306], т. е. люди испытывают удовольствие, позитивные эмоции (эйфорию) как от обладания ими, так и от их непосредственного применения. С другой стороны, и сама речь – инструмент власти, мощное средство подчинения других людей собственной воле.

Мы уже отмечали, что представители человеческого вида склонны (причём данная склонность фундирована всем процессом развития науки и техники) ставить себя выше других животных на основании эффективности действия собственного инструментального разума применительно как к живым, так и неживым объектам природы. Возможно, подобное отношение зародилось ещё на ранних стадиях развития культуры, когда представители нашего вида научились при помощи соответствующих охотничьих орудий и хитрости разума убивать наиболее крупных животных. С особым гуманистическим пафосом И.

Кант писал о том, что во всём сотворенном космосе «всё что угодно и для кого угодно может быть употреблено *всего лишь как средство*; только человек, а с ним каждое разумное существо есть *цель сама по себе*. Именно он субъект морального закона, который свят в силу автономии своей свободы» [6, с. 478]. Таким образом, в своей этике категорического императива немецкий философ по сути дела легитимировал утилитаристское отношение к другим неразумным животным.

Однако американский философ Р. Нозик справедливо ставит вопросы и тем самым обращает внимание на власть человека над неразумными (или менее разумными) живыми существами и вытекающими отсюда этическими следствиями, которые атакуют кантовскую позицию. «Могли бы живые существа из другой галактики занимать по отношению к *нам* то же положение, которое, как принято считать, мы занимаем по отношению к животным, а если да, то вправе ли они были бы относиться к нам в духе утилитаризма, как к средству? Можно ли считать, что каждый организм занимает определённое место на некоей восходящей шкале, так что любого можно принести в жертву или заставить страдать для увеличения совокупной выгоды тех, кто находится на этой шкале не ниже, чем он?» [9, с. 71]. Однако в действительности в сердце человеческой культуры закрепилось убеждение об априорной власти людей над животными, которое получило санкцию со стороны религиозного авторитета и на протяжении тысячелетий воспроизводится на уровне повседневных практик труда и потребления.

Специфика власти как предмета философской антропологии

Власть в рамках философской антропологии рассматривается как фундаментальное событие культуры, которая резко отделяет человека от всех других известных видов живых существ. В библейской мифе о грехопадении речь идёт о том, что человек в результате нарушения божественного запрета (прямого неподчинения верховной власти) был изгнан из рая, где пребывал в гармонии с природой и другими животными. Пожалуй, в загадочном символе древа познания добра и зла был зашифрован архетипический образ самой *культуры*, которой первобытный человек причастился в обход заповеди, исходящей от вышестоящей инстанции. Поэтому можно предположить, что грехопадение в качестве особого экзистенциального деяния символизирует собой культурную революцию, произошедшую на заре человеческой истории.

Известно, что человек, в отличие от животных, не сливается со своей средой обитания и к тому же *постоянно желает иметь мир в качестве объективируемого бытия для-себя, которое должно стать прозрачным для его целей и воли*. В данной связи немецкий философ

Х. Плеснер подчеркивал *эксцентричность* человеческого существования. «Если жизнь животного центрична, то жизнь человеческая, не способная разорвать эту центричность, но в то же время её преодолевающая, эксцентрична. *Эксцентричность* представляет собой характерную для человека форму его фронтальной расположенности относительно окружающего поля» [10, с. 254]. Отсюда во многом *проистекает фундаментальная неудовлетворенность человека порядком природы*, которую он пытается исправить или хотя бы компенсировать посредством внедрения различных достижений культуры (от применения «орудий труда и насилия» до религиозных обрядов).

В своих комментариях к гегелевской философии А. Кожев подчеркивал, что «животное приходит лишь к *Selbst-gefühl*, к *самочувствованию*, а не к *Selbst-bewußtsein*, не к *само-сознанию*, иными словами, оно не может *говорить* о себе, *сказать* “я”... И это потому, что оно фактически не превосходит само себя как *данность*, т.е. как тело, оно не поднимается над собой, чтобы смочь *вернуться* к себе, не дистанцируется от себя, чтобы смочь *увидеть* себя» [7, с. 214]. Поскольку же человек обладает самосознанием и развитой *я-идентичностью*, ему требуются ресурсы власти, реализуемые в формах внешнего и внутреннего самоконтроля, чтобы оставаться на безопасной дистанции от природы, поскольку его инстинкты трансформировались таким образом, что «вернуться в неё» без ущерба для собственного существования он уже не способен. Поэтому на экзистенциальном уровне власть проявляется как стремление сохранять контроль над собственным «я» и телом при необходимом условии ориентироваться на культурные образцы, закрепленные в общественном сознании.

Таким образом, в сообществах животных власть тождественна силам природы, которые посредством *инстинктов* поддерживают в них порядок, другое дело – общество людей, где власть проявляется как результат исторического взаимодействия различных культуральных факторов, как правило, согласующихся (но не всегда) с биологической природой человека и условиями окружающей среды, в то же время полностью не сливающихся с ними. Рассуждая о порядке в мире животных, Т. Гоббс писал, что «согласие указанных существ обусловлено природой, согласие же людей – соглашением, являющимся чем-то искусственным. Вот почему нет ничего удивительного в том, что для того, чтобы сделать это согласие постоянным и длительным, требуется ещё кое-что – “сверхсоглашение”, а именно общая власть, держащая людей в страхе и направляющая их действия к общему благу» [3, с. 233]. Значит, власть вполне определенно проявляется в антропо-

логической реальности, конституируя особенности общественного бытия человека, которое в отличие от существования (социальных) животных управляется, наделяется смыслами посредством вхождения и постоянного присутствия в нём измерения культуры.

Вместе с тем агрессивность, присущая человеку, способному утвердить свою власть как естественное право сильного, зачастую ассоциируется со звериным (хищным) началом в человеке, унаследованным индивидом от природы, т. е. своих, возможно, животных предков. В данной связи Б.В. Марков справедливо отмечает, что «размышляя о человеческой агрессивности, мы списываем её на “природу”, забывая о том, что она старательно культивировалась в человеческой истории, ибо выступала условием войн, конкуренции, соперничества и других движущих сил цивилизации» [8, с. 120–121]. Здесь уместно вспомнить такие продукты человеческой культуры и разума, как *орудия пыток*, способствующие реализации трудовой деятельности палачей, при мысли о которых трепетали целые поколения подвластных людей, одержимые страхом перед жестокостью власти.

Сексуальный инстинкт, человеческое *libido* также рассматривается как животное проявление в человеке *par excellence*, отсюда проистекает романтическая мечта о сексуальном наслаждении, свободном от разнообразных форм культурального опосредования (фетишистского, символического, инструментального, рыночного и т.д.). Притом что философское просвещение, связанное в первую очередь с творчеством Сада, смогло с особым пафосом сначала обнажить, а затем стараниями главным образом французских мыслителей легитимировать тему взаимодействия власти и секса [1]. «Сексуальность, которая свойственна власти, – отмечал С. Жижек – благодаря двойственности “взаимозаменяемых” отношений между тем, кто применяет власть, и тем, кто ей подвержен, – благодаря невозможности прямого символического применения власти – дополняет тот факт, что сексуальность как таковая, “сексуальные отношения между субъектами” всегда подразумевают отношения власти: не существует нейтральных равноправных сексуальных отношений / взаимообмена, не искаженного властью» [4, с. 138]. Следовательно, принуждение не только лишь может препятствовать получению удовольствия, порождая фрустрированного индивида, это всего лишь одна сторона власти, но, с другой стороны, принуждение постоянно конструирует само сексуальное притяжение, усиливая наслаждение.

Итак, словенский философ С. Жижек обращает внимание на провал всех попыток проявления свободной сексуальности, ориентиро-

ванных на романтизацию животной жизни, безуспешно пытающихся соединить чистое природное начало в человеке с политическим проектом культурной революции, где сама культура парадоксальным образом должна предстать в символе уробороса, змея оккультной традиции, безуспешно стремящегося пожрать самого себя. «Другими словами, проблема заключается в том, что тот самый элемент, который, как кажется, оказывает негативное влияние и разрушает чисто сексуальное влечение: “например, один партнер применяет насилие по отношению к другому; он принуждает партнера к сексу с ним, так как второй партнер является его подчиненным или зависит от него финансово и т.д.” может на самом деле служить иллюзорной основой сексуального отношения; в какой-то мере секс сам по себе – патология...» [4, с. 139]. Негативный аспект власти проявляет здесь себя преимущественно в гегелевском смысле, т. е. отрицая сексуальность объекта как животного феномена, власть его опосредует, превращая (извращая) тем самым в ещё более привлекательный и желанный предмет обладания и потребления. Поэтому, действуя собственно преимущественно через культуру, власть играет ключевую роль в сотворении самых разнообразных фетишизмов и их перверсивных носителей, овеществляя тем самым мир человеческих интеракций.

Заключение

В результате проведенного анализа можно сделать вывод о том, что сущность власти в антропологическом измерении конструируется познающим субъектом сквозь призму культурного генезиса, в результате которого человек смог сформироваться как уникальный вид, производящий символы и орудия труда, активно противопоставляя себя миру животных на основе духовного и материального производства. В данной связи эвристическую ценность для философской антропологии продолжает сохранять традиция марксистской мысли, определяющая конкретно-всеобщую сущность человека в качестве «животного производящего орудия» (*tool maker animal*), что открывает возможности для изучения власти и форм её исторической трансформации в связи с инструментально-технологическим развитием цивилизации.

Эксцентричность как фундаментальное качество человека открывает перед нашим видом возможность рефлексировать собственное тело извне как часть органического, но при этом вынося собственный субъект – «я» из «животной» центричности, постоянно дистанцируясь от неё в процессе производства духовной и материальной культуры. Соответственно, *эксцентричность* позволяет человеку осуществлять свою власть над природными объектами и другими людьми на дистан-

ции, активно осуществляя в процессе властвования рефлексивный контроль над ситуацией.

В процессе возникновения и влияния культуры на человека изначально природный сексуальный инстинкт был не только поставлен под контроль власти (символической, инструментальной), но и одновременно с этим преобразован в ресурс господства. Поэтому изучение особенностей культурного контроля в сфере сексуальных отношений, а также способность инстанций культуры не только лишь препятствовать, но, напротив, усиливать наслаждение, тесно связанное с концентрацией и применением власти, также является важной областью философско-антропологических и социальных исследований.

Таким образом, власть, рассматриваемая как предмет философской антропологии, всегда носит *опосредованный* характер, в котором именно культура (язык, символы, инструменты, фетиши) выполняет транзитивную функцию передачи властных импульсов от носителя власти к подвластному реципиенту.

Литература

References

1. Батай Ж. Сад и обычный человек // Маркиз де Сад и XX век. М., 1992. С. 89–117.
2. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет : в 2 т. М., 1970. Т. 1. 668 с.
3. Гоббс Т. Левиафан. М., 2016. 672 с.
4. Жижек С. Чума фантазий. Х., 2012. 388 с.
5. Ильенков Э.В. Истоки мышления; диалектика идеального. М., 2012. 208 с.
6. Кант И. Соч. : в 8 т. М., 1994. Т. 4. 630 с.
7. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб., 2013. 792 с.
8. Марков Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории. СПб., 1998. 384 с.
9. Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М., 2008. 424 с.
10. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М., 2004. 368 с.
11. Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. 490 с.

1. Batay Zh. Sad i obychnyy chelovek // Markiz de Sad i XX vek. M., 1992. P. 89–117.
2. Gegel' G.V.F. Raboty raznykh let : v 2 t. M., 1970. T. 1. 668 p.
3. Gobbs T. Leviatan. M., 2016. 672 p.
4. Zhizhek S. Chuma fantaziy. Kh., 2012. 388 p.
5. Il'enkov E.V. Istoki myshleniya; dialektika ideal'nogo. M., 2012. 208 p.
6. Kant I. Soch. : v 8 t. M., 1994. T. 4. 630 p.
7. Kozhev A. Vvedenie v chtenie Gegelya. SPb., 2013. 792 p.
8. Markov B.V. Filosofskaya antropologiya: ocherki istorii i teorii. SPb., 1998. 384 s.
9. Nozik R. Anarkhiya, gosudarstvo i utopiya. M., 2008. 424 p.
10. Plesner Kh. Stupeni organicheskogo i chelovek: Vvedenie v filosofskuyu antropologiyu. M., 2004. 368 p.
11. Sheler M. Izbrannye proizvedeniya. M., 1994. 490 p.

Поступила в редакцию

15 августа 2017 г.