

## ИНДИВИДУАЛЬНАЯ И КОЛЛЕКТИВНАЯ СВОБОДА В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИЧНОСТИ

**Е.В. Кармазина**

Сибирский университет  
потребительской кооперации,  
Новосибирск

Karmazin.88@mail.ru

В статье представлен теоретический анализ идеи свободы в ее индивидуальных и коллективных аспектах. Автор рассматривает сущность свободы через содержание понятия «субъектность» в соответствии с классической субъект-объектной парадигмой. Главная идея заключается в том, что проблема коллективной свободы имеет своей основой гораздо более специальную и сложную проблему коллективного субъекта.

**Ключевые слова:** свобода, коллективная идентичность, идентичность личности, сообщество, общество, социальная система.

В современной философии свободы при всем многообразии и противоречивости ее идейного содержания присутствует интенция преодоления крайностей доминирующего в последние десятилетия «мифопоэзиса» с целью восстановления основ философского теоретизирования о свободе. В этом контексте ключевым понятием для интерпретации философского смысла идеи свободы, образующим некое подобие основания ее интегральной модели, может стать понятие «субъектность».

Философия свободы центрируется идеей субъектности вне зависимости от ее понятийного оформления. Это обобщающая антропологическая идея, интегрирующая проявления самопричинности, которая образует наиболее глубинный пласт смыслового содержания свободы. В понятии «субъектность» интегрируется целый спектр характеристик и свойств, выражающих активность и автономию личности. Вместе с тем, субъектность никогда не существует «в чистом виде», она всегда имеет осно-

вание в объектности и неразрывно связана с объективацией. В этой связи становится все более очевидно, что вопрос о сущности и реальности свободы в своей основе есть вопрос о сущности и реальности субъекта, а также о соотношении субъектных и объектных начал в человеческой жизни. Теоретическая реконструкция смысла понятия свободы оказывается непосредственно взаимосвязанной с реконструкцией и развитием классической субъект-объектной парадигмы.

В настоящее время акценты теоретизирования о свободе сместились от классической проблематики свободы воли с ее дилеммой детерминизма/индетерминизма в область интерпретации не менее сложной и фундаментальной проблемы – вопроса о соотношении индивидуально-личностных и внеличных (надличностных) трансперсональных аспектов субъектности. Значимая в духовно-практическом аспекте смысловая оппозиция индивидуальной и коллективной свободы, столь актуализиро-

ванная в реалиях современного мира, обращает нас к фундаментальным философским проблемам соотношения и взаимосвязи экзистенциального и социального измерений человеческой жизни, к вопросам о целостности и «частичности» личности в социальном контексте, о системности и онтологическом статусе системных структур, в конечном итоге ко всей метафизике индивидуальности/тотальности и различия/тождества.

В современных философских дискурсах прослеживаются два направления осмысления и концептуализации свободы в логике субъект-объектной парадигмы. Первое направление имеет смысловым центром проблематику персонального самоидентификации (императивы «быть самим собой», «необходимость себя»). Оно проблематизирует личность в качестве субъекта свободы: под вопрос ставится ее целостность, «неделимость» (в том смысле, в котором неделим индивид) и в конечном итоге субъектность. Это так называемая «проблема идентичности» – предметное поле междисциплинарных исследований на стыке социологии, психологии, философии, культурологии, этнографии. Междисциплинарный дискурс идентичности продемонстрировал сложность, неоднородность и потенциальную конфликтность внутриличностных структур, формирующихся через механизмы социализации, идентификации, интериоризации социального материала в модусах «Я и Мы», «Я и Они», «Я и Другой» и т. д. Иначе говоря, человек и социальные роли, человек и группы (формы общности), человек и люди, а также последующие вариации на эту тему. Целостность личности проблематизируется по линии различения, условно говоря, «основания в себе» – «основания в ином», модусов «субстанциальности» и

«реляционности», образно говоря, «баланса между Я и Мы» (Н. Элиас)<sup>1</sup>. Притом что смысловое ядро темы идентичности составляет именно проблема целостности личности (ее самоидентификации), трактуемая главным образом в аспекте развития самосознания (то есть в единстве с внутренним различием – рефлексивностью), материалы исследований и их интерпретации актуализируют преимущественно проявления персонального «ино-тождества». В этих материалах доминируют мотивы в духе неклассической парадигмы «двуединности», «расколотости», «разорванности», несамостоятельности Я. Личность предстает как результат влияний и система отношений; в этом контексте проблематичной становится именно интрапсихологическая инстанция Я (Я-субъект), которая в большинстве трактовок все более релятивизируется, утрачивая субстанциальность и потенциал автономии. При доминирующей тенденции фрагментации и релятивизации личности проблематичными становятся наличие и характер внутриличностных механизмов, способных интегрировать многообразие внутренних и внешних факторов и сформировать внутриличностную инстанцию, осуществляющую функции самоопределения, самореализации, целеполагания и саморегулирования – тем самым проблематизируется и возможность свободы. Есть основания считать, что оформляющаяся таким образом проблемная область теории идентичности («исчезающая» субстанциальность Я) конституирует данную область исследований в качестве особого ракурса классической проблемы свободы воли или ее своеобразной вариации.

<sup>1</sup> Элиас Н. Баланс между Я и Мы // Общество индивидов / Н. Элиас. М.: Праксис. – 2001. – С. 215–330.

С утратой Я-субъекта как самоопределяющейся инстанции понятие «свобода» применительно к личности все более размывается, примитивизируется, утрачивает глубину философского и общекультурного смысла, наполняется случайными значениями иррационально-регрессивного толка («спонтанность», «хаос», «оргия») и в целом используется скорее по инерции, в логике гуманитарных стереотипов социальной критики. Эта тенденция подтверждает наш исходный тезис о том, что вопрос о сущности и реальности свободы в своей основе есть вопрос о сущности и реальности субъекта, а также о соотношении субъектных и объектных начал в человеческой жизни.

Второе направление проблематизирует содержание понятия «субъект» в связи с явно или неявно оформляющимся концептом «коллективной субъектности», имеющим надличностный, надиндивидуальный характер и переводящим проблему свободы (самоопределения, самодетерминации, самореализации) в плоскость взаимоотношений субъекта индивидуального (личности) и субъекта коллективного (надличностного). Данный аспект также коррелирует с классической проблематикой индивидуальности и тотальности, но интерпретации так называемой «коллективной идентичности» представляют тему свободы и самосознания в несколько ином ракурсе. В ряде интерпретаций концепт коллективной идентичности выводится за рамки самосознания личности и феноменологии коллективного сознания, выступает в качестве онтологической данности, потенциально образующей самостоятельную субстанциальную сущность. Возникает парадоксальная ситуация переворачивания теоретической схемы: обретающая «основание в себе» коллективная сущность, условно го-

воря, «отбирает» субстанциальность у личности, превращает ее в преимущественно реляционный феномен. Возникает призрак «коллективной личности».

Модифицирующая классическую линию аналитики предметного поля единого/многочисленного и тотальности/индивидуальности проблематика соотношения «индивидуальной личности» и «коллективной личности» является одним из древнейших философских сюжетов. Все, кто знаком с историей философии, помнят знаменитый тезис о том, что нет необходимости, чтобы были счастливы отдельные граждане, достаточно, чтобы государство было счастливым в целом. О коллективных личностях вполне сочувственно рассуждали даже авторы, которые оценивали собственные философские принципы в качестве персоналистических и в целом свою идейную платформу как «персонализм». Например: «Связь личности с сообществом настолько органична, что по поводу подлинных сообществ можно только сказать: они на самом деле, а не по внешнему виду являются коллективными личностями, личностями личностей»<sup>2</sup>. Если это персонализм, то проблематичной становится именно персоне – инстанции, обладающая потенциалом свободы. Подобные интерпретации вполне допускают и во многих случаях прямо подразумевают, что субъектом – самоопределяющейся инстанцией и носителем свободы является вовсе не индивид, а некая коллективная сущность, не наделенная собственными экзистенциальными свойствами. При этом индивиды пребывают в сугубо объектном качестве – на положении «субстрата», «нижнего слоя элементов», «первокирпичиков»,

<sup>2</sup> Мунье Э. Персоналистская и общностная революция // Манифест персонализма / Э. Мунье. – М.: Республика, 1999. – С. 74.

по отношению к которым бессмысленными являются разговоры о самоопределении, самореализации, самодетерминации и прочее. В этом качестве каждый индивид есть часть (и только часть – элемент) по отношению группе (коллективу) как целому; субъектность же представлена в деятельности целого. Аналогичным образом дело обстоит и с социальными институтами: государство, церковь, корпорация действуют как вполне автономные целостные «лица» и подчиняют людей своей власти. Данная ситуация фиксирует людей в их «частичности» по отношению к «целостности» социальной организации, что опирается на очевидный эмпирический факт: люди во множестве случаев проявляют стремление действовать, не думая и не отвечая за свои поступки, лишь исполняя набор функциональных системных требований. Это означает стремление реализовать себя в качестве объекта, передавая «полномочия» субъектности каким-либо иным, коллективным или «системным» инстанциям.

В рамках полемики о «коллективной личности» (особо значимой в отечественной философии второй половины XIX – первой половины XX века), оформилась теоретическая альтернатива персонализации/деперсонализации содержания понятия «субъект» и самой идеи субъектности. Согласно первой из альтернативных идейных платформ, только отдельным людям может быть придан статус субстанциальности и, соответственно, субъектности. Только отдельным людям в единстве их физических и психических свойств может быть придан статус личности. Только личность может быть подлинным субъектом (источником активности, самосознания и свободы). В данной характеристике мы отвлекаемся от так называемого религиозного персо-

нализма с его тенденцией надления статусом личности метафизических сущностей, поскольку непосредственно интересующий нас предмет связан с интерпретациями личности в аспектах индивидуальности и коллективности. Надиндивидуальные, а потому безличные субъекты – община, класс, нация, государство – тоже реальны (это не фантомы и не иллюзии), но это онтологически иная реальность: реальность отношений и новых системных качеств (свойств). Никаким самостоятельным существованием вне деятельности (живой и объективированной) индивидуальных субъектов-личностей они не обладают, поэтому могут быть обозначены термином «квази-субъекты» (Н. Бердяев)<sup>3</sup>. Свобода-самоопределение для квази-субъектов невозможна хотя бы потому, что им не присуща «самость», они не обладают экзистенциальными качествами. Самоопределяются только люди, они действуют «от имени» надличностных сущностей, а квази-субъекты – это элементы объектного мира, результат объективации человеческих идей, сил и действий, что определяет их онтологический и аксиологический статус.

Альтернативная позиция выражает тенденцию деперсонализации субъектности: она апеллирует, главным образом, к реальности и главенству в социальной жизни высших, надличностных общностей, которым придается статус субъекта-личности. По отношению к этим формам общности (в некоторых случаях речь идет и о социальных институтах) люди выступают в качестве субстрата (элементов). Таким путем формируется содержание понятий «народная личность», «симфоническая личность»,

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии / Н.А. Бердяев // Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – С. 4–163.

«национальная личность». Осуществляется персонализация социального целого с соответствующей деперсонализацией «субстрата». Как правило, концептуально это оформляется на основе так называемой «органической» модели социальности, интерпретирующей социальные отношения в качестве «органического единства», подчиняющего людей (элементы, «органы») единству социального целого. Модель «организма», «органического единства» по своей внутренней логике иерархична. Субъектность «возгоняется» к вершине иерархии, и этой вершиной оказывается безличное целое – «коллективная личность», по отношению к которой люди выступают в объектном статусе элементов и органов.

Обсуждаемый во многих современных исследованиях вопрос о коллективной идентичности (ее потенциальной самости, самоопределении, самобытии) во многом воскрешает и повторяет тематику коллективной личности. К этой же предметной области примыкают и теории индивидуальной и коллективной свободы. Группа (общность, социальный институт) обретает некоторое подобие самостоятельного существования и статус доминирования по отношению к отдельным людям с их персональной идентичностью. Как правило, такого рода проблемы имеют не только теоретический смысл, но и сугубо практическое значение: они возникают в контексте определения целей и основных параметров социальной политики. Парадоксальность ситуации в этой сфере заключается в том, что в некоторых случаях сами граждане спонтанно формируют в своем сознании концепцию коллективных прав в противоположность индивидуальным правам, которыми они обладают как личности. При этом подразумевается, что в случае возника-

ющих противоречий (конфликтов) между индивидуальными и коллективными правами приоритетом обладают именно коллективные права, т. е. аксиологический статус коллективных субъектов (квази-субъектов) оказывается более высоким. В этом смысле и онтологический статус коллективных субъектов приобретает черты самостоятельности и независимости по отношению к отдельным людям – некое подобие «основания в себе».

Такая ситуация проблематизирует базовые принципы социальной политики, поскольку они имеют своим основанием постулат равенства в смысле тенденции выравнивания условий, смягчающих фактическое неравенство людей. Между тем в процессах, где преобладают мотивы «коллективных прав», люди стремятся не к равенству Я – равным правам и потенциально «выравнивающей» социальной политике, но к неравенству Мы. Конфликт персональной и коллективной идентичности решается в пользу коллективности; слабость индивидуального субъекта компенсируется за счет стремления предоставить группе (общности) особые условия и гарантии выживания. Возвышение коллективной идентичности. Мы превращается в канал социального лоббизма с постоянно возрастающим потенциалом соблазна – обменять индивидуальную свободу на коллективную, спрятать личную ответственность в коллективном «отличии». Этот конфликт «индивидуальной» и «коллективной» свободы подробно разбирает Ю. Хабермас<sup>4</sup>. Данная ситуация в оценке современного американского автора: «Требование коллективной свободы создает множество проблем для

<sup>4</sup> Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории / Ю. Хабермас. – СПб.: Наука, 2001. – С. 334–363.

либерально-демократического государства. Оно порождает вопрос о групповых правах. Сама концепция группового права является в высшей степени проблематичной с точки зрения либеральной теории, поскольку постулирует наличие коллективного субъекта, чья воля подменяет собой индивидуальных членов группы»<sup>5</sup>. Автор совершенно справедливо отмечает, что проблема коллективного субъекта является по сути не онтологической, а моральной: ответ на вопрос, кто именно – люди или группы – будут наделены статусом субъектов (инстанций, принимающих решения и действующих), неизбежно будет иметь определяющее значение с точки зрения наделения их предикатами морального достоинства и ответственности. И далее: о том, что концепция групповых прав, коллективной субъектности и коллективной свободы вполне совместима с несвободой и бесправием отдельных людей<sup>6</sup>. Между тем теория идентичности требует рассмотрения данного вопроса в аспекте самосознания – с точки зрения соотношения модусов Я-идентификации и Мы-идентификации (процессов доминирования и подчинения, слияния и дистанцирования в этой области самосознания).

Вся проблематика идентификации в той или иной степени фокусируется вокруг идеи свободы как самоопределения и самоидентификации. Всякое Я мыслит и сознает себя не только в качестве Я, но и в качестве некоторых Мы, т. е. в модусах не только персональной, но и в коллективной идентичности (от проблематики Другого в качестве объекта идентификации мы в данный

момент овлекаемся). Более того, Я может мыслить себя преимущественно или даже исключительно в качестве Мы. Соотношение Я и Мы в структуре самосознания личности становится, таким образом, одним из главных аспектов ее самоопределения и непосредственно коррелирует с идеей свободы. В контексте философии свободы предельно значимым является вопрос о том, какой тип самосознания (в аспектах Я-идентификации и Мы-идентификации) комплиментарен принципам эмансипации и самореализации личности. Иначе говоря, проблема заключается в том, чтобы определить в свободе меру субъектно-личного и социально-объективированного, проложить путь к свободе между Сциллой нарциссической самозамкнутости и Харибдой безличной коллективности. Эти вопросы рано или поздно выводят философию свободы за пределы абстракций чистого разума (онтологический статус социальных феноменов, квази-субъектность и прочее). Исследовательский интерес концентрируется в сфере практического разума – в области ценностей и приоритетов деятельности. Можно сколько угодно доказывать и теоретически обосновывать тезис об онтологической доминанте индивидуально-личностной субъектности и деятельности по отношению к феноменам коллективности. Анализируя структуру социальной действительности, можно сколько угодно убедительно объяснять, что реально действуют и мыслят только люди, все прочие элементы социального мира – лишь результаты и условия их деятельности; соответственно, только люди (индивиды, личности) – субъекты, а все «коллективные идентичности» – объектные сущности. Однако все эти доказательства рассыпаются в прах перед тем простым фактом, что если человек осо-

<sup>5</sup> Galeotti E. Tolerant as Recognition / E. Galeotti. – Port Chester (USA): Cambridge University Press, 2002. – P. 211.

<sup>6</sup> Ibid., p. 217.

знает себя элементом, частью, фрагментом и объектом, то он и есть объект; думает и действует в объектной логике, а в качестве субъекта будет действовать кто-то иной, кому утраченная субъектность «делегирована». Если человек считает себя средством, а не целью, то он и есть средство, а целью его деятельности будут выступать некие феномены *Das Man* и их персонификации. И что в этой ситуации является реальностью, а что – вымыслом, фантомом сознания? Там, где затронуты вопросы самосознания (идентификации, идентичности), диалектика реального и воображаемого становится предельно тонкой, почти неуловимой. Даже более тонкой и неуловимой, чем та, которую в свое время так красиво, вслед за К. Марксом, показал и откомментировал Э.В. Ильенков в отношении «реальных» талеров и «вымышленных» богов. В самом деле, «вымышленные» боги властвуют, и реальные люди готовы стирать друг друга в лагерную пыль ради церкви, государства и партии – «всего лишь» социальных институтов, установлений, систем отношений. Огромные массы людей готовы реально жить и вести себя как элементы и органы, руководствуясь внутренним балансом Я и Мы. Тогда в понимании свободы действует принцип «Мы свободны, даже если я ничтожество и раб». Закономерен вопрос об отношении к такой «коллективной» свободе. И наоборот: можно сколько угодно доказывать и теоретически обосновывать фундаментальное значение и необходимость социальных институтов в качестве оснований человеческого бытия, но люди будут идентифицировать себя каждый со своим Я – и только максимум со своим семейным и дружеским окружением, «ближним кругом».

Если человек твердо знает, что только Я – это реальность, а всякие Мы за пределами сугубо личных отношений – лишь условности, то тем самым обеспечивается культивирование «приватности» и презрение к «публичности» во всех социальных отношениях. Тогда разрушается трудовая этика, в умах царствует правовой нигилизм и вообще за пределами сугубо личных отношений никто никому ничего не должен. При таких условиях свобода понимается как возвышение и беспредельная самореализация своего Я (или «малого круга» Мы, «ближних») при отрицании каких-либо обязательств по отношению к «дальним». Такая свобода, о которой мы все тоже знаем не понаслышке, не в меньшей степени нуждается в осмыслении и оценке. Поэтому пути решения проблемы реальности в сфере отношений Я и Мы, равно как и определения «реальной» свободы, всегда будут упираться в такие хрупкие, неопределенные, «вымышленные» и «воображаемые» феномены, как самосознание и идентификация.

#### Литература

- Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии / Н.А. Бердяев // Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – С. 4–163.
- Мунье Э.* Манифест персонализма / Э. Мунье. – М.: Республика, 1999. – 559 с.
- Хабермас Ю.* Вовлечение другого. Очерки политической теории / Ю. Хабермас. – СПб.: Наука, 2001. – 417 с.
- Элиас Н.* Изменения баланса между Я и Мы // Общество индивидов / Н. Элиас. – М.: Праксис, 2001. – С. 215–330.
- Galeotti E.* Toleration as Recognition / E. Galeotti. – Port Chester (USA): Cambridge University Press, 2002. – 250 p.