



А.Р.Третьяк, Н.Н.Тинус

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА «MULTITUDO» В РАБОТАХ ГОББСА И СПИНОЗЫ

Артур Романович Третьяк — аспирант Школы философии факультета гуманитарных наук, стажер-исследователь Центра фундаментальной социологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Для связи с автором: assefir@mail.ru.

Никита Николаевич Тинус — аспирант Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета. Для связи с автором: tiinusnn@gmail.com.

Аннотация. В статье исследуется понятие «множество», развернутое в трудах двух крупнейших политических философов XVII в. — Т.Гоббса и Б.Спинозы. Обращаясь к этой теме, авторы пытаются концептуализировать множество не в логике становления политического субъекта, а через интерпретацию его как особой части политической реальности, сам способ существования которой оказывается проблемой для политических мыслителей. Согласно их заключению, изучение множества должно идти от онтологии к идеологии, а не в обратном направлении. Только так можно выстроить общую перспективу, в которой отразится реальное напряжение между системами Гоббса и Спинозы.

В первой части статьи рассматриваются взгляды Гоббса и Спинозы на сущность множества. Для английского философа множество есть хаотичная материя, движение которой нуждается в регулировании путем заключения общественного договора и установления суверенной власти. Спиноза, с одной стороны, наследует Гоббсу, с другой — оппонирует ему. Истоки расхождений между двумя подходами к множеству авторы видят в различии онтологий, связанных, в частности, с содержанием понятий движения, материи и тела. Вторая часть статьи посвящена исследованию отношений между множеством и государством. Гоббсова конструкция суверенитета трактуется как средство, призванное решить проблему множества, придав ему монолитную форму народа. В онтологии Спинозы урегулирование материи извне невозможно. Опираясь при объяснении динамики множества на концепт мощи и теорию аффектов, он формулирует идею о двоякой, одновременно разрушительной и созидательной природе множества.

На основе проведенного анализа авторы приходят к выводу, что для Гоббса и Спинозы, в отличие от современных теоретиков, множество — не эмпирический субъект, а первичная логика существования многих,

которая должна быть понята и в конечном счете преодолена (Гоббс) или освоена политиками для поддержания правильной композиции институтов (Спиноза).

Ключевые слова: множество, народ, политическая философия, теория аффектов, Гоббс, Спиноза

Введение

¹ Латинское слово «*multitudo*» и его производные имеют достаточно богатую традицию употребления в истории политической мысли. В древнегреческом словаре этому термину соответствуют такие понятия, как «*oi polloi*» (масса), «*plethos*» (множество) и «*ochlos*» (толпа). На английский эти понятия обычно переводятся как «*multitude*»; Макиавелли на итальянском говорил о «*la moltitudine*».

Политическая философия часто оглядывается назад, актуализируя старые концепты, которые могут оказаться востребованными в новых исторических и интеллектуальных обстоятельствах. Так произошло с понятием множества¹, получившим развитие сначала в трудах французских и итальянских исследователей марксистского направления, а потом и в рамках иных школ. Когда сегодня начинают говорить о множестве как о политической проблеме, первым делом на ум приходят размышления известных итальянских теоретиков Паоло Вирно и Антонио Негри. Несмотря на некоторые концептуальные расхождения (которые мы пока оставляем в стороне), оба они предприняли грандиозную попытку построить теорию множества как политического субъекта, который возникает в условиях постфордистского производства и глобального общества. В рамках предложенного ими подхода концепт множества становится орудием переосмысления современного политического пространства, а само множество позиционируется как субъект, историческая сила и форма жизни, которая повсеместно заявляет о себе через участие в политических действиях — митингах, массовых движениях, всевозможных перформансах, дебатах и т.д.

Главные теоретики множества, в том числе Негри и Вирно, сходятся в определении той точки, где берет начало концептуализация множества. Эта точка совпадает с истоками политической теории Модерна и связана прежде всего с именами Бенедикта Спинозы и Томаса Гоббса. Первый выступал апологетом множества как творческой силы, второй — своего рода экзорцистом, изгонявшим неуправляемое множество из политического тела. В ходе противостояния их идей в XVII в. доминирующие позиции заняла философия английского происхождения, определившая способ мышления о политике, ее язык и практический облик в целом. В представленной Гоббсом конструкции суверенитета нет места множеству, оно должно быть преобразовано в народ (*people*, *populus*). Однако наметившаяся в последние годы утрата привычных типов идентичности позволяет говорить о возвращении множества или, по крайней мере, предполагать такое развитие событий: «не окажется ли сегодня, когда политическая теория Нового времени претерпевает глубокий кризис, это преодоленное когда-то понятие очень жизненным, беря, таким образом, оглушительный реванш?»².

Реванш множества предполагает развенчание господствующей традиции политического мышления. По мнению Негри, эта традиция, основанная на апелляции к трансцендентному, развивалась на протяжении

² Вирно 2013: 10.

всего Модерна (от Гоббса через Жан-Жака Руссо к Георгу Вильгельму Фридриху Гегелю и далее), старательно вытесняя множество из теории и практики. Философия Спинозы противостоит этой традиции как онтология имманентности, «дикая аномалия», принципиально исключающая любое опосредование и репрезентацию, закономерно подводя к требованию прямой демократии. Результатом является современное понятие множества, которое приобретает классовые черты. Как социально-политический субъект множество мыслится автономным актором, противодействующим консервативным силам в борьбе за свою свободу.

Однако при обращении к дискуссиям XVII в. становится очевидно, что политическая проблема множества требует другого подхода. Как подчеркивает Славой Жижек, «у Спинозы понятие множества фундаментально двусмысленно: будучи, с одной стороны, производством сопротивления, оно вместе с тем обозначает то, что мы называем „толпой“ — дикий, „иррациональный“ взрыв насилия, который через *imitatio affecti* питается собой и „самовозбуждает“ себя. Это глубокое понимание Спинозы теряется в сегодняшней идеологии множества»³. Что касается Гоббса, то он рассматривал политическую проблему множества в иной перспективе и, по справедливому замечанию Микко Яконена, «не признавал политическую субъектность множества»⁴.

³ Žižek 2007.

⁴ Jakonen 2013: 48.

Авторы, описывающие проблему множества в оптике построения особой политической субъектности, сталкиваются, на наш взгляд, с целым рядом трудностей. Во-первых, они изначально задают выбор между множеством и народом: если есть множество, нужно отказаться от народа, и наоборот. Это означает, что при любом размышлении на эту тему следует исходить из одной из указанных альтернатив. Во-вторых, принимая подобную оптику, мы заранее делаем этот выбор, представляя проблему множества в виде антагонизма, который должен разрешиться в пользу множества как единственного адекватного отображения современных форм жизни. Но чтобы увидеть политическую проблему множества, необходим иной путь.

В настоящей статье предпринята попытка концептуализировать данную проблему не в логике становления политического субъекта, а через трактовку множества как особой части политической реальности, сам способ существования которой оказывается проблемой для политических мыслителей. Множество может быть фактором внезапных изменений в политической сфере, если его движение не контролируется и не направляется в определенное русло. Но при наличии хорошо организованных институтов политической власти или, по Аристотелю, правильном встраивании множества в жизнь политического тела⁵ его движение не будет нацелено на разрушение существующего порядка.

⁵ См., напр. Аристотель 1983: 463.

Концептуализируя множество как часть политической реальности, следует понимать его не как очередной «опасный класс», выходящий из теоретического и исторического подполья, а как объективно существующую политическую логику, которая неизменно представляет

собой проблему и не имеет однозначного решения. Исследование множества должно идти от онтологии к идеологии, а не в обратном направлении. Только так можно выстроить общую перспективу, в которой отразится реальное напряжение между системами Гоббса и Спинозы.

Подобное исследование требует постановки двух вопросов. Первый касается онтологии множества, выявления свойств множества как исходной материи, принципов его движения. Онтологические параметры задают возможные способы регулирования этого движения. Отсюда вытекает второй вопрос — об отношениях между множеством и государственной машиной. Этот вопрос имеет практическое значение, так как обозначает контуры политики множества, ибо возможность (само)управления и формирования устойчивого порядка встроена в само это понятие. Анализируя тексты классиков политической философии, мы попытаемся приблизиться к решению данных вопросов и проследить, как концепт множества может быть реализован вне рамок классового подхода.

**К основам
теории множества:
материя
и движение**

В своих политико-философских рассуждениях Гоббс не раз бросал вызов античным представлениям о человеке и возможности политического общения. Идея человека как политического животного, по самой своей сути склонного к созданию политического порядка и прочных союзов, им решительным образом отвергалась. Аристотелевские основания политики были для него неприемлемы: «Аристотель... утверждает, что одни люди созданы природой, чтобы повелевать, другие — чтобы служить им, как будто различие между господином и рабом является результатом не человеческого установления, а их способностей, то есть естественного знания или незнания. Это положение противоречит не только разуму... но и опыту»⁶.

⁶ Гоббс 1989: 311.

Основанием политики для Гоббса выступает естественное равенство людей. Естественность вовсе не подразумевает порядка и общения, как раз наоборот. И это, конечно, та самая идея, что прославила Гоббса, — идея естественного состояния как войны всех против всех. В естественном состоянии все люди равны, между ними нет существенных различий, а те, что есть, можно преодолеть, как, например, различие в физической силе: чтобы побороть сильного, достаточно простого объединения более слабых. Поскольку люди равны, не может быть заранее заданной иерархии и вообще каких-либо форм гетерогенности, способных послужить условием для создания властных отношений. В конструкции естественного состояния Гоббсу важно сохранить момент гомогенности. В естественном состоянии люди суть некая движущаяся (но не действующая) материя, не имеющая определенной формы.

В этой постоянно пребывающей в движении материи человек не может чувствовать себя в безопасности. Страх относится к числу ключевых эмоций, находящихся в центре внимания политической философии. Люди боятся прежде всего друг друга. В материи множества

чувство страха — одна из преобладающих эмоциональных тональностей. Страх следует отличать от ужаса, провоцирующего панику и бегство от того, кто его вызывает. Страх значительно шире, он включает в себя подозрительность, осторожность, недоверие. Страх и тревога побуждают людей искать причины явлений, всматриваться в будущее в надежде увидеть там способ обеспечить себе благополучную жизнь, но находят лишь новые поводы для беспокойства: «Подобно тому как Прометей (под которым следует разуметь разумного человека) был прикован к скале Кавказа, с которой открывался широкий вид и где орел, расклеывая его печень, пожирал днем то, что отрастало за ночь, точно так же и человек, слишком далеко заглядывающий вперед, в своей заботе о будущем терзается все время страхом смерти, бедности или другого бедствия, имея отдых или передышку от своего беспокойства разве лишь во время сна»⁷.

⁷ Гоббс 2016: 163.

Помимо страха и тревоги, Гоббс анализирует и другие, не менее важные чувства и эмоции. Из природного равенства людей вытекает, что их должны обуревать примерно одни и те же страсти. Главными из них, как полагает английский мыслитель, являются «желания власти, богатства, знания или почестей», причем «все эти страсти могут быть сведены к первой, то есть к желанию власти, ибо богатство, знание и почести суть различные виды власти»⁸. Люди всегда стремятся к власти (power), поскольку иначе не могут обеспечить себе благополучие, а та порождает иные стремления — например, к славе или созерцанию собственного могущества, что неизменно доставляет большое удовольствие.

⁸ Там же: 163.

Итак, люди стремятся к власти. Это главная страсть, направляющая их действия, но она же может представлять угрозу для безопасности других людей и провоцировать взаимный страх. Способны ли мы сами создать условия, при которых в естественном состоянии наша жизнь была бы защищена? Для Гоббса ответ отрицательный: субъективные желания людей сталкиваются между собой, угроза конфликта постоянно висит в воздухе (вспомним метафору возможности дождя при плохой погоде) — в подобных обстоятельствах никакого политического единства естественным путем возникнуть не может. Материя множества находится в постоянном хаотическом движении, состоящем из столкновения различных желаний. Как справедливо замечает Яконен, проблема неорганизованного и хаотического движения множества есть «исходная точка политического решения Гоббса, то есть анализа, затрагивающего основные элементы политики»⁹.

⁹ Jakonen 2013: 24.

В третьей четверти XVII в. по другую сторону Северного моря, в Нидерландах, родилась теория, по своему революционному значению соперничавшая с философией Гоббса. Разные традиции рисуют Спинозу либо как прямого последователя английского философа, либо как его величайшего антагониста, подрывавшего основы гоббсовской политической мысли. В действительности отношения между системами Гоббса и Спинозы носят двойственный характер. Чтобы

прояснить эту двойственность, необходимо обратиться к тому интеллектуальному климату, в котором пришлось действовать голландскому мыслителю.

Когда Спиноза делал только первые наброски своих философских сочинений, имя Гоббса уже громко звучало не только в Великобритании, но и на континенте. Не была исключением и Республика Соединенных провинций. Более того, именно там политическая философия Гоббса получила, пожалуй, наибольшее распространение. Отчасти это объяснялось сравнительной слабостью цензуры и процветавшим книгопечатанием, но главная причина повышенного интереса к трудам англичанина заключалась в ином. В своем затаянном противостоянии со сторонниками Оранского дома и консервативно настроенными кальвинистскими проповедниками республиканская буржуазия Нидерландов нуждалась в политической теории, которая бы переопределила отношения между индивидами и новыми структурами управления, между религией и государством или, если использовать терминологию того времени, между Богом и мирской властью. Построения Гоббса решали эту задачу.

Теорию множества Спинозы мы находим в «Политическом трактате», опубликованном в 1677 г., уже после смерти философа. Нелишне, однако, напомнить, что к его написанию Спиноза приступил уже после завершения своего *opus magnum* — «Этики», которая как «топология модусов существования»¹⁰ задала онтологию множества. В этом ракурсе особенно важны понятия движения и тела, проясняющие динамическое устройство множества. Движение как модус субстанции выражает природу протяжения непосредственно. Это означает, что сущность материи в движении. Как известно, любая другая позиция требует введения некоей внешней инстанции, трансцендентной *primum movens* в том или ином виде. Но, с точки зрения Спинозы, материя вечно и бесконечно творится движением, образуя тела, которые суть не что иное, как формы движения. В свою очередь, эти формы бывают не только простыми, но и композитными (*corpore composita*). Многосоставные тела, они же индивидуумы, отличаются динамической согласованностью своих частей. При этом сложность этой согласованности, или, пользуясь выражением Жюль Делёза, «характерной связности»¹¹, прямо пропорциональна устойчивости индивидуума в бытии — чем она выше, тем больше изменений и воздействий способно испытать тело, не утратив своей сущности, то есть оставаясь собою.

Метафизика Спинозы задает материальные условия существования множества индивидуумов (ибо каждый человек есть тело, сложенное из совокупности индивидуумов). В русле той же логики множество формирует тело государства, понятого как характерные связности в движении людей. Они образуются на базе общего стремления (*conatus*) к упрочнению собственного бытия. Этьен Балибар называет государство Спинозы «индивидуумом индивидуумов» (*individual of individuals*)¹². В государстве множество сохраняет свои свойства, не превращаясь в монолитное единство.

¹⁰ Делёз 2017: 204.

¹¹ Делёз 2017: 100.

¹² Balibar 1998: 64.

Природное движение множества детализируется в терминах аффекта и мощи (*potentia*). Аффект есть состояние тела (и души как идеи тела), сокращающее или увеличивающее его способность к действию, подрывающее или укрепляющее внутреннюю связность его частей. Если речь идет об активном аффекте, причиной которого являемся мы сами, наши мощь-власть-право растут, если о пассивном, порождаемом неким внешним фактором, — снижаются. Подобные состояния можно распространить и на мышление. Человеческий ум, неспособный понять истоки переживаний, которым подвержено тело, уловить их место в общем плане божественной субстанции, в цепи причин и следствий, пребывает в пассивном состоянии. Если же он адекватно распознает и трактует эти истоки, он расширяет горизонт своей мощи, трансформируя страсти в активные аффекты.

И Гоббс, и Спиноза показывают нам, что множество — это материя, которая находится в постоянном хаотическом движении. Эмоциональные состояния, в том числе страх и тревога, суть различные аффекты, которые встречаются у людей, составляющих материю множества. Они побуждают их двигаться, но это движение еще не является политическим действием, которое бы продуцировало и поддерживало устойчивый политический порядок. Для этого необходимо объединение, которое задаст общее понимание, согласие и устремленность тех, кто образует множество. Согласно Спинозе, если люди смогут объединиться, их мощь, а значит, и способность к действию возрастут. Одновременно появится и понимание общих интересов: «Государство суммирует не только аффекты, но и рациональные интересы своих граждан»¹³. Другими словами, движение множества теперь опосредуется государством.

¹³ Магун 2011: 306.

**Государство
как управление
движением
множества**

Возвращаясь к Гоббсу, мы обнаруживаем, что из естественного состояния возможен переход в состояние гражданское, где утверждает мир и порядок. Заключая общественный договор, многие преобразуются в единство. Это единство и есть народ (*the people*), и оно обязательно требует репрезентации посредством суверена. Суверен в известном смысле и есть то, что придает множеству форму, в рамках которой возможен порядок. Но ситуация не является такой простой, как может показаться на первый взгляд. Ее суть заключается отнюдь не в том, что множество полностью уходит со сцены, трансформируясь в монолитный народ, — в противном случае проблема множества и государства вообще не ставилась бы политическими теоретиками. Соответственно, Гоббс предлагает нам пристальнее присмотреться к структуре Левиафана, а также к тому, как в ней будет осуществлять свое движение множество. *De facto* речь идет о соотношении между множеством и государством: сохранит ли оно право на существование или же будет поглощено Левиафаном как нежелательный элемент.

Левиафан полезен для людей тем, что он прекращает хаотическое движение множества. Как отмечает Карл Шмитт, Левиафан заключает

в себе сразу три образа — образ зверя, наделенного гигантской силой (библейский змей); образ искусственного человека, состоящего из многих людей; и образ машины, способной отдавать приказы, издавать законы, судить, обеспечивать безопасность и т.д. Беспорядочное движение материи множества встраивается в работу исполняющей машины, которая придает этому движению ритм, направленность и, самое главное, разумность: «Ведь государство как целое, с его телом и душой, представляет собой *homo artificialis* и потому оказывается машиной. Это продукт, изготавливаемый людьми, причем материал и ремесленник, *materia* и *artifex*, машина и ее создатель здесь — одно и то же, а именно сами люди. В силу этого душа тоже становится всего лишь составной частью искусственно создаваемой людьми машины»¹⁴. Помимо всего прочего, эта идеальная машина продуцирует возможность ясного будущего, поскольку сообщает движению множества порядок, который поддается рациональному осмыслению. Левиафан спасает будущее, создает для него внятные рамки, в которые могут встраиваться планы и устремления людей; будущее теперь может просчитываться. Множество обретает форму, становится народом, который благодаря грандиозной машине способен открыть для себя будущее как четкую возможность, освобождающую от тревоги и страха перед туманным ходом событий, с одной стороны, и угрозами безопасности и благополучию, с другой.

¹⁴ Шмитт 2006: 153.

В момент, когда появляется суверенная власть, множества уже нет, оно приняло форму народа и обрело совершенно иные качества. Однако как трактовать ситуацию, когда люди собрались вместе для обсуждения какого-либо вопроса и приняли совместное решение поступать тем или иным образом? Хотя отношения людей в этом случае нельзя квалифицировать как полную разрозненность множества, насколько правомерно вести речь об устойчивом единстве? Ответ на этот вопрос зависит от фактора постоянства. О появлении народа как политического субъекта, согласно Гоббсу, может свидетельствовать лишь постоянное собрание, сила решений которого распространяется не только на то, что происходит здесь и сейчас, но и на более отдаленные события. Если же собрания случайны и нерегулярны, то они не отменяют, а скорее умножают анархию множества: «народ сохраняет верховную власть только до тех пор, пока существуют всем известные и твердо установленные сроки и место собрания, на которое может явиться всякий, кто пожелает. Если же сроки и место собрания не известны и не установлены, то люди могут собираться в разных местах и в разное время, то есть образовывать партии, либо вообще не собираться. И это уже не *δήμος*, то есть народ (*populus*), а разрозненная толпа (*multitudo dissoluta*), которой нельзя приписать никакого законного действия, никакого права»¹⁵. Только действие народа может считаться законным, более того, только он способен к политическому действию, ибо в случае множества действует не единое политическое тело, а совокупность разных волей, которые могут случайно совпасть, а могут, наоборот, прийти в столкновение, породив противоречия и раздоры.

¹⁵ Гоббс 1989: 352.

Вирно усматривает здесь напряжение между бытием многих и бытием в виде единства: первое сопротивляется суверенности и представительству, тогда как второе унифицируется внешней силой суверенной власти. По его оценке, речь идет о двух противоборствующих силах, непримиримом антагонизме двух разных способов бытия. Государство нацелено на инкорпорацию множества в свое политическое тело, приведение его к единству, а множество стремится разорвать это единство и противится включению: «До возникновения Государства существовали „многие“, после образования Государства появляется „один народ“ (porolo-Uno), обладающий единой волей. Согласно Гоббсу, множество избегает политического единства, сопротивляется повиновению, не способно заключать устойчивые соглашения, не может достичь статуса юридического лица, потому что не в состоянии передать свои естественные права суверену. Эту „передачу“ множество не допускает уже хотя бы только из-за своего способа существования (из-за собственного характера множественности) и действия»¹⁶. Но при такой трактовке множество предстает в качестве политического субъекта, осознающего свои действия и обладающего осязаемыми целями. Между тем пафос Гоббса заключается как раз в обратном: у множества отсутствуют единые цели, есть лишь цели отдельных людей, точно так же обстоит дело и с действиями. Поэтому множество напоминает неуправляемого монстра, порождение хаоса. Единое действие народа — это действие осознанное, планируемое, в котором присутствует элемент активного согласия между участниками. Они разделяют и постоянно воспроизводят это согласие, что создает единое действие, тогда как «многие действия, совершенные одним множеством, наоборот, не являются предметом обсуждения, и потому их нельзя понимать как действие, произведенное одной волей»¹⁷.

¹⁶ Вирно 2013: 13.

¹⁷ Jakonen 2013: 68.

Именно поэтому Гоббс объявляет монархию наиболее стабильным политическим строем. Демократия, с его точки зрения, не способна эффективно решать встающие перед ней политические проблемы и несет в себе угрозу регрессии до состояния множества, когда суверенная власть уже не сможет удерживать движение бесформенной материи и направлять ее в нужное русло. При демократии реальное осуществление верховной власти носит прерывистый характер, и между теми моментами, когда люди соединяются в народном собрании, выступающем источником и носителем власти, возможно неконтролируемое движение множества. Монарху же не требуется времени, чтобы организовать в единое лицо для исполнения власти, он всегда является таковым и репрезентирует народ. Преимущество монархии заключается в том, что ее власть существует перманентно, без периодов распада и соединения: «Ведь поскольку ни народ, ни оптиматы не представляют физического единства, им необходимы собрания. Монарх, будучи физически единым, всегда обладает непосредственной возможностью осуществлять свою власть»¹⁸. Возможность постоянного осуществления власти позволяет более эффективно поддерживать мир в государстве и регулировать движение множества.

¹⁸ Гоббс 1989: 355.

В связи с этим неизбежно встает вопрос о демаркации между хаосом множества и демократией. Если власть осуществляется, лишь когда заседает народное собрание, и не контролируется законом, граница между народом и множеством начинает стираться, вызывая к жизни крайнюю демократию (*demos eschatos*), о которой писал Аристотель в четвертой книге «Политики»¹⁹. При такой демократии верховная власть принадлежит простому народу, а не закону, следствием чего становится засилье демагогов и тирания большинства. Это пример ситуации, когда народ и множество сливаются воедино, формы уже нет, а власть хотя еще и сохраняет себя, однако находится в руках демагогов, которые влияют на решения, принимаемые народным собранием.

¹⁹ Аристотель
1983: 496.

Крайняя демократия часто вообще перестает быть государственным устройством, поскольку вместо законов она опирается на произвол демагогов. Народные собрания для демагогов не более чем площадки для упражнения в красноречии: «Ведь нет ничего, что заставило бы кого-то предпочесть государственную деятельность занятию своим личным имуществом, кроме того, что на этих собраниях ему видится поприще для его красноречия, с помощью которого он может стяжать славу мудрого и одаренного человека и, вернувшись домой, в случае успеха торжествовать перед своими друзьями, родителями, женой подобно тому, как некогда Марку Кориолану все его военные деяния доставляли удовольствие лишь потому, что он видел, как мать радуется его славе»²⁰. Народное собрание при крайней демократии управляется демагогами, а сам народ сливается с множеством, или, точнее, в нем начинает преобладать логика множества. Поэтому там не возникает силы, которая могла бы придать хаотичной материи множества должную форму и посредством ясных законов направить движение в правильное русло.

²⁰ Гоббс 1989: 383.

Тем не менее конструкция Гоббса предусматривает возможность совершения в самой бесформенной материи множества определенного демократического акта — заключения общественного договора, нахождения согласия, из которого рождается суверен и государство. После этого, однако, множество не исчезает, а становится *объектом* управления — в отличие от народа, который является политическим *субъектом*, ибо он правит и обладает верховной властью, воплощенной в фигуре суверена. В связи с этим разговор о восстании народа против государства лишен смысла — подобное лучше описывать в логике множества. Множество как самодвижущаяся материя может выйти из-под контроля государственной машины и создать определенную угрозу. Поэтому необходимо четко отделять народ от множества, в особенности в монархическом государстве²¹. Демагоги могут прикрываться именем народа и пытаться побудить множество к совершению действий, направленных против государства. Материя множества, настаивает Гоббс, способна действовать только благодаря наличию тех, кто будет направлять ее движение в определенное русло: «Народ правит во всяком государстве, ибо и в монархическом государстве повелевает народ, потому что там воля народа выражается в воле одного человека.

²¹ Там же: 395.

Масса (*multitudo*) же — это граждане, то есть подданные. При демократии и аристократии граждане — это масса, но собрание (*curia*) — это уже народ. И при монархии подданные — это толпа, а, как это ни парадоксально, царь есть народ. Низы общества (*vulgus hominum*), да и многие другие, совершенно не замечающие, что дело обстоит именно так, о большом количестве людей всегда говорят как о народе, то есть о государстве. Они говорят, будто государство восстало против царя, что невозможно; или будто народ желает или не желает того или другого, когда этого желают или не желают вечно недовольные ворчуны-подданные, прикрывающиеся именем народа, подстрекающие граждан против государства, то есть толпу (*multitudo*) против народа»²². Те, кого Гоббс называет «недовольными ворчунами-подданными», не располагают реальной политической властью, однако они способны речами влиять на действия других людей, что сближает их с демагогами в крайней демократии по Аристотелю.

²² Там же: 395.

Итак, множество не может быть политическим субъектом, поскольку лишено единой воли. Есть множество воли и множество действий. Действие множества — лишь совокупность разрозненных действий, совершаемых отдельными индивидами. Тем не менее наличие фигуры демагога и опасность крайней демократии говорят о том, что эти действия могут направляться и контролироваться теми, кто речами привлекает к себе разных людей. Приобретая способность действия, множество перестает быть таковым и становится народом, репрезентированным в лице суверена. В этом аспекте Гоббс отходит от Аристотеля, давая более однозначную интерпретацию соотношения множества и политической власти. Интерпретация очень строгая: множество не обладает политической властью, поскольку не является политическим субъектом и не представляет собой единого лица.

«Политика» Аристотеля позволяет взглянуть на множество в иной перспективе. Обсуждая вопрос о том, кому же должна принадлежать верховная власть в полисе (другими словами, кто должен быть сувереном), Стагирит отмечает, что в случае выделения какой-либо части общества, будь то богатые, народная масса (*plethos*, то есть, по сути, множество) или единый правитель, эта часть, навязывая свой закон, несет в себе угрозу разрушения всего политического тела. Распределение богатства в чью-либо пользу ведет к тому, что остальное общество начинает страдать от несправедливости. Аристотель отвергает нормативный принцип, согласно которому справедливость есть то, что соответствует закону. Поэтому предлагаемое им решение оказывается более сложным. Кто лучший судья, кто лучше распорядится верховной властью — многие, кто-то один или несколько достойнейших? Согласно Аристотелю, при определенных обстоятельствах многие могут не хуже судить о политических делах, чем группа достойнейших или кто-то один: «Ведь так как большинство включает в себя много людей, то, возможно, в каждом из них, взятом в отдельности, и заключается известная доля добродетели и рассудительности; а когда эти люди объединяются, то из многих

²³ Аристотель
1983: 463.

получается как бы один человек, у которого много и рук, много и ног, много и восприятий, так же обстоит и с характером, и с пониманием. Вот почему большинство лучше судит о музыкальных и поэтических произведениях: одни судят об одной стороне, другие — о другой, а все вместе судят о целом»²³. Множество не получает полного доступа к верховной власти, не превращается в суверена. Тем не менее Аристотель допускает участие многих в политической жизни, которым они объединяются в одно, но при этом не становятся единым лицом, сохраняя плюральность. Это открывает возможность разнообразия перспектив и точек зрения, как если бы мы смотрели на одну и ту же картину с разных ракурсов, что не мешало бы нам вынести о ней правильное суждение.

Это сравнение позволяет лучше понять суть политической проблемы множества в философии Гоббса. Множество Гоббса — это множество без плюральности, то есть способности, сохраняя разнообразие перспективы, правильно судить о целом. Речь идет о хаотическом движении, не имеющем единства, не контролирующем свои эмоции и неспособном к политическому участию. Поэтому множество легко попадает под власть демагогов и харизматических лидеров. Множество не способно действовать, поскольку действие должно исходить от определенного актора, в то время как множество заключает в себе различные воли, интенции и деяния. В состоянии множества, как его видит Гоббс, каждый может судить лишь о частном, суждение же о чем-то важном для всех оказывается недоступно. Реально достижимое единство — это монолитный народ в лице суверена, а значит, только при наличии суверенной власти движение множества может приобрести упорядоченность и предсказуемость.

²⁴ Field 2012: 22.

Иного взгляда на пути перехода множества в состояние порядка придерживается Спиноза. Свои надежды он возлагает главным образом на тщательное структурирование стимулов и институтов, которые бы обеспечивали устойчивое движение аффектов. Это понимание плохо согласуется с позицией, артикулируемой современными теоретиками множества, рассматривающими его как класс, который не приемлет ничего, кроме прямой демократии. Как подчеркивает Сандра Филд, роль институтов в функционировании множества сегодня истолкована неверно, поскольку «власть множества неотделима от институционального посредничества, которое ее и формирует»²⁴. Учитывая это важное замечание, вернемся, однако, к анализу взглядов Спинозы.

При рассмотрении политики нидерландский философ, с одной стороны, опирается на Гоббса, а с другой, сохраняет по отношению к нему отчетливую полемическую дистанцию. Обсуждая в «Богословско-политическом трактате» формирование верховной власти, он придерживается договорного сценария, однако дает ему оригинальную трактовку, переопределяя понятие права в соответствии с базовыми онтологическими принципами, зафиксированными в первых трех частях «Этики». Право приравнивается к мощи (*potentia*): «право каждого простирается так далеко, как далеко простирается определенная ему мощь.

²⁵ Спиноза 2006а: 177.

²⁶ Спиноза 2016: 116.

²⁷ «Что касается политики, то различие между мною и Гоббсом, о котором вы спрашиваете, состоит в том, что я всегда оставляю в силе естественное право» (Спиноза 2006с: 491).

²⁸ Спиноза 2006а: 188.

²⁹ Магун 2011: 305.

Ведь мощь природы есть сама мощь Бога... всеобщая мощь всей природы есть не что иное, как мощь всех индивидуумов вместе взятых»²⁵. Мощь при этом предстает не внешним свойством, а самой сущностью²⁶ Бога, как и отдельных его составляющих. Отсюда следует принципиальная неустранимость естественного права, которую Спиноза позже обозначит как свое главное разногласие с Гоббсом²⁷.

Приложение мощи определяется влечением (*conatus*), в связи с чем отделение права от его естественного носителя возможно лишь двумя способами — посредством насилия или путем овладения желанием. В случае общественного договора мы имеем дело со вторым вариантом — желанием (обусловленным надеждой на то или иное благо, страхом перед неким злом или каким-то иным аффектом) передать значительную часть своей мощи другому. Соответственно, общественный договор напрямую зависит от поддержания желания и перестает действовать, как только утрачивает свою полезность в изменившейся конфигурации отношений власти. Очевидно, что это совсем непохоже на то необратимое отречение, которое мы встречаем у Гоббса. В «Богословско-политическом трактате» социальный контракт обозначает лишь некий относительно прочный, но отнюдь не незыблемый порядок — наибольшая опасность, которой подвергаются правители, всегда исходит от их собственных подданных. Таким образом, абсолютный суверенитет, которого ищет Гоббс, в реальности оказывается недостижим, ведь никто не может «перенести на другого свою мощь, а следовательно, и свое право так, чтобы перестать быть человеком»²⁸.

Всякий раз за аргументами Спинозы просматривается эта логика чистых отношений власти — права — мощи, которая вытесняет юридический аппарат Гоббса, вернее, сводит на нет его значимость: «у Спинозы не идет речь о чисто юридической, правовой логике, которая бы выступала критерием или конституцией реальности — любое правовое положение имеет смысл, только если оно отражает реальную расстановку сил»²⁹. Нидерландский мыслитель не верит в рукотворного бога; с его точки зрения, он существует только в теории, тогда как на практике мы видим все те же отношения, которые продуцируют более или менее стабильный порядок путем суммирования мощи.

В «Политическом трактате» Спиноза не только диагностирует причины безумия толп, но и показывает, как они формируют устойчивый порядок. Эти толпы, а точнее, множество (*multitudo*) — философ шлифует свой словарь, систематически употребляя именно этот термин, — представляют собой базовую данность политической действительности, исходный пункт политической теории и главную ее проблему. Конструкция суверенитета, предлагаемая Гоббсом, не устраивает Спинозу, как и концепт народа, ее производная. Другое дело множество — движущаяся материя, естественная ткань социальной действительности.

Наращивание мощи и расширение свободы происходят путем консолидации, создания общего права (*jus communis*), что ведет к появлению верховной власти (*imperium*) и в конечном счете тела государства

(*civitas*). Общественная сущность человека и само устройство множества подразумевают формирование государств. Природную склонность человека к общению, однако, ограничивает превосходящая мощь внешних причин, которые «влекут людей врозь». Аффективность становится содержанием политики — для сохранения тела государства постоянно должна воспроизводиться некая матрица аффектов, задающая диспозиции отношений власти. В «Политическом трактате» Спиноза отбрасывает договорную концепцию и утверждает: «право государства определяется мощью народа (*multitudo*), руководимого как бы единым духом (*quasi una mente*)»³⁰. Общие аффекты выступают основой порядка движения множеств, своего рода квазиединства.

³⁰ Спиноза 2006b: 260.

Но каким образом множество становится аффектированным в общей перспективе? Ключевой принцип, способствующий этому, Спиноза называет аффективным подражанием (*affectuum imitatio*)³¹ — благодаря работе воображения человек отождествляет себя с другим на основе тех или иных сходств, что приводит к «заражению» его аффектом. Данный механизм предстает необходимым следствием онтологии Спинозы, где присутствует только одна субстанция; он же «обеспечивает основу для различных видов общей коллективной привязанности»³². На практике производство аффектов оказывается важным смыслом функционирования институтов, в особенности институтов верховной власти, поэтому обсуждение их устройства занимает значительную часть «Политического трактата».

³¹ Спиноза 2016: 168.

³² Armstrong 2009: 291.

³³ Спиноза 2006b: 328.

Естественное тело государства неизбежно включает в себя определенный набор институтов, существование которых подпитывается мощью многих, и сама верховная власть (*imperium*) появляется как следствие движения индивидов. Его форма тем стабильнее, чем больше она походит на устройство множества — если у Гоббса оптимальным режимом правления выступает монархия, то для Спинозы устойчивость тела государства определяется степенью его приближения к демократии. Функция верховной власти — не сводить на нет движение множества, а, напротив, интенсифицировать его. Демократия является наиболее естественной и потому «всецело абсолютной формой верховной власти» из возможных³³. Ведь монарх легко попадает под влияние внешних сил; когда верховная власть состоит из многих, вероятность того, что они все вместе «заслушаются пением сирен», гораздо ниже: «если и есть какая-нибудь абсолютная власть, то поистине это есть та, которой обладает весь народ (*multitudo*)»³⁴. Жизнеспособность государства напрямую зависит от участия многих в процедуре управления — нет другого способа учесть широкий диапазон аффектов и интересов, характерный для множества. Ансамбль индивидов получает свое отражение в зеркале *imperium*³⁵. Демократия оказывается особым режимом самопознания и самодеятельности множества — постоянная коммуникация как неотъемлемый признак этой формы правления ведет к рационализации политического порядка. Рациональность множества заключена не в самих его элементах, а скорее

³⁴ Там же: 298.

³⁵ Это отношение, однако, ограничено природой права. Самосохранение верховной власти зависит от того, соблюдает ли она «экономии права», то есть возлагает на себя только то, что люди не способны удержать, и не претендует на то, что не поддается отчуждению. В плоскости аффективной жизни происходит то же — наименее стабильной и могущественной будет та верховная власть, которая ориентируется на запрет тех страстей, которые сама же производит (см. Спиноза 2006b: 326).

³⁶ См. Balibar 1998.

где-то между ними. Для обозначения этого принципа Балибар использует заимствованный у Жильбера Симондона термин «трансиндивидуальность»³⁶. Коммуницируя, люди начинают лучше понимать себя и других — отсюда убеждение Спинозы в необходимости участия многих в политической жизни. Таким образом, множество предстает не только как разрушительная, но и как созидательная сила, способная к организации относительно устойчивого порядка. Но этот порядок требует демократии, непрерывной коммуникации индивидов в пространстве политики. В этом пункте Спиноза ближе к Аристотелю, чем Гоббс: он настаивает на участии многих в политической жизни, сохраняя баланс между плюральностью и единством государства.

Заключение

Итак, как мы могли убедиться, обращение к классикам политической философии дает богатый материал для уяснения и концептуализации политической проблемы множества. Изучение того, как осмысливается *multitudo* в трудах Гоббса и Спинозы, позволяет актуализировать проблему множества не как политического субъекта, а как политической логики, движения и изменения в политической реальности, с которой имеют дело люди как части политического тела. Множество в самом общем смысле, как оно представлено в философии Гоббса и Спинозы, — это интенсивное движение бесформенной живой материи, понимаемой как логика беспорядка и распада, исключаящая единое действие. И все же не случайно полное название главного трактата Гоббса включает в себя слова: «Материя, форма и власть государства церковного и гражданского». Множество есть материя, из которой со временем возникает Левиафан. Превращаясь в народ, множество обретает форму и становится частью грандиозной машины, которая устанавливает порядок движения этой материи, тем самым создавая и пространство истории, где будут происходить деяния народов и их предводителей.

Гоббс и Спиноза были непосредственными свидетелями последствий хаотического движения материи множества, нарушения установленного политического порядка. И здесь возникает ответ на практический вопрос, касающийся жизни множества в государстве. Государство — та сила, которая может задавать движение хаотичной материи и направлять его в нужное русло, тем самым контролируя и аффекты людей, активизируя их ум. Человек с активным умом, более свободный и знающий причины своих действий, — это добродетельный гражданин государства. В этом смысле он является частью народа, поскольку гражданин существует в ситуации, когда общественный договор уже заключен и часть его прав передана суверену, который репрезентирует единство народа.

Отказываясь от юридического словаря Гоббса, Спиноза онтологизирует проблему множества, отождествляя право с мощью. Но исходный его посыл — политический: хаотическое движение материи

множества не способствует поддержанию политического порядка; аффекты людей должны быть правильно скоординированы, располагая к активному состоянию ума. И если Гоббс возлагает свои надежды на суверена, то Спинозе ближе демократия, предполагающая участие многих в политической жизни. Однако сама по себе материя множества в ее первоначальном виде представляет большую политическую проблему и требует усилий по включению аффектов в стабильный политический порядок путем коррекции их институциональными средствами.

Как показывает современная политическая практика, мы сегодня не так далеко ушли от повестки, которую разрабатывали классики политической философии. Государство все еще рассматривает множество как обуреваемую аффектами материю, находящуюся в постоянном движении, видя в нем опасную стихию, которую нужно либо укротить, либо подавить с помощью силы. С точки зрения государства, применительно к политической проблеме множества актуальной остается позиция Гоббса. Более гибкая и сложная позиция Спинозы пока до конца не раскрыта. Классовый подход к феномену множества парадоксальным образом уводит теорию от темы политического порядка и стабильности, одной из важнейших для наших авторов. Новые способы мыслить множество могут открыть нам и новые пути к решению этой старой политической проблемы.

Библиография

- Аристотель. (1983) «Политика» // Аристотель. *Сочинения: В 4-х т.* Т. 4. М.: Мысль: 375—645.
- Вирно П. (2013) *Грамматика множества: К анализу форм современной жизни.* М.: Ад Маргинем Пресс.
- Гоббс Т. (1989) «О гражданине» // Гоббс Т. *Сочинения: В 2-х т.* Т. 1. М.: Мысль: 270—507.
- Гоббс Т. (2016) *Левиафан.* М.: Рипол Классик.
- Делёз Ж. (2017) *Спиноза: практическая философия.* М.: Институт общегуманитарных исследований.
- Магун А. (2011) *Единство и одиночество: Курс политической философии Нового времени.* М: Новое литературное обозрение.
- Спиноза Б. (2006а) «Богословско-политический трактат» // Спиноза Б. *Сочинения: В 2-х т.* Т. 2. СПб.: Наука: 5—246.
- Спиноза Б. (2006б) «Политический трактат» // Спиноза Б. *Сочинения: В 2-х т.* Т. 2. СПб.: Наука: 247—330.
- Спиноза Б. (2006с) «Письма» // Спиноза Б. *Сочинения: В 2-х т.* Т. 2. СПб.: Наука: 331—568.
- Спиноза Б. (2016) *Этика.* СПб.: Азбука-классика, Non-Fiction.
- Шмитт К. (2006) *Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса.* СПб: Владимир Даль.
- Armstrong A. (2009) «Natural and Unnatural Communities: Spinoza beyond Hobbes» // *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 17, no. 2: 279—305.

Balibar E. (1997) «Spinoza: from Individuality to Transindividuality. A Lecture Delivered in Rijnsburg on May 15, 1993» // *Mededelingen vanwege het Spinozahuis*, vol. 71: 3—36.

Balibar E. (1998) *Spinoza and Politics*. London: Verso.

Field S. (2012) «Democracy and the Multitude: Spinoza against Negri» // *Theoria*, vol. 59, no. 131: 21—40.

Jakonen M. (2013) *Multitude in Motion: Re-Readings on the Political Philosophy of Thomas Hobbes*. Jyväskylä: University of Jyväskylä. URL: https://jyx.jyu.fi/bitstream/handle/123456789/41204/1/978-951-39-5164-1_vaitos27042013.pdf (accessed on 22.08.2019).

Žižek S. (2007) *Spinoza, Kant, Hegel and... Badiou!* URL: <http://www.lacan.com/zizphilosophy1.htm> (accessed on 22.08.2019).



πολιτικά

A.R.Tretyak, N.N.Tinus

POLITICAL LOGIC OF “MULTITUDO” IN THE WORKS OF HOBBS AND SPINOZA

Arthur R. Tretyak — Graduate Student at the School of Philosophy of the Faculty of Humanities, Intern Researcher at the Center for Fundamental Sociology, National Research University *Higher School of Economics*. Email: assefir@mail.ru.

Nikita N. Tinus — Graduate Student at the Institute of Social Sciences and Mass Communications of the Belgorod State National Research University. Email: tiinusnn@gmail.com.

Abstract. The article explores the concept of multitude developed in the writings of T.Hobbes and B.Spinoza — two most profound political philosophers of the 17th century. The authors attempt to conceptualize the multitude by interpreting it as a special part of political reality, the very mode of existence of which turns out to be a problem for political thinkers, rather than by applying the logic of developing a political subject. According to their conclusion, the study of multitude should proceed from ontology to ideology, rather than in the opposite direction. This is the only way to build a common perspective that reflects the real tension between the systems of Hobbes and Spinoza.

The first part of the article discusses the views of Hobbes and Spinoza on the essence of multitude. The English philosopher views multitude as a chaotic matter, the movement of which needs to be regulated by concluding

a social contract and establishing sovereign power. Spinoza, on the one hand, builds upon Hobbes, but on the other hand, opposes him. The authors see the sources of discrepancies between the two approaches to multitude in the difference in ontologies related, in particular, to the concepts of motion, matter and body.

The second part of the article is devoted to studying the relationship between the multitude and the state. The Hobbesian construction of sovereignty is interpreted as a means designed to solve the problem of the multitude by giving it a monolithic form of the people. In Spinoza's ontology, the regulation of matter from the outside is impossible. In order to explain the dynamics of the multitude, he draws upon the concept of power and the theory of affects and formulates the idea of the dual — simultaneously destructive and creative — nature of the multitude.

Based on their analysis, the authors conclude that in contrast to modern theorists, Hobbes and Spinoza do not view the multitude as an empirical subject. Rather, they view the multitude as the primary logic of the existence of the many, which must be understood and ultimately overcome (from the Hobbesian point of view) or mastered by politicians in order to maintain the correct composition of institutions (from the point of view of Spinoza).

Keywords: multitude, people, political philosophy, theory of affects, Hobbes, Spinoza

References

- Aristotle. (1983) "Politika" [Politics] // Aristotle. *Sochinenija: V 4-kh t.* [Works: In 4 vol.]. Vol. 4. Moscow: Mysl': 375—645. (In Russ.)
- Armstrong A. (2009) "Natural and Unnatural Communities: Spinoza beyond Hobbes" // *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 17, no. 2: 279—305.
- Balibar E. (1997) "Spinoza: from Individuality to Transindividuality. A Lecture Delivered in Rijnsburg on May 15, 1993" // *Mededelingen van wege het Spinozahuis*, vol. 71: 3—36.
- Balibar E. (1998) *Spinoza and Politics*. London: Verso.
- Deleuze G. (2017) *Spinoza: praktičeskaja filosofija* [Spinoza: Philosophie pratique]. Moscow: Institut obshchegumanitarnykh issledovanij. (In Russ.)
- Field S. (2012) "Democracy and the Multitude: Spinoza against Negri" // *Theoria*, vol. 59, no. 131: 21—40.
- Hobbes T. (1989) "O grazhdanine" [On the Citizen] // Hobbes T. *Sochinenija: V 2-kh t.* [Works: In 2 vol.]. Vol. 1. Moscow: Mysl': 270—507. (In Russ.)
- Hobbes T. (2016) *Leviatan* [Leviathan]. Moscow: Ripol Klassik. (In Russ.)
- Jakonen M. (2013) *Multitude in Motion: Re-Readings on the Political Philosophy of Thomas Hobbes*. Jyväskylä: University of Jyväskylä. URL: https://jyx.jyu.fi/bitstream/handle/123456789/41204/1/978-951-39-5164-1_vaitos27042013.pdf (accessed on 22.08.2019).

Magun A. (2011) *Edinstvo i odinochestvo: Kurs politicheskoy filosofii Novogo vremeni* [Unity and Loneliness: A Course in the Political Philosophy of the New Age]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Russ.)

Shmitt C. (2006) *Leviatan v uchenii o gosudarstve Tomasa Gobbsa* [Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes]. St Petersburg: Vladimir Dal'. (In Russ.)

Spinoza B. (2006a) "Bogoslovsko-politicheskij traktat" [Tractatus theologico-politicus] // Spinoza B. *Sochinenija: V 2-kh t.* [Works: In 2 vol.]. Vol. 2. St Petersburg: Nauka: 5—246. (In Russ.)

Spinoza B. (2006b) "Politicheskij traktat" [Tractatus politicus] // Spinoza B. *Sochinenija: V 2-kh t.* [Works: In 2 vol.]. Vol. 2. St Petersburg: Nauka: 247—330. (In Russ.)

Spinoza B. (2006c) "Pis'ma" [Letters] // Spinoza B. *Sochinenija: V 2-kh t.* [Works: In 2 vol.]. Vol. 2. St Petersburg: Nauka: 331—568. (In Russ.)

Spinoza B. (2016) *Etika* [Ethica, ordine geometrico demonstrata]. St Petersburg: Azbuka-Klassika, Non-Fiction. (In Russ.)

Virno P. (2013) *Grammatika mnozhestva: K analizu form sovremennoj zhizni* [Grammatica della moltitudine: Per un'analisi delle forme di vita contemporanee]. Moscow: Ad Marginem Press. (In Russ.)

Žižek S. (2007) *Spinoza, Kant, Hegel and... Badiou!* URL: <http://www.lacan.com/zizphilosophy1.htm> (accessed on 22.08.2019).