

**Биополитические ориентации социальной философии в условиях
посткапитализма**

А.Ю. Опарин

*Белорусский государственный аграрный технический университет,
г. Минск, Беларусь
e-mail: opa.sgd@bsatu.by*

Аннотация. Статья посвящена проблеме «выживания» философии в современном мире и ее судьбах в быстро меняющихся условиях посткапитализма. Признается, что после постмодернистских тенденций на признание «смерти философии» у нее появились новые основания и темы. В их качестве может быть рассмотрен «биополитический поворот» в социальной философии, а также участие марксистской философии в нем. Под «биополитикой» подразумеваются особые технологии власти, благодаря которым она может управлять не только индивидами посредством некоторого количества дисциплинарных процедур, но и совокупностью людей, конституированных и унифицированных уже не политологически (как «народ»), но скорее демографически (как «население»). Под «биополитическим поворотом» – признание того, что человек обладает целостной биосоциальной природой, что требует модернизации технологий политического управления. В заключение показано, как биополитический капитализм через избыточное потребление порабощает человека, делая его придатком машины капиталистического производства.

Ключевые слова: биовласть, биополитика, капитализм, консьюмеризм, марксизм.

Biopolitical Orientations of Social Philosophy under Postcapitalism

A.U. Oparin

*Belarusian State Agrarian Technical University, Minsk, Belarus
e-mail: opa.sgd@bsatu.by*

Abstract. The article is devoted to the problem of philosophy's "survival" in the modern world and its fate in the rapidly changing conditions of postcapitalism. It is recognized that after the postmodernist tendencies to recognize the "death of philosophy" it has new grounds and themes. As such, the "biopolitical turn" in social philosophy, and the participation of Marxist philosophy in it, may be considered. By "biopolitics" we mean special technologies of power, thanks to which it can manage not only individuals through a certain number of disciplinary procedures, but also the totality of people, constituted and unified no longer politically (as "people"), but rather demographically (as "population"). Under the "biopolitical turn" is the recognition that human beings have a holistic biosocial nature, which requires the modernization of political governance technologies. In conclusion, it is shown how biopolitical capitalism through excessive consumption enslaves human beings, making them an appendage of the machine of capitalist production.

Keywords: biopower, biopolitics, capitalism, consumerism, Marxism.

Вопрос о судьбах философии в новую технологическую эпоху, характеризующуюся взрывным характером развития науки и расширением сферы ее влияния, кардинальным изменением структуры общества и связанных с ней социальных отношений, в т.ч. и по причине мутации капиталистического способа производства, занимает важное место в современных философских дискуссиях. «Короткий 20-й век» породил ощущение, что предмет науки стал исчерпывать предмет философии. Например, вот как это сформулировал С. Хокинг: «...почти все мы иногда задаемся вопросами: Почему мы здесь? Откуда мы пришли? Традиционно, это вопросы философии, но философия мертва. Философы не справились с современным развитием науки. В частности, с физикой. Ученые стали теми, кто несет факел открытия в нашем поиске знания» [1]. Другим показалось, что философия перестала реагировать на «вызовы времени», быть «точкой сборки» для личности и культуры, «гидом» и «критиком», – что в разное время разными авторами относилось к ее основному функционалу. А. Кожев утверждал, что 20-й век, ставшей аренной ожесточенной борьбы между пролетариатом и буржуазией, по этой причине вообще отказался от философии: «Философия как квинтэссенция культуры – явление классовое, а именно аристократическое. Как

форма сознания она в равной степени враждебна как пролетариату, так и буржуазии... Ни пролетариату, ни буржуазии философия просто не нужна» [2]. О. Шпенглер высказал положение об утрате понимания смысла и значения философии в ситуации «заката» европейской цивилизации – в том виде, в каком он ее застал. Финальную точку в агонии философии, казалось бы, поставил постмодернизм – с его «смертью автора», «закатом метанарраций» и бодрийеровским «исчезновением», но оказалось, что это только многообразие: проблематизировав методологические основания классической философии, он показал необходимость устранения этих противоречий, – либо построения принципиально новой философии на принципиально новых основаниях и новых темах. Одной из таких тем мог бы стать «биополитический поворот», одним из инициаторов которого в социально-политических исследованиях стал французский философ и историк мысли М. Фуко и который совершенно несправедливо относят только к постструктуралистской традиции. Известный западный философ-марксист Д. Харви придерживается мнения, что «Фуко проделал великолепную работу... по обобщению аргументации Маркса и приданию ей содержания»; китайские специалисты вообще считают, что «марксизм – это не только одна из основных научных школ, которая способствовала возникновению биополитического поворота, но и в значительной степени вдохновила на создание биополитической методологии» (при этом исследователи специально отмечают, что не только «Капитал» Маркса стал источником этого вдохновения, но и его «Экономические рукописи 1857-1859 годов», включая входящий в них «Фрагмент о машинах») [3, с. 44-45].

Принятая теперь констатация человека как биосоциального существа долгое время никоим образом не влияла на его восприятие социогуманитарными дисциплинами и формируемым в их контексте общественным мнением, представляя не целостное, но разделенное дихотомически понятие. Поначалу торжествовало представление, выработанное на заре средневековья с его оригинальным прочтением человека как существа принципиально *греховного* и неспособного на переход в любое свое инобытие без участия трансцендентного Бога; существа не биологической, но духовной природы, когда телесный статус рассматривался только лишь в качестве временного состояния, однако необходимого для человеческого испытания на предмет получения *иной*, внетелесной и

совершенной жизни. Последнее составляло «ядро» доктрин, относящихся к сфере теодицеи – оправдания благости божественного управления Вселенной, несмотря на наличие в мире зла. Таким образом по аналогии с внешней человеку реальностью, разделенной исходя из платонической традиции как мир священный и мирской, происходило удвоение и человеческой реальности. В конечном итоге – тело оставалось здесь, когда душа «улетала» ввысь.

Ренессанс заменил «греховное» на «животное», и отныне именно это нужно было преодолевать: свою *животную* природу. Новоевропейские мыслители превратили человека в существо сознательное и, в идеале, созидательное, когда его разум стал основанием для нового возвышения человека: уже, может быть, не «венец творения», но самое разумное из земных существ. Воспоследовавшие за ними деятели эпохи Просвещения утвердили его разумность как повод и способ властвовать над окружающим миром. Разумность стала главным человеческим атрибутом, отличающим его от животных, при этом априорное наличие разума давало ему повод трансформировать реальность, перестраивать ее на человеческих основаниях, в конечном счете – *рационализировать* ее. Наступившая буржуазная эпоха совершенно естественно тут же превратила внешнюю по отношению к человеку действительность из объекта рационализации в объект экспроприации, *присвоения*; это стало триумфом инструментальной рациональности.

В этот период именно сознательность и разумность стали исчерпывающе описывать человека. Животная природа человека была преодолена, во всяком случае, теоретически – согласно известной формуле Ж. Лакана, когда вытеснение (из дискурса) всегда предшествует подавлению [4, с. 49]: из дисциплинарных дискурсов вытеснялись всякая рефлексия относительно биологического в человеке. Антропоцентрично ориентированные культуры пугала сама возможность проведения параллелей между своим *человеческим* и всем остальным *животным*. Представляется, что исчерпывающим образом ужас от обретения своей иной, не божественной, природы и местоположения во Вселенной описал немецкий философ и богослов Р. Гвардини в своей работе «Конец Нового времени»: «Изменение картины мира поставило место человека в мире под вопрос. Человек оказывается «где-то», в месте все более и более случайном. Новое время стремится вытащить человека из центра бытия...

человек теперь автономен... – но и венцом творения он уже больше не является, став лишь одной из частей мироздания. Новое время, с одной стороны, возвышает человека – за счет Бога, против Бога; с другой стороны... оно делает человека частью природы, не отличающейся в принципе от животного и растения» [5, с. 262-263].

Весьма вероятно, что этот субъективный человеческий фактор, *ужас* от своего нового статуса, не отличающегося «в принципе от животного и растения» и *тревога*, с ним связанная, обусловил торжество машинной цивилизации и формирование свойственного Западу техноцентризма, что, в свою очередь, поддерживалось и само, в свою очередь, поддерживало развитие естественных и технических наук в противовес социогуманитарным. Технические дисциплины были ангажированы нарождающимся капитализмом, поскольку последние, предположительно, могли обеспечить удовлетворение его собственных потребностей в повышении эффективности производства. В частности, механика и утвердившееся ввиду его интенсивного развития механистическое мировоззрение Нового времени были также данью капитализму, заинтересованному в увеличении объемов производства, для чего необходимы были прицельно новые орудия труда – механические машины. Однако вот казус – Европе понадобились машины еще и ввиду естественной убыли населения, когда жертвами «черной смерти» – пандемии чумы, протекавшей преимущественно в бубонной форме и прошедшей по Европе в середине XIV века (1346-1351), стало порядка 34 млн. из 42 млн. человек, проживавших в Европе на начало XIV века.

У Маркса есть замечательное утверждение того, что человеческая история началась тогда, когда человек начал удовлетворять свои биологические потребности принципиально небиологическим способом. Он в своей работе «Немецкая идеология» писал, что «первая предпосылка всякой человеческой истории – это, конечно, существование живых человеческих индивидов. Поэтому первый конкретный факт, который подлежит констатированию, – телесная организация этих индивидов и обусловленное ею отношение их к остальной природе» [6, с. 14]. В этой же работе он выделил основные стороны социальной деятельности: производство жизненных средств, порождение новых потребностей, «производство жизни – как собственной, посредством труда, так и чужой, посредством деторождения», материальное общение [6, с. 26]. Это был, судя по всему,

первый опыт проникновения антропологического измерения в новоевропейский философский дискурс. При этом Маркс не сводит человеческую сущность только к его биологической природе, напротив, именно за это критикует Фейербаха, заявляя, что «у него человеческая сущность может рассматриваться только как «род», как внутренняя, немая всеобщность, связующая множество индивидов только *природными* узами». Марксов человек – это скорее продукт социальный, точка приложения различных социальных практик и их результирующая: сущность человека «в своей действительности... есть совокупность всех общественных отношений», – так формулировал свою позицию сам немецкий мыслитель [7, с. 2].

Вместе с тем, биологическое в человеке хотя бы удостоилось упоминания, хотя по Марксу только оно и остается, когда человек становится «придатком машины». Современное ему производство, по мнению Маркса, только и оставляет человеку, что его биологические потребности в еде, сне и самовоспроизводстве. Ни на что иное у рабочего попросту не остается ни сил, ни времени при распространенном тогда режиме производства. В итоге, с требования улучшения условий труда и жизни началось современное социалистическое движение, а это уже начало новой эпохи, когда начинается дрейф от понимания человека как «центра Вселенной», существа, занимающего исключительное положение среди прочих живых существ, на позиции *биоцентризма* – понимания человека как продукта, в том числе и биологической – а не только социальной – эволюции, в конечном счете, как организма. Кроме того, требование улучшения условий труда и жизни рабочего, собственно, и составило основу биополитической программы марксизма.

Именно в этот период одной из основных новаций в области социального управления и регулирования становится «то, что можно назвать контролем жизни со стороны власти: это... обретение власти над человеком как живым существом, своего рода этатизация биологического или, по меньшей мере, некоторая склонность к такой этатизации» [8, с. 253.]. Именно в эту эпоху, по мнению М. Фуко, происходит рождение и распространение «биополитики» – под этим термином скрывается то, что указывает, как власть трансформируется *практически*, так что в итоге она может управлять не только индивидами посредством некоторого количества дисциплинарных процедур, но и совокупностью людей,

конституированных и унифицированных уже не политологически (как «народ»), но скорее демографически (как «население»).

По мысли Фуко, в Европе Нового времени под влиянием просвещенческих доктрин осуществляется переход от механистической модели общества, строго расчерченного на дисциплинарные пространства вроде тюрьмы, больницы или сумасшедшего дома, к модели общества как организма, требующего превентивного или реального лечения от широчайшего спектра социальных заболеваний. Теперь общество беспрестанно оберегается от рискованных и необдуманных действий методами медицинского контроля: профилактикой, гигиеной и санацией.

Для Фуко суверенная машина государственности с ее обыкновением прибегать к силовым мерам воздействия постепенно избавляется от установки «позволять жить и заставлять умереть» и прибегает к императиву «заставлять жить и позволять умереть». Биополитическое руководство в трактовке Фуко осуществляется с помощью трех основных практик. Во-первых, путем медикализации нравственных и моральных поисков, то есть включения их в медицинский дискурс и описания посредством точной диагностики и анамнеза. Во-вторых, при содействии статистических и демографических методов учета населения. И, в-третьих, благодаря введению специального типа властных отношений, который сам Фуко называет «управляемостью». Под «управляемостью» Фуко понимает такую парадигму выстраивания власти, когда ее требования и предписания предстают не внешними командно-административными приказами, а внутренними поведенческими моделями, добровольно встроенными в повседневную «политику тела». В трактовке Фуко прием «управляемости» отражает основной принцип биополитики – переход от насильственной власти суверена к буржуазным практикам «оберегания себя» путем игнорирования навязчивых и неприятных жизненных проявлений.

Иными словами, до того разрозненные практики под контролем государства консолидируются, целью их является качество и количество населения, в конечном итоге – государственная выгода. Таким образом, государство, начинающее функционировать *биополитически*, берет под контроль управление здоровьем, гигиеной, питанием, рождаемостью, сексуальностью, и теперь каждая из этих различных областей вмешательства становится делом политики [9]. Новый формат власти – *биовласть* – представляет собой регулирование общественной жизнью изнутри,

такая власть становится жизненно необходимой, жизненной функцией, которую всякий индивид, в идеале, принимает и выполняет добровольно. Это дополнительно маркирует переход власти с трансцендентного на имманентный уровень: «биовласть обращается к ситуации, в которой ставка делается непосредственно на производство и воспроизводство самой жизни» [10, с. 36].

Однако означает ли это, что власть стала позитивной? Насколько она избегает прежних соблазнов оказаться тотальной и самодовлеющей? Представляется, что именно новый формат «биополитики» ограничивает все ее формы в их возможностях для произвола начиная со второй половины XVIII века, когда «процессы рождаемости, смертности, продолжительности жизни в связи со всем комплексом экономических и политических проблем» составили «первые объекты знания и первые объекты контроля со стороны биополитики» [8, с. 257].

Произошедший в этот период «перелом» позволил дополнительно увидеть и линию разрыва между прежней биовластью и формирующейся биополитической практикой. «Биовласть возвышается над социумом как суверенная сила, превосходящая всякое бытие и навязывающая ему свой порядок. Биополитическое производство... присуще самому обществу. Оно порождает новые социальные отношения и формы...» [11, с. 125]. Именно так проблематизировали диалектические отношения форм биовласти и возникающих вокруг них биополитических отношений ныне покойный итальянский философ А. Негри и его коллеги по сообществу *Multitubes* («Множества»). Это означает ничто иное, как внеположенность биовласти биополитике во всех графах ее эволюции: и когда прежняя власть могла «заставить умереть или оставить жить», и когда сместившиеся акценты уже разворачивают ее к «заставить жить или позволить умереть».

Несколько проще вопрос, касающийся природы биовласти, тем более что она давно была вписана в формат *прежней* власти, однако по преимуществу служила не целям общества, а скорее целям суверена, даже когда в его роли стал выступать «народ». Самым иллюстративным примером, на наш взгляд, является то крайне негативное отношение, которое питают авраамические религии к аномативным формам сексуальных отношений: гомосексуализму, мастурбации и т.д., – т.е. отрицающим, по сути, саму возможность деторождения. Последнее может быть связано с

общей позицией иудаизма, нашедшей выражение в Ветхом завете (*Быт.* 38:7-10: «Ир, первенец Иудин, был неугоден пред очами Господа, и умертвил его Господь. И сказал Иуда Онану: войди к жене брата твоего, женись на ней, как деверь, и восстанови семя брату твоему. Онан знал, что семя будет не ему, и потому, когда входил к жене брата своего, изливал на землю, чтобы не дать семени брату своему. Зло было пред очами Господа то, что он делал; и Он умертвил и его») и предположительно направленной на решение демографических проблем, стоявших перед древнееврейским обществом в свете его бесконечных гонений. Однако получившей возможное для той эпохи выражение в виде прямого запрета и религиозную легитимацию.

Впрочем, не стоит поддаваться искушению свести биополитику всего лишь к совокупности различных форм биовласти. Представляется, что ее структура гораздо сложнее, хотя приходится признать, что пока не существует целостной биополитической концепции. Можно с точностью утверждать, что сведение всего многообразия проявлений социальной жизни человека только к их основанию – жизни биологической, – недопустимо. Ряд теоретиков такой подход прямо называют «позитивистским витализмом» (впрочем, в сущности, мы вполне могли бы столкнуться с тем, что Маркс назвал «унылым материализмом») и утверждают возможность сползания такого витализма к «танатополитике, политике смерти, нежели к подлинному политическому жизнеутверждению» [9]. Кроме того, такое «узкое» понимание феномена биополитики, на наш взгляд, противоречит содержанию самого понятия «биополитика». На этот важнейший теоретический момент в своё время обратил внимание Дж. Агамбен, который утверждал, что в исходном своём понимании термин *bios* – это жизнь общественная, присущая исключительно социально и политически активным людям. Этой общественной жизни предстоит и противостоит *zoē* – жизнь биологическая как характеристика всех «живых» существ, будь то животные или люди. При этом в классическом античном мире, как утверждает Агамбен, *zoē* была исключена из сферы *pólis*, социально-экономической и политической жизни общества, и ограничена – в силу своей чисто репродуктивной функции – сферой частного домашнего хозяйства, *oikos*. А, по мнению итальянского философа, именно это различие и явилось отправным моментом в конструировании Фуко новой биополитической теории [12, с. 7-9].

Однако именно такой парадигмы, отличной от фукольдianской, придерживаются представители натурализма в философии, равно как ряд российских специалистов, пришедших в исследование биополитики из биологии и вносящих в рассмотрение этой новой реальности биологизаторские подходы. Именно в рамках этой парадигмы стала возможной дефиниция биополитики как совокупности «приложений наук о жизни (биологии в целом, генетики, экологии, эволюционной теории и др.) в политической сфере», теперь транслируемое в русском сегменте «всемирной сети» как образцовое. Однако вряд ли возможно согласиться с таким достаточно узким пониманием феномена биополитики и предлагаемыми его экспликациями [13].

В заключение хотелось бы еще отметить те перспективы, которые обещает «биополитический поворот» критике современных отношений между трудом и капиталом, дополняя ее политэкономическое измерение. А. Негри в свое время констатировал переход от дисциплинарного капитализма фабричного производства к биополитическому капитализму повседневного потребления. Как он писал, «здесь биополитическое выходит на сцену: биополитическое как жизнь, отданная работе, и, следовательно, как политика, которая мобилизуется для организации условий социальной эксплуатации во всех сферах жизни и контроля над ней. Как мы уже говорили в марксистских терминах, капитал «подчинил» себе все общество» [14, с. 74]. Рабочий снова оказывается «придатком», но уже не машины, но рыночных отношений и идеологии консюмеризма. Его политикой жизни становится безудержный труд ради возможности бесконечно потреблять товары даже не самой первой необходимости. Проблема в том, что большинство людей испытывают недостаток индивидуальности и находят слишком болезненным столкновение с базовыми смысложизненными вопросами «кто я» и «для чего я существую?», и в таком избыточном потреблении находится простой выход через отвлечение и ложную индивидуализацию на основе обладания. «Токсины эгоистического капиталиста, которые наиболее опасны для благополучия человека», — это систематическая поддержка тех идей, что будто бы только «материальное богатство — это ключ к самореализации, что только преуспевшие в материальном отношении являются победителями...» [15, с. 70-71]. В итоге «люди различают друг друга по тому, чем они владеют, а не по тому, кто они есть, по тому, что они имеют, а не по тому, что они

есть» [16, р. 65]. В соответствующей литературе этот феномен получил наименование *affluenza* (термин получен путем слияния слов «*affluent*» и «*influenza*», что означает «болезнь изобилием») [17].

Список литературы

1. Warman M. Stephen Hawking tells Google ‘philosophy is dead’ [Электронный ресурс] // The Telegraph. – 2011. – Май 17. – URL: <https://www.telegraph.co.uk/technology/google/8520033/Stephen-Hawking-tells-Google-philosophy-is-dead.html> (дата обращения: 26.03.2024).
2. Россман В.И. После философии: Кожев, «конец истории» и русская мысль [Электронный ресурс] // Горький. – URL: <https://magazines.gorky.media/nz/1999/5/posle-filosofii-kozhev-konecz-istorii-i-russkaya-mysl.html> (дата обращения: 25.03.2024).
3. Wang J., Lei Yu. The Biopolitical Turn, Marxism and the Radicalization of Social Theory. – Humanities and Social Sciences. – 2022. – Vol. 10, No. 1. – P. 38-47.
4. Лакан Ж. Телевидение. Пер. с фр. А. Черноглазова. – М.: Издательство «Гнозис», 2000. – 160 с.
5. Гвардини Р. Конец нового времени // Феномен человека. Антология / Сост. П.С. Гуревич. – М.: Высшая школа, 1993. – С. 240-296.
6. Маркс К. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения: В 9 томах. Т. 2. – М.: Политиздат, 1985. – С. 5-75.
7. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения: В 9 томах. Т. 2. – М.: Политиздат, 1985. – С. 1-4.
8. Фуко М. «Нужно защищать общество»: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975-1976 учеб. Году. Пер. с фр. Е.А. Самарской. – СПб.: Наука, 2005. – 312 с.
9. Негри А. Труд множества и ткань биополитики [Электронный ресурс] // Полит.ру – URL: <http://www.polit.ru/article/2008/12/03/negri/> (дата обращения: 23.03.2024).
10. Хардт М., Негри А. Империя. Пер. с англ. / Под ред. Г.В. Каменской, М.С. Фетисова. – М.: Праксис, 2004. – 440 с.

11. Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи. Пер. с англ. / Под ред. В.Л. Иноземцева. – М.: Издательство «Культурная революция», 2006. – 559 с.
12. Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. Пер. с итал. И. Левина и др. – М.: Издательство «Европа», 2011. – 256 с.
13. Олескин А.В. Биополитика и ее приложения в условиях России [Электронный ресурс] // РИСО – Институт по связям с общественностью. – URL: <http://www.rpri.ru/materials/oleshkin.html> (дата обращения: 30.03.2024).
14. Nealon J.T. Biopolitics, marxism and piketty's capital in the twenty-first century // Социология власти. – 2021. – Т. 33, № 1. – С. 64-82.
15. Фишер М. Капиталистический реализм. Пер. с англ. Д. Кралечкина. – М.: Ультракультура 2.0, 2010. – 144 с.
16. James O. Affluenza: How to Be Successful and Stay Sane. – London: Vermilion, 2007. – 570 p.
17. Опарин А.Ю. *Affluenza* («болезнь изобилием») как превращенная форма современной социальности в условиях транскапитализма // Интеллектуальная культура Беларуси: гуманитарная безопасность в условиях глобальных вызовов: материалы Седьмой международной научной конференции (16-17 ноября 2023 г., г. Минск): В 2 томах. / Редкол. А. А. Лазаревич (пред.) [и др.]. – Минск: Четыре четверти, 2023. – Т. 1. – С. 379-382.

УДК 101.1.316; 171

**Социальная философия и философия техники – линии пересечения
в современном техномире**

Н.М. Твердынин

доктор философских наук, кандидат технических наук

Академия гражданской защиты МЧС России им. генерал-лейтенанта

Д.И. Михайлика, г. Химки, Россия

e-mail: tvernick@mail.ru

Аннотация. Рассматриваются вопросы, связанные с синтезом отдельных методических и подходов в научном познании применительно к