

ГАСПАРЯН ДИАНА ЭДИКОВНА

**СОЦИАЛЬНОСТЬ
КАК
НЕГАТИВНОСТЬ**

Посвящается Александру – условию моей возможности...

"- Прежде всего, скажите, есть что-нибудь, чего нет?"
(из разговора посетительницы с официанткой в кафе)

О Г Л А В Л Е Н И Е

<i>Предуведомление</i>	3
<i>Введение</i>	4
ЧАСТЬ 1. РАСШИРЕНИЕ ИММАНЕНТНОГО КАК «ЗАДАЧА ВЕКА».	13
Глава 1. <i>Негативное как социальная категория</i> :.....	23
§ 1.1. <i>Гегель</i>	24
§ 1.2. <i>Кожев</i>	32
§ 1.3. <i>Сартр</i>	41
Глава 2. <i>Отрицательные императивы морали</i>	51
Глава 3. <i>Отрицательный и утвердительный модусы социального действия</i>	54
Глава 4. <i>Ничто социального (десубстантивация социальных объектов)</i>	62
Глава 5. <i>Не-бытие социального (проблема описания общества)</i>	68
ЧАСТЬ 2. ПРИЗНАКИ ТОТАЛИЗАЦИИ ИММАНЕНТНОГО КАК ДУХА ЭПОХИ: НЕТЕТИЧЕСКОЕ, ДОКОГИТАЛЬНОЕ, ДОПРЕДИКАТИВНОЕ, БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ. ЧТО В СОЦИАЛЬНОМ АСПЕКТЕ?	75
Глава 1. <i>Апофеоз апофазиса или общество как «пучок дифференцированных величин»</i>	86
Глава 2. <i>Десубъективация социальных ролей или чего генерал не знает о рядовом</i>	95
Глава 3. <i>Цинизм как социокультурное следствие диверсификации имманентного (П. Слотердаjk)</i> ...	100
Глава 4. <i>Различие как отрицание отрицания. Социальные различия</i>	108
Глава 5. <i>Типы социальной идентификации. Идентификация от противоположного (самоидентичность раба). Идентификация от наличности (самоидентичность господина)</i>	118
ЧАСТЬ 3. СОЦИАЛЬНАЯ ДИАЛЕКТИКА ПРОТИВ СОЦИАЛЬНОЙ АНАЛИТИКИ. КАНТ ИЛИ ГЕГЕЛЬ	126
Глава 1. <i>Диалектика Социального. Неомарксизм Д. Лукача, Франкфуртская школа: «Негативная диалектика» Т. Адорно, «Диалектика Просвещения» М. Хоркхаймера/Т. Адорно, «Вечный Отказ» Г. Маркузе</i>	127
Глава 2. <i>Трансцендентальная аналитика в оптике социального. Этика дискурсивного (К.-О. Апель, Ю. Хабермас)</i>	140
ЧАСТЬ 4. ОБЩЕСТВО КАК АБСОЛЮТ	149
Глава 1. <i>Иное социального</i>	149
Глава 2. <i>Глобализация как экспорт негативного</i> ...	155

*Заключение или почему лучше писать ни о чем,
чем ни о чем не писать169*

Предуведомление

...начало - это отрицание того, что с него начинается...

Шеллинг

Постоянство академических требований к написанию предисловий внушает удивление. Излишество, которое при этом очевидно, усматривается нами в невозможности предпослать тексту что-то, что, избегая необходимости быть частью текста, претендовало бы на его исчерпывающее пояснение. Впрочем, обстоятельствами, могущими послужить оправданием к традиции присоединения к тексту упреждающей части, являются вполне прагматические достоинства предисловий. Во-первых, они наиболее эффективны в исполнении функции наращивания текста. Во-вторых, в дополнение к текстообразовательной роли они успешно симулируют своего рода свернутый метакомментарий к самому содержанию. В-третьих, они, будучи намного более сжатыми по сравнению с тем, что рубрицируется главами и параграфами, выглядят как некий центральный тезис, позволяющий ответить на самый популярный вопрос, адресуемый любым печатным работам – «О чем». Единство описанных черт обращает тексты, расположенные на плоскости бумаги после предисловий, в то, что лингвисты именуют специальным термином «амплификация» - развертывание фрагмента текста путем его дополнения за счет новых слов и предложений, объединенных с главным тезисом смысловой связью.

Дойдя до этих строк, мы, не без замешательства, застали себя в положении «пишущего предисловие». Не имея целью отвечать на вопрос «что такое предисловие», тем более создавать его классификацию, а напротив, искренне желая уклониться от его порождения, *мы, тем не менее, его написали*. При всей бесполезности такого неловкого начала некоторый прагматический смысл мы себе все же припишем. Во-первых, это предисловие объявило себя как *перформатив*. Поскольку последний термин, труднодоступный для иллюстрации (т.к. не подлежит субъект-предикатной дефиниции) играет важную роль в нашей работе, то мы посчитали за благо воплотить его наиболее наглядным путем. Во-вторых, здесь вполне реализовалась наша идея о принудительности утверждения, о котором речь впереди. В-третьих, это демонстрация неустранимости места, сращенного с содержанием (именем) - тезис, из которого мы надеемся извлечь все его социологические следствия. В-четвертых, здесь ярко воплотилась мысль о неизбежности замещения любого *отрицательного* действия его *положительной* силой противодействия: ровно с той же интенсивностью с которой мы желали *не* писать предисловия – мы его писали. В-пятых, это попытка ниспровержения трансцендентного – поскольку предисловие, стремясь сохранять свою внеположенность тексту, не вовлекаясь в движение имманентных составляющих самого текста, тем не менее, претендует на владение смыслом, постольку оно несет на себе отпечаток трансцендентного. В-шестых, это негативное собственной персоной – содержание этой страницы *есть предисловие, которое предисловием не является*, это то *ничто*, которое неизбежно выявляет себя как *нечто*. В-седьмых, это попытка произвести антисоциальное деяние – нарушить предписанное институциональными нормативами правило оформления научного текста, обреченного как видим на провал – от социального деяния нельзя уклониться, возможно лишь воплотить его отрицательную реализацию.

*«Из лекций по философии...я усвоил, что,
провести границу – уже значит преступить ее.
Я всегда это помню».*

Т. Манн «Доктор Фаустус»¹

Введение

Притом, что от предмета исследования требуется не только выполнять представительную роль по отношению к самому исследованию, но и удерживать его целостность, связность и тождественность, наш предмет исследования является таковым, что может отвечать этим требованиям лишь негативным образом. Правила и критерии логики, при этом ни в коем случае не оспариваются, напротив, все делается с оглядкой на них. Как могли бы мы, тематизируя отрицание, предполагать за ним серию утвердительных самопрезентаций и функцию поддержания тождества исследования? Именно поэтому, *категория негативного*, заявленная в качестве предмета настоящего исследования, обязывала обращаться с отрицанием подобающим образом, а именно, не ждать утвердительных милостей от него, но, тем не менее, исследовать его работу, функции и значение для определенных сфер Бытия, т.е., в некотором смысле, его *производительность*. Это, в свою очередь, означало пройти тот путь, который и приводит в самые недра социального.

При этом следует отметить некоторый междисциплинарный налет в работе, но междисциплинарность эта особого свойства, т. к. стыкует она не смежные частные области, одной из которых является область социального, а позиционирует себя так, что по отношению к вопросу, поднимаемому исследованием, социальное является настолько же частным, насколько являются частными и иные отрасли гуманитарного знания. Иными словами, мы собирались исследовать достаточно емкий вопрос, скорее эпистемологического или онтологического свойства на примере отдельно взятого региона бытия. И рассчитывая на то, что он не является чуждым иным регионам, мы надеялись построить относительно целостный нарратив в отдельно взятом сегменте и применить сделанные выводы к существенно более расширенному комплексу областей знания. Впрочем, изоморфизм предельных оснований в самых различных сферах приложения разума - не единственная причина нашего выбора. Признание того, что возможности успешной экстраполяции могли бы привести нас к постижению природы социального, явилось бесспорной вдохновляющей силой. Однако, притом, что жажда постижения общетеоретических истин подвигла нас к работе с социальным материалом в надежде на плодотворность исследований, опирающихся на вышеупомянутый изоморфизм, эта причина не может быть названа ведущей, но лишь прибавляющей работе искомую оправданность. Приступание к исследовательской работе только потому, что выводы исследования одной частнопрактической дисциплины можно успешно экстраполировать на все прочие, в том числе и на те, что позиционируют себя как метанарративные, выглядело бы излишне сложносочиненным мотивом. Следовательно, мы обязаны назвать более существенные причины, побудившие нас к данному исследованию.

Как известно, философия XX века ставила вопрос, исследуя *негативное*, дано ли оно объективно как бытие или субъективно как сознание². В кантианской манере этот

¹ Т. Манн. Доктор Фаустус: - М. ООО «Издательство АСТ», 2004 г., с. 546

² Довольно показателен в этом смысле А. Бергсон, посвятивший значительное количество своей исследовательской активности вопросу о природе отрицаний. Не углубляясь в логику его рассуждений, лишь резюмируем итог той части его «Творческой эволюции» где исследуется подлинное происхождение свойственной человеку способности отрицать. Отрицательные формулировки выглядят обманчиво естественными. Тем не менее, простейший анализ показывает, что в любой момент *t* человека окружает исключительно позитивно утвердительная данность, ибо бытие никогда не предъявляет нам отрицательных качеств предметов. Отрицание представляется отличным от утверждения потому, что утверждение есть

вопрос следует задать иначе: полагать ли негативное предметом (тем, что уже обработано рассудком) или категорией рассудка (инструментом, который собственно и обрабатывает)? Тот же сюжет, но другие персонажи преобразовывали вопрос следующим образом: надлежит ли искать негативное на стороне человека или природы? Наконец, все больше осваивая прикладные области человеческого бытия, исследовательский интерес обозначил дилемму таким образом: не появляется ли негативное там, где проявляется социальная жизнь в противовес той природной жизни, где все свершается как тождественное себе (А. Кожев, Ж.- П. Сартр)? Иначе говоря, миру была явлена пара понятий: негативное/человеческое и тождественное/природное. Эта пара должна была читаться как тезис о некоей видимой связи между категорией негативного и, собственно, человеческого, с одной стороны, и категорией утверждения и природного, с другой.

Мы беремся усилить этот тезис и утверждаем родственный характер этой связи, а также рождение признанной социальной мысли из духа той интеллектуальной энергии, которая в минувшем столетии была израсходована на уяснение смысла негативного. В связи с этим мы преследовали цель вывести идею конститутивного значения негативного для социального знания, придав ей максимум правдоподобия. На этом пути мы столкнулись с необходимостью провести ряд интеллектуальных экспроприаций, в частности, пересмотреть традицию присвоения проблемы негативного философией сознания – проблемы, которую мы пытались отчудить в социальный план. Законность этого присвоения мы старались, если не оспорить, то хотя бы добиться признания правопреемственности вследствие очевидного родства между Сознанием, Человеком и Обществом. Основания же присвоения негативного Сознанием принято оправдывать тем, что все загадки и разгадки небытия продуцирует сознание, вынужденное постоянно регистрировать бытие как небытие (поскольку бытие и мысль о бытии суть различное), а небытие как бытие (поскольку мысль о небытии дана как наличное), и только так и мыслить. Но если сохранить за бытием хотя бы минимум автономии, к примеру, способность нас аффицировать, то социальная онтология достаточно независимая реальность, чтобы ее претензию на истолкование проблемы негативного нельзя было игнорировать, а если принять во внимание ее тайное намерение объявить во всеуслышание: «Негативное – это Я», то роль этой онтологии представится весьма интригующей.

В этой части мы полагаем, что наше исследование является собственно философским, а пространство, в котором это исследование может быть развернуто, понимается нами как философия социального и, собственно, в той мере, в которой область этой философии специфицирована и размечена социальным, в этой мере она оказывается актуальной для наших исследовательских усилий.

Структура настоящей работы может склонить к мысли о присущей ей интенции к парадоксализации самих аксиоматических для здравого рассудка положений. Однако само наше направление исследования сложилось таким образом, что та концептуальная трудность, о которой мы писали, будучи конструктивно встроенной в текст, и определяла некоторую парадоксальность письма, т. к. оказалось, что писать о противоречии можно только противоречивым способом.

Это несколько не удивительно, если учесть, что объектом поисков был некий топос или некое имя, маркированные как *трансцендентное*. Здесь мы должны обозначить ту

констатация вещных отношений (регистрация предъявленных миром состояний). Отрицание же есть результат скрытого или явного общения, это всегда коммуникация с Другим, или с собой (Другим в себе) в режиме рефлексии. Если бы человек имел дело только с вещами объектного мира, аффирмативная тотальность его мышления ничем и никем не была бы нарушена. Но именно в имплицитном и никогда не покидающем нас взаимодействии с *другими* эта тотальность расшатывается. Мы начинаем сослагать, сопоставлять, сравнивать, оценивать, имея перед собой всегда две наличности – одну для-себя и вторую для-другого. Форма же лексической передачи этого несовпадения двух данностей и есть отрицание.

позицию, для которой *трансцендентное и негативное* выступают как субституты друг друга. Трансцендентное есть небытие, потому, что бытие мыслится как все, что *есть*, как имманентное. Тогда трансцендентное оказывается в сложном положении – оно пытается быть (иначе, как его мыслить?), но конструирует себя вне мира, понимаемого как полнота бытия. Т. е. оно несет на себе черты небытия со всем комплексом проблем его представимости и его мыслимости, в том числе и для пространства социального. Здесь же можно сразу объявить, что поиски наши успехом не увенчались, поскольку это место/имя так и не было найдено. Однако сработал эффект, действующий в науке, когда отрицательный результат не отменяет своей результативности и регистрируется как в известном смысле позитивный. Кроме того, можно ли всерьез ожидать, что искомое негативное будет обнаружено как некое позитивное? Нечто, призванное делать «то не тем или не этим» само не может быть «чем-то», иначе неумолимая логика применения и к нему формы «не то» укажет лишь на то, что наше искомое отрицание отрицается из другого места, а найденное *то самое* отрицание в действительности *не оно*, поскольку отрицается неким *иным отрицанием*. Следовательно, чтобы найденное «не» всегда оставалось *самим собой* (чего требует закон тождества), остается вообразить ситуацию, когда отрицание само себя отрицает, что, конечно, нельзя признать логически безупречным умозаключением из соображения его противоречивости. Этому парадоксу, изложенному в различных редакциях и авторских исполнениях с той или иной степенью латентности (в свойственной современной мысли элегантно манере скрывать свои подлинные интенции) XX-ое столетие отдало достаточно сил, хотя и имело впоследствии богатый урожай в виде выведенных из него довольно любопытных следствий.

Из сказанного ясно одно: в нашем случае критерии освидетельствования найденного как искомого затруднены. Тем не менее, эта отрицательность стала предметообразующей, поскольку она дала имя трансцендентному и, одновременно, указала на его вненаходимость. Топологическая неопределенность стала определенной посредством указания на ее принципиальную *вне-находимость*. Одним словом, освидетельствовав свою работу как некий перечеркнутый хайдеггеровский знак, мы решили оставить поиски трансцендентного, но исследовать саму область его *отсутствия*, поскольку странным образом застали себя в этой области фактом написания настоящей работы. А исследовав это место, пришлось констатировать, что либо трансцендентное там и было, но уже ушло как раз в связи с нашим приходом, т.е. диагностировать его отсутствие в микроситуативном смысле, либо клиницировать смерть этого трансцендентного в макроситуативном масштабе.

За последним утверждением надежно закрепился статус некоего интеллектуального трюизма, причем культурологического масштаба, пренебрегать которым не следует, поскольку ни для кого не является откровением, кроме, может быть, самого трансцендентного, что XX-ый век прошел под знаком множественных смертей трансцендентного в разных вариациях и при различных обстоятельствах. Для нас же этот мотив оказался важным, поскольку все становление социальных наук в том виде, в котором мы их знаем сегодня, оказалось застигнутым неким событием - *низвержением трансцендентного*, имеющим свою обратную сторону, свое Alter Ego в *расширении имманентного*. Ситуация устранения трансцендентного вплоть до его растворения в имманентном давно уже конституирует смысл современных социальных теорий, как, собственно и самого социального. Собственно задачу демонстрации и обоснования этих заявлений мы и берем на себя. Исследуя единый эффект, имеющий две стороны: *диверсификацию имманентного и интериоризацию трансцендентного*, мы пытались обосновать положение о направленном влиянии этого открытия на социальное знание, вывести это прозрение как место рождения тех непосредственно социологических или сопричастных социологии стратагем, которые нуждаются в дополнительном генеалогическом исследовании. Нам хотелось привлечь внимание к тому, что принято относить на счет влияний духа эпохи, изменчивости интеллектуального климата, и потому

относимо к неким побочным силам, придающим знанию некий привкус, оттенок, или, если угодно, моделирующим некий окончательный изгиб формы, но никогда не признаваемым родителями по праву, дающими первую жизнь целым массивам знания, где появляются на свет не только концепты, теории, модели накопления, обработки и передачи знания, но и более обширные регионы – парадигмы, метанарративы и целые дискурсивные среды. Исследуемый концепт, который мы готовы назвать способом или даже стилем мышления, имеет свою программу развития, тайную логическую пружину, скрытую, но активную, которая, возможно, хорошо была бы принята психоанализом, везде ищущим некий симптом. Наше негативное, сохраняя за собой описанные черты, имеет, правда, и менее зловещие очертания. Оно, по большей, части выполняет функцию свернутой формулы или логического кода, имеющих конечное число выводных следствий. Под логическим кодом мы понимаем не формальный конструкт, но вполне содержательный концепт. Подобное толкование внушает теоретикам гуманитарного знания надежду влиться в стройные ряды научно-технологической машинерии, обеспечивающей тип и постоянство современной жизни, одновременно вручая человечеству дар богов – прогностическую функцию. Помимо сказанного, обнаружение скрытых кодов имеет успокоительное влияние на умы, оставляя чувство безмятежности и уверенности, поскольку гарантирует результат при подстановке в формулу. Мы не хотели бы, однако, быть заподозренными в прямолинейном использовании в работе достижений структурализма, ибо мы слишком ориентированы на время, предписывающее отзываться о структурализме как о плодотворном, но историческом рубеже.

Сказанное, мы надеемся, отчасти проливает свет на избранную нами проблему, а также методически разработанную стратегию изложения. Заметим, что в нашем случае разведение на предмет и метод - довольно трудоемкое занятие. Помимо прочего оно и опасно, поскольку грозит предъявить нам не тот предмет или неадекватный метод. Негативное, заявленное как предмет, требует определенных ухищрений по разысканию средств его описания. Поэтому в тех местах, где мы слишком близко приближались к этому концепту, мы старались проявлять эпистемологическое смирение. Чаще же мы использовали некую проекцию от того концепта, который имелся в виду, помещая в радиус действия дескрипций его следствия или эпифеномены. Мы воздерживались от апофатического стиля, но обращение к *«негативному»* при движении к трансцендентному принималось нами за единственно возможный мыслеобраз, конструкт для получения доступа к способности говорить или писать об этом.

Со времен зарождения философской мысли негативным занимались и занимаются в той стилистике, которая требует окончательного и закрывающего вопрос решения. При этом руководствуются единственной целью: негативного быть не должно³. Под этим знаменем проходит античность, онтологизирующая негативное как несуществующее и предпочитающая либо относиться к несуществующему, как к несуществующему (Парменидовское решение), либо впустить его в Бытие на условиях содействия созиданию мира (Платоновское решение). С появлением христианства и открытием субъектности способность сослагать мир в темпоральности адресуется человеку, но и связывается только с ним. Субъективность, противопоставленная миру, объявляется источником негативного; способность поставить мир под вопрос, подняться над миром в акте познания окончательно отходит к человеку и закрепляется только за ним, как существом, лишь отчасти принадлежащим миру налично данного и связанным с Богом узами изначального родства. Эта нить, связывающая человека не столько с миром, сколько с надмировым, сохраняется и в трансцендентализме. Способность отрицать мир в познании объясняется очень просто – самим внемирским происхождением этой способности. Негативное укоренено в трансцендентальном аппарате, но отсылает к трансцендентному

³ Чанышев А. Н., Тракта́т о небытии. Вопросы философии. №10, 1990, с. 56-61

как своему источнику. Наконец, опыт постгегелевских осмыслений приводит к необходимости вернуть негативное миру посредством человека, являющегося частью мира. Это включение негативного в структуры Бытия, т.е. по сути онтологизация Не-Бытия шло через антропологизацию негативного, позволяя сделать праксис частью мира и, тем самым, если не устранить парадоксы существующего и несуществующего, то, по меньшей мере, лучше представлять источник их происхождения. Практика, которая в этом случае должна была пониматься как практика изменять мир, т.е. порождать нечто новое через деятельную активность человека, могла войти в мир на правах конститутивного элемента. Социальное измерение отныне не есть побочный эффект, следствие или проявление изначальной автономии мира, но есть та форма, через которую сбывается мир.

Мышление в XX веке было отчетливо инспирировано задачей снятия удвоения мира, стремясь показать его синтетическое единство. Это мышление противопоставляло себя ветхой метафизике прошлого, работавшей с одними абстракциями, гипостазированными сущностями, которые могли быть извлечены из мира дискретным сознанием, но, к сожалению, не могли быть возвращены континуальности мира, без того, чтобы не обнаружились явственные противоречия. «Иллюзия задних миров» (Ницше) как программный тезис к ниспровержению трансцендентного может быть конкретизирован в стремлении избавиться от модели расколотого Бытия, которая неизбежно дискриминирует феноменальное в пользу ноуменального. У трех ведущих законодателей мысли XX в.: феноменологии, лингвистики и социологии можно обнаружить одну общую цель – включение соответственно сознания, языка и деятельности в мир как конститутивные его части, в результате которых дуализм устраняется. Тогда если сознание, язык и деятельность исчерпывают представление о человеке, они равно исчерпывают представление о мире.

Но если и существует признак произошедших в умах изменений, благодаря которым в минувшем столетии проблематизируется негативное, то таким признаком является возврат к Гегелю. Диалектический разум становится тем узлом, вокруг которого стягивается социальная мысль. С 30-х годов вплоть до 60-х диалектика, из которой проистекает все современное, служит методом основных социальных направлений – марксизма и экзистенциализма. При этом категория негативного – категория, одно признание которой требует диалектического мышления, становится социальной категорией и переходит под юрисдикцию социально-политических программ. Это тридцатилетие является для диалектического разума триумфальным. Но после 60-х ситуация изменяется коренным образом: диалектику не минует судьба фаворитов истории – то, что считалось передовым и с чем связывались надежды на освобождение, предстает реактивным и репрессивным; то, что следовало развивать, теперь следует преодолевать. В свою очередь негативность представляется не освободительным ресурсом, как это было в раннем марксизме или раннем экзистенциализме, но скорее структурой подавления и вытеснения. Таким образом, во время заката гегельянства опять говорят о Гегеле, а диалектика по-прежнему остается в центре социально-исторического и общественно-политического внимания. Отрицательное отношение к диалектическому разуму не отменяет главного – пристального внимания к его роли и значению в исторических событиях XX-го века.

Концептуальная сторона этого процесса возвышения и забвения диалектики представляется не менее значимой для контекста социального знания. Уже в программе трансцендентализма впервые было произведено различие на «свой» и «чужой» разум, оппозиция, которая обеспечивала самоидентичность аналитического разума (как «своего»). Однако то, что позволительно аналитическому разуму, диалектический разум дискредитирует. Мысль недialeктическая ограничивается противопоставлением «своего» и «чужого», рационального и иррационального, но мысль, стремящаяся стать диалектической, по определению должна положить начало движению разума к тому, что

ему глубоко чуждо, к иному. Весь вопрос отныне состоит в том, чтобы выяснить, действительно ли в этом движении иное будет сведено к тождественному или же, чтобы одновременно объять рациональное и иррациональное, тождественное и иное, разум должен будет измениться, утратить свою изначальную идентичность, перестать быть *тем же самым* разумом и превратиться в *Иное по отношению к иному*. Провозглашение программы изучения своего как чужого, а того, что кажется нам чуждым, как своего, принадлежит Мерло-Понти, который в начале века все самое прогрессивное в социальном плане связывал с правильным прочтением Гегеля⁴. Однако эту задачу расширения рационального можно понимать двояко, хотя самим Мерло-Понти эта двойственность остается незамеченной. С одной стороны, в этом расширении можно видеть нечто большее, чем простое раздвижение границ – подлинное преобразование разума, когда речь идет не о колонизации и присвоении, а о возможности собеседования и взаимодействия, исключающих захват чужого и растворение его в своем. Этого толкования придерживался и сам Мерло-Понти, не замечая второй версии прочтения, – разум расширяет свои владения и берет власть над чуждыми ему до сих пор областями, проявляя все оттенки репрессивного духа. Именно из этой двойственности проистекает объяснение того очевидного раскола в отношении к диалектике – диалектика как путь к свободе (с 30-х по 60-е годы) и диалектика как апология насилия (после 60-х).

Этой двойственности соответствует и иная двойственность в интерпретации тезиса о диверсификации имманентного. Она напрямую касается категории негативного. Негативность в социальном измерении означает в первую очередь критический ресурс – способность его выработать и им распорядиться. Оппозиционный критический дискурс, противостоящий дискурсу власти или господствующей идеологии, является неотъемлемой частью удержания равновесия социальной и общественно-политической системы. Соответственно в период возвышения диалектики негативность служит синонимом свободы; эта отрицательная сущность свободы определяется через возможность противопоставить критическое «нет» всему тому, что просто дано. Крупнейшие последователи этой идеи Александр Кожев, Жан Поль Сартр и отчасти Дьердь Лукач представлены в настоящем исследовании. Но в период, когда слава диалектики померкнет, автономия и суверенитет негативного окажутся под подозрением. Деятельная работа отрицания представится механизмом, встроенным в саму систему, которая только имитирует критику или оппозицию, в действительности же ими единовластно распоряжается. Самые яркие представители этого поколения «разочарованных» – теоретики Франкфуртской школы – также освещаются в настоящей работе.

Что, однако, из этого следует для субъекта социальных отношений? Именно то, что он мыслится как существо историческое и практическое. Если угодно, здесь восстанавливается кантовский вопрос и кантовский ответ – как возможно успешное познание вещей? Кант давал ответ – возможно постольку, поскольку сознание само и создает эти вещи. По сути, то же говорится и в XX – ом столетии, но с акцентуацией на практике: мир – это мир, созданный трудом человека; человек познает вещи постольку, поскольку узнает в них плоды человеческого труда. Однако это вхождение в мир не является безусловным, оно вполне отмечено рядом императивов, экспликация которых растянулась на целое столетие. Среди них особый статус рациональности, требования к социальным нормативам, разделяемым субъектом, его способность к действию, и осознанию свободы этого действия и также свободы распоряжения своей свободой и пр.. Поскольку же нас интересует включение негативного в структуры имманентного, то мы остановимся на концептуальной части этого вопроса, а именно исследуем те мыслеобразы, которые делают доступной эту интуицию включения. В принципе любые интеллектуальные техники преследуют одну цель – мыслить негативное непротиворечиво.

⁴ М. Мерло-Понти. «Знаки». Изд-во Искусство, М., 2001.

Возможно, именно из этой максимы «непротиворечивого мышления», рождается результат интроспекции негативного в структуры имманентного.

Поэтому мы преследовали две цели. Во-первых, наш интерес в своем движении захватывал пространства чужого авторства, в которых наш интерпретирующий голос находил бы подтверждение, хотя в силу бесконечности познания (массива авторских теорий и концепций) и ограниченности знания (эрудиции) такой культурологический экскурс был задействован только периферически. Во-вторых, это интерпретирующее прочтение способствовало иллюстрации самой проблемы, так как наш интерес удерживался, в первую очередь задачей, развертывания смылосодержащих последствий присвоения концепта негативного социальной средой. Таким образом, в поле рассмотрения попали главные тематизаторы выведения негативного в социальный контекст, а именно: А. Кожев, Ж.-П. Сартр, П. Слотердайк, выведший новый социальный тип человека – циника, имманентиста *par excellence*; Н. Луман, с его проблематикой безграничности мира социального, испытывающего дефицит метадескрипций; и др. Анализ работ этих авторов позволяет вскрыть наличие имплицитно работающего в них механизма интроспектированного негатива или попыток обнаружить его в условиях диверсифицированной текстуры имманентного в социальных системах современного типа. В качестве же, если угодно, очевидцев негативного мы реставрировали такую галерею мыслителей: Парменид, Платон, Гегель, Хайдеггер. Особое место в ряду этих фигур, принадлежит, конечно, Гегелю, как первому социологизатору исконно философской категории негативного. Ф. де Соссюр, выступающий как отец-вдохновитель целой эпохи, стимулировал нас к разработке дополнительной ветви исследования о связи социологии и лингвистики, толкующей язык как систему, представленную одними негативными отношениями. Наконец, все, что мы могли найти у Ж. Делеза и Ж. Деррида в их концептуализациях Различия, призванного быть отличным от диалектического различия, удерживаемого операцией отрицания, использовалось в качестве соответствующего фона, демонстрирующего суть произошедших изменений, в том числе актуальных для социальной мысли.

К трудностям, с которыми мы столкнулись, мы отнесем следующие: во-первых - это вопрос терминологического выбора. К сожалению, не существует нейтральных, не отягощенных породившим их контекстом, понятий. Практика использования понятий – это всегда поток незапланированных ассоциаций. Это имеет, безусловно, положительную сторону, о которой, возможно, нетактично заявлять в академической работе – без особых усилий со стороны автора текст самопроизвольно наполняется небесполезными смыслами, что особенно бесполезно, если мысль рождается в незакрепощенной идейной определенностью стихии становления. С другой стороны, если автор полагает, что владеет неким статуарным смыслом, то многократное использование терминов служит дурную службу, наделяя текст некоей свободой воли, что не прибавляет автору уверенности в его субъектной привилегированности. Это напрямую касается задействованных нами терминов «трансцендентное», «имманентное», «бытие», а также серии отрицательных понятий: «негативное», «негация», «небытие».

Впрочем, отчасти мы имеем историческое оправдание, поскольку старались сохранить контекстуальное значение рабочих терминов, тем более, что наше исследование имеет заметную историческую ретроспективу.

Глава 1.

Негативное как социальная категория

Вопрос о негативном может ставиться на стороне бытия - онтологический ракурс («Что есть сущее» и «Что не есть сущее») или на стороне субъекта – когнитивный ракурс («Что я могу знать» и «Что я не могу знать»). В той мере, в какой социальное находит свое место в этом разведении, являясь и тем и другим, наш вопрос звучит так: где в социальном измерении или социальных средах может укрыться негативное (как спросил бы Сартр: «Чем должно быть социальное, чтобы в нем обнаружилось *ничто*, или чем должно быть *ничто*, чтобы быть найденным в социальном?»). И далее: каково оно? Есть ли это вопрос онтологический, выводящий вопрос: что не есть социальное? Есть ли это вопрос аксиологический, ставящий вопрос о дозволенном и недозволенном? Наконец, если общество – сумма нормативов и конститутивных ценностей, то не есть ли негативное - все табуированное, вытесненное?

Так как мы уже обращались к платоновской роли в изучении вопроса негативного (в форме диалектики бытия и небытия), а также подчеркивали именно античную инновацию в открытии логики Абсолюта, необходимо умеющего быть своим Иным, то следует также указать и различия между античным и постгегелевским негативным. Оно очевидно. У Платона негативное онтологично (небытие), у Гегеля, Сартра, Кожева – антропологично. Можно утверждать, что указанная смена представлений имеет причиной общее правило – появление субъекта, неведомого эллинистической мысли и появившегося лишь в христианской метафизике. Однако, несмотря на это, аналитика, приведшая к такому негативному, которое входит в мир через и посредством человека – заслуженное достижение авторства XX в. Более того, именно это негативное делает из человека существо социальное.

В русле этой тематики Кожев говорит о социальном действии и о человеческом намерении (желании, цели, ожидании), Сартр - о человеческой свободе. Однако хорошо известно, в какой степени взрыв подобных тематизаций был и остается подготовленным Гегелем или своеобразным прочтением Гегеля. Поэтому, приступая к авторским интуициям, имеющим непосредственно касательство к сути изучаемого нами вопроса, мы будем держаться не только хронологической, но и преемственной последовательностей.

Итак, проникновение негативного в социальный план достигается двойным эффектом. Во-первых, негативное адресуется человеку. Во-вторых, социальное в человеке приобретает конститутивный статус. Таким образом, негативное становится тем явлением, которое при желании может быть найдено в самом социальном измерении. Этими поисками мы и займемся.

§ 1.1. Гегель

Перефразировав знаменитый афоризм из «Веселой науки» Ницше «Мы, немцы – гегельянцы, даже если бы никогда не было никакого Гегеля», можно сказать так «Мы, социологи – гегельянцы, даже если бы никогда не было никакого Гегеля». Для интерпретаторов этой фразы Ницше, как и для самого Ницше, эта фраза значит не только признание безоговорочного воцарения диалектики, поднятой Гегелем на недостижимую высоту, после чего с ней можно было либо соглашаться, либо преодолевать, но никак не игнорировать, но и как это формулировал Хайдеггер, имплицитное стремление мыслить тотальность сущего в модусе представлений абсолютного субъекта. Это бесспорно верно и в отношении динамики развития социальной мысли, по крайней мере, в аспекте общекультурного и частно-философского знания, оказывающего влияние на сферу социологии. Но это имеет лишь опосредованное касательство к истории формирования социальной мысли. Гегельянство конститутивно для социологии в части совершенно особенного, неизвестного ранее способа мыслить *человеческое Действие*, создавшего

равно предмет и метод социальных наук. По сути, все характерные особенности гегелевской диалектической философии проистекают именно из факта введения в онтологию фундаментальной категории негативности или действия, которое представляет собой подлинное (социальное) бытие человека.

«Гегель первым из философов стал говорить на языке современной социальной науки, для него человек – продукт конкретной исторической и социальной среды, а не совокупность тех или иных «естественных» атрибутов, как это было для теоретиков «естественного права».⁵

В гегелевском понимании именно действие приводит человека к субъективности, т.е. к модусу активности в посткантовском смысле, и следующим шагом создает из него социального агента в совершенно современном социальном истолковании: как субъекта, *за-действованного* в общественно-исторический процесс.

«Истинное или подлинное Человека есть, скорее, его *действие-или-акт*; именно в нем Индивидуальность является *объективно-реальной*... Индивидуальность предъявляет себя (или обнаруживает себя, или проявляется) в эффективном действии как *негативная* или *отрицающая* сущностная реальность, которая есть только в той мере, в какой она диалектически-упраздняет данное Бытие».⁶

Однако, несмотря на столь близкую связь Гегеля с областью социальных дискуссий, с его системой мы намерены быть крайне осторожны. Дабы его дискурс не поглотил без остатка то небольшое, что мы попытаемся сказать, мы будем обращаться к нему лишь в связи с непосредственным отношением к нашей теме, а в ряде случаев пользоваться посредничеством иных авторов.

Тематизацию Действия как собственно социального явления мы подробнее рассмотрим у Кожева, поскольку не секрет, что именно через него гегельянство приобрело столь выраженный социальный подтекст. Здесь же мы сосредоточимся на тех аспектах учения Гегеля, которые имеют отношение к интериоризации трансцендентного (Кожев эту тему интериоризации находит у Гегеля под видом феноменологического метода)⁷.

Трансцендентное в гегелевской системе интериоризуется посредством положения о тождестве Бытия и Мышления⁸. Речь идет о Мышлении, познающем Бытие, и Бытии, познаваемом Мышлением. Известная максима «нет объекта без субъекта» прочитывается и в обратном порядке «нет субъекта без объекта». Если первая часть этой формулы – это кантианство (объект конституируется субъектом), то в гегелевской семантике и субъект конституируется объектом (а это уже феноменология с ее интенциональностью), т.е. субъект схватывает себя и мир по факту направленности на предметность, (вос)создающую форму и содержательность сознания.

Как известно, тотальность гегелевской системы и одновременно ее неоспоримая истинность достигается за счет ее цикличности. Т. е. начав с некоего тезиса, который с необходимостью востребует свой антитезис, мы приходим так же необходимо к синтезу, который в свою очередь тоже есть тезис, призывающий свой антитезис и так далее. Самое важное здесь то, что если мы не уйдем в дурную бесконечность, а, найдя последний синтез, выясним, что он же и окажется самым первым тезисом (с которого был начат путь), то мы исчерпаем все мыслимые истины и лжи, сам же их перебор (система) будет финально истинен.⁹

⁵ Ф. Фукуяма *Конец истории?*, Вопросы философии, 1990, №3, стр. 135

⁶ Гегель *Феноменология Духа*, М., 2002, стр. 135

⁷ Речь идет о работе Кожева «Диалектика Реального и феноменологический метод у Гегеля»

⁸ Заметим, что если бы речь шла только о Бытии, которое есть то же, что Мышление, которое есть то же, что Бытие, то трансцендентное было бы вовсе нейтрализовано. Однако поскольку сохраняется некий взгляд, констатирующий обстояние дел и выражающийся в самом этом отношении тождества, как некой 3-ей точке, из которой видно совпадение Бытия с Мышлением, постольку мы говорим об интериоризации.

⁹ Эта тотальность уже потому не безупречна, что положение, принимаемое в самом начале: «Если мы вернемся к началу, и круг замкнется то систему можно считать истинной», в свою очередь есть тезис, у которого должен быть свой антитезис, ведущий к синтезу, который есть тезис и т.д. Получается своего рода антисистема, отражающая систему Гегеля, как в некоем зеркальном коридоре. Это недоразумение,

«Это означает, что дискурс Гегеля исчерпывает *все возможности мысли*. Нельзя противопоставить ему такой дискурс, который не был бы уже частью его собственного, который не был бы воспроизведен в одном из параграфов Системы в качестве составляющего элемента... целого. Таким образом, видно, что дискурс Гегеля выражает *абсолютную истину*, которую никто не может отрицать».¹⁰

Но если это действительно так, то подобное «...описание нельзя расширить; можно лишь повторять его таким, каким оно однажды было произведено».¹¹ Таким образом, Гегель инспирирует создание проекта по расширению разума, но при этом сам его проект расширению не подлежит. Иначе говоря, его дискурсу ничего нельзя противопоставить. Кроме... другого дискурса. Фактически, это есть тактика порождения новых тотальных систем. Эта тактика того вида, которая работает в случае с нейтрализацией солипсизма как позиции при встрече двух солипсических сознаний. По аналогии, встреча гегелевского тотального дискурса с любой другой автономной системой призвана нарушить его одиночество, дезавуировав то обстоятельство, что никакая всеобъемлющая полнота не может быть ни выполнена, ни сохранена, как только обнаруживается, что подобных всеохватностей может быть много. Вся интрига, однако, в том, что гегелевская система позиционирует себя как торжество рациональности, где торжество символизирует синтетичность. И тогда задача противопоставить ей нечто представляет значительную трудность. К примеру, Деррида, имея в виду подобную подрывную деятельность, зачинает сложную игру, где, в духе пирровых побед, победа повстанческого разума означает победу разума, а не повстанчества.

Что, однако, из сказанного наследует социальная мысль? Самый влиятельный для общественных наук концепт о конце истории мы рассмотрим ниже. Здесь же отметим, что тезис об исчерпании всех возможностей мысли в абсолютной системе Гегеля был преобразован в аргумент о *тотальности дискурса власти*. Действительно, если система включает в себя как структурное звено еще и антитетическое знание, то никакая реальная оппозиция или контридеология не может быть выполнена – все “pro” и “contra” изрекает сама власть. Отсюда, к слову сказать, успешно выводится Фуко с его темой о критическом дискурсе, который вырабатывается самой властью, а также Слотердаик с его концептуализацией цинизма, где цинический модус власти не скрывает того, что остается за кулисами политической сцены, т.е. учитывает свою ложность. Кроме того, заметим здесь же, трудность построения контридеологического дискурса тематизировалась представителями Франкфуртской школы.

Другой аспект гегелевской системы для социального анализа интересен в связи с ее цикличностью как *формой* обоснования ее истинности. Этот аспект задействован идеологиями - как правило, то, что кладется в основание как первотезис, совпадает с конечным синтезом.¹²

разумеется, сокрыто у самого Гегеля, но за счет того, что принятое за условие игры, не включено в саму систему.

¹⁰ А. Кожев. Диалектика Реального и феноменологический метод у Гегеля, в кн. Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998, с.39

¹¹ Там же, с. 39

¹² Рассмотрим типичный для политических реалий пример. Государство не укладывается в запланированные статьи бюджета и не в состоянии выполнить свои обязательства перед гражданами. Тогда идея сокращения расходов на социальные нужды должна быть представлена как некое общепольное деяние. Ведь именно в этом и проявляется, собственно, идеология – в специфике присвоения значений – то, что является частным интересом, в данном случае уменьшить расходы на социальные льготы, толкуется как универсальная ценность. Тогда *тезисом* выступит положение: *сворачивание системы социальных льгот является для общества благом. Антитезис* в этом случае таков: *люди, лишённые государственной поддержки, испытывают трудности, которые не позволяют им испытывать уверенность в малом, чтобы расти в большом. Синтезом* может выступить мнение: *следует помогать только тем, кто сможет обосновать, что нуждается в помощи*. Это же мнение выступает *тезисом*, призывающим *антитезис*: *такая избирательность ведет к росту коррупции, справедливое же и беспристрастное мнение ставится под сомнение*. Новый синтез здесь таков: *следует вообще отказаться от любой поддержки граждан, что уравнивает всех в возможностях*. Этот синтез совпадает с начальным тезисом, что доказывает истинность всего рассуждения.

Та же версия интериоризации может быть найдена в постулате о единстве Субъекта и Объекта.

«То, что существует в *реальности* – коль скоро речь заходит о Реальности, о которой говорят (а поскольку мы действительно говорим о реальности, вопрос для нас может ставиться лишь о Реальности-о-которой-говорят), - то, что существует в реальности, говорю я, - это Субъект, познающий Объект, или Объект, познаваемый Субъектом. Эта удвоенная и тем не менее единая в себе в силу своей неразличности Реальность, взятая в своей совокупности или в качестве Тотальности, называется у Гегеля “Дух” ...или... “абсолютная Идея”».¹³

Чем нам интересно гегелевское тотальное слияние Субъекта с Объектом, в герметичную связь которых не может встроиться ничто инородное, так это тем, что эта система кажется вполне автореферентной. Если, как удачно выразился Лакан в одном из своих интервью, ни один Универсум не может высказать о себе все, поскольку у него просто не хватит слов, чтобы себя выразить, то для Гегеля в Универсуме ровно столько слов, сколько нужно – не больше и не меньше. Это слова, которые и образуют сам Универсум, и, если бы их было недостаточно, то сам Универсум был бы незавершен, напоминая образ незавершенного творения. В такой интерпретации Гегель предстает как убежденный автореферентатор. У системы нет никаких проблем с тем, чтобы описывать самую себя полным, исчерпывающим и непротиворечивым образом. Она уже всегда и говорит о самой себе. Но тогда естественен вопрос: если сама эта система знает и говорит о своей *неавтореферентности* (по крайней мере она ставит эту проблему) тогда и сам Универсум *неавтореферентен*. Как говорит Кожев, у Гегеля Бытие раскрывается диалектическим мышлением, т. к. само Бытие диалектично. Ту же логику применяем и мы – если существует неавтореферентный дискурс о Бытии, то само Бытие не полно. Возникает следующий вопрос – не есть ли это неполнота в Бытии - не-Бытие? Если ответ на этот вопрос утвердителен, то в этом смысле может говориться, что у Гегеля негативное включено в Бытие. Итак, по Гегелю, если ни один Универсум не может высказать о себе все (всю Истину) т. к. не хватает слов, так это только потому, что слов потому и не хватает, что сам Универсум испытывает нехватку. Система описания неполна, поскольку предмет системы описания не полон в той же мере.

В таком случае необходимы объяснения. Они могут быть сделаны. Очень важно не терять из виду постулат о совпадении идеи (понятия) и самой вещи. У Гегеля речь идет о *конце идеи*, представляющей человека, мир, а также знание человека о мире. Все выглядит так, как если бы после написания сценария пьесы требовалось еще какое-то времени для представления его на сцене. Или, как если бы некий пророк предсказал: «После меня придут те, кто станет развивать мои идеи или те, кто будет отвергать их» и был бы исчерпывающе прав, сказанное Гегелем об Абсолюте можно было бы рассмотреть как изречение – все, что будет сказано после Философии Абсолюта может быть сформулированным как тавтология (повторение истины), либо как противоречие (ложное высказывание). Невозможны лишь предложения – приращения истины, нечто действительно новое по отношению к Абсолюту. Однако ни тавтологии, ни противоречия знанием не являются, и притом, что число их не может быть бесконечно, они не могут участвовать в приросте знания о мире и самого мира, тем более с точки зрения Абсолюта, - он и есть чистое равенство мира и знания о мире. Следовательно, речь идет о завершении знания, причем знания предельного. Иными словами, то, что Гегель сказал об Абсолюте, не отменяет последующего рождения теорий или прикладных дисциплин, суть лишь в том, что они ничего не добавляют и не убавляют в Абсолютном Знании.

Та же аргументации переносится им в социальный план – речь идет о завершении в теории равновесного и благополучного общества, в котором должны быть усмирены все конфронтации, погашены очаги социального неравенства, устранен механизм отчуждения и эксплуатация, достигнуто единение на основе равенства и братства, установлена

¹³ Там же, с. 13

гражданская солидарность и пр. Не удивительно, что на пути к окончательному установлению этого общества всеобщего благоденствия должны пройти периоды кровавых стычек, войн и революций. В 1989 году Ф. Фукуяма прямо заявлял:

«То, чему мы, вероятно, свидетели, - не просто конец холодной войны или очередного периода послевоенной истории, но конец истории как таковой, завершение идеологической эволюции человечества и универсализации западной либеральной демократии как окончательной формы правления. Это не означает, что в дальнейшем никаких событий происходить не будет ... ведь либерализм победил пока только в сфере идей, сознания; в реальном, материальном мире до победы еще далеко».¹⁴

У нас же имеется два соображения в связи со сказанным.

Во-первых, к вышеизложенному описанию Абсолютного общества, довольно общному, а главное представляющему скорее *цель*, чем руководство к его достижению, видимо, может подойти и знаменитый тип прусского государства, и наполеоновская Империя, которым (обоим?!), Гегель, как известно, симпатизировал, и бесклассовое общество Маркса, и универсальное гомогенное государство Кожева, и современное постиндустриальное общество, и список этот при желании можно продолжить. Благая же цель при отсутствии ясно сформулированных условий ее достижения – худшее из человеческих изобретений. Впрочем, это предмет отдельного исследования.

Во-вторых, складывается впечатление, что со времен утверждения Абсолюта в теории, его реализация на практике постоянно откладывается. Кажется, что если она завершена как идея, то остается еще немного для ее практического завершения, но, глядя на сегодняшний мир, утверждать это невозможно. Однако эта невозможность, кажется, не ставит под сомнение веру в окончательное завершение идеи Абсолютного государства и общества. Тогда то, что обещанное Гегелем завершение истории соблазнительно сравнить с библейским концом времен, вдвойне неслучайно. Ветхозаветный текст, пожалуй, можно признать единственным, который создал такую же герметически замкнутую смысловую систему, пророчества которой либо свершались, либо откладывались на неопределенный срок, но никогда не отменялись. То же с предписанным будущему концу истории, которое сменило множество временных масок. Как в древности или даже в средние века ожидаемый конец света связывался то с очередной кометой, то с мором, то с вымиранием династии королей, так же постгегелевские интерпретаторы знаменуют финальный день истории то пролетарской революцией (Маркс), то холодной войной (Черчилль), то триумфом демократии и рыночной экономики (Фукуяма), то с симулятивной гиперреальностью (Бодрийяр). Принцип апокалипсических прогнозов неизменен – то, что должно свершиться, пытаются узнать в каждом новом событии, что, впрочем, как не уменьшает количество новых событий (либо не вписывающихся в прогностическую логику, либо вписывающихся без каких-либо специфицирующих процедур, наряду с любым другим событием), так и не приближает самого ожидаемого. История яснее других областей демонстрирует справедливость того утверждения, что любой отнесенный в будущее финальный смысл, конститутивный для настоящего, будет отсрочиваться и откладываться, отодвигаемый самим настоящим, движущимся лишь непрерывным становлением.

Можно сказать, что после интериоризации, которой было подвергнуто трансцендентное, к нему применяется новый онтологический статус – существование в семантике отсрочки. Это то, чего всегда не достает любой «законченной» системе. «Отсроченность» является предметом анализа в своих непосредственно социальных проявлениях. К примеру, Бодрийяр отчетливо связывает концепт «отсрочки» в темпоральном измерении с возникновением и существованием любой власти: духовной и светской, господствующей и оппозиционной. Церковь живет отсроченной вечностью, государство – отсроченным гражданским состоянием, а революционные партии – отсроченной революцией.

¹⁴ Ф. Фукуяма *Конец истории?*, Вопросы философии, 1990, №3, стр. 135

Кстати, когда, интерпретируя Гегеля, говорят о том, что либерализм и есть тот образ, в котором история застывает, то не всегда ясно, почему это именно либеральная модель. Это, по-видимому, связано с отсутствием строгого критерия. У Кожева читаем:

«По Гегелю, Человек есть не что иное, как Желание признания, и История есть процесс постепенного удовлетворения этого Желания, которое полностью удовлетворяется посредством построения всеобщего и гомогенного Государства...».¹⁵

Фукуяма в этом вопросе еще менее «генеологичен», и как следствие, более декларативен:

«Появляющееся в конце истории государство либерально – поскольку признает и защищает, через систему законов, неотъемлемое право человека на свободу; и оно демократично – поскольку существует с согласия подданных». «Но могло бы быть иначе? Ведь человеческая история с ее конфликтами зиждется на существовании “противоречий”: здесь стремление древнего человека к признанию, диалектика господина и раба, преобразование природы и овладение ею, борьба за всеобщие права и дихотомия между пролетарием и капиталистом. В общечеловеческом же государстве разрешены все противоречия и утолены все потребности. Нет борьбы, нет серьезных конфликтов ... а что осталось, так это главным образом экономическая деятельность».¹⁶

Самым спорным во всех подобных рассуждениях представляется положение, что на смену либерализму не может придти ничто новое. Действительно, естественная привычка ума состоит в том, чтобы мыслить темпорально и пространственно, а значит, у всего должен быть конец (то, что когда-то началось, когда-то должно и закончиться) и альтернатива (где-то должно существовать что-то еще, помимо этого). Справедливо и то, что история человечества развивалась от одних культурных типов (или формаций) к другим. При этом типичным мнением было думать, что всякая из сложившихся систем не является последней.

Аутентичное прочтение Гегеля требует сказать – *концом Абсолютного является бесконечное*. Или: *иным Абсолютного является само Абсолютное*. И тогда бессменной формой управления является та, которая сама себя сменяет. Именно в этом состоит смысл положения, что дискурс Гегеля (Абсолюта) исчерпывает все возможности мысли. А это уже значительно ближе строению общества, которое принято называть либеральным.

В принципе, если удастся показать, что либерализм отвечает такому положению дел, когда никакой другой тип организации обществ не сможет придти ему на смену, т.к. либерализм в состоянии бесконечно себя длить и воспроизводить, то можно утверждать, что либерализм действительно венчает собой историю (в плане рождения и развития идей) и является той формой, в которой Абсолют себя увековечивает. А это действительно может быть так только в том случае, если окажется, что те внутренние противоречия, которые, несомненно, присущи либерализму, являются для него конститутивными. Или же, если прибегнуть к марксистскому анализу, то можно воспользоваться следующей схемой. Если по Марксу некий тип общественных отношений сменяется другим, когда форма и содержание перестают соответствовать друг другу, и несоответствия накапливаются, то рост этих несоответствий и противоречий ведет к перерождению и трансформации системы. Однако, в случае с либеральной моделью эти несоответствия и противоречия *с самого начала* присутствуют в ней, они придают ей тот вид и структуру, которые делают либерализм либерализмом и демократию демократией. Именно в этом смысле следует понимать знаменитые слова Черчилля: «демократия является худшей из систем, но все остальные еще хуже».

Тогда становится понятно, что либерализм не может подойти к пределу своих возможностей не потому, что он является чем-то вроде существующего мира в философии

¹⁵ А. Кожев. Диалектика Реального и феноменологический метод у Гегеля, в кн. Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998, с.37-38

¹⁶ Ф. Фукуяма Конец истории?, Вопросы философии, 1990, №3, стр. 135

Лейбница – наилучшим из возможных, но потому, что его предел будет все время отодвигаться.

В этой же манере Жижек исследует представление Маркса о конце капитализма. Речь идет о формуле Маркса: «пределом капитала является сам капитал».¹⁷

«... достаточно задать вполне простой и ясный вопрос: а когда, собственно, капиталистические производственные отношения становятся преградой дальнейшему развитию производительных сил? Или, если сформулировать тот же вопрос иначе: когда можно говорить о соответствии производительных сил и производственных отношений при капиталистическом способе производства? Трезвый анализ может дать только один ответ – *никогда*. Именно этим капитализм и отличается от предшествующих способов производства: допустим, что периоды «спокойствия», когда процесс общественного производства протекает плавно и равномерно, действительно сменяются периодами потрясений, когда противоречия между производительными силами и производственными отношениями усугубляют друг друга. Но дело в том, что это противоречие, эта дисгармония между силами и отношениями входит в само понятие капитализма (в форме противоречия между общественным характером производства и индивидуальным, частным характером присвоения).

Капитализм изначально подвержен “разложению”, он всегда уже несет на себе родимые пятна противоречия, дисгармонии, имманентного дисбаланса. Именно поэтому он изменяется, непрестанно развивается; постоянное развитие – это, по-видимому, единственный способ разрешить его фундаментальный, конститутивный дисбаланс, его противоречие. Его предел выступает, следовательно, не столько препятствием, сколько движущей силой его развития».¹⁸

Либерализм включает в себя не только некоторые черты прочих общественных строев, самое себя, но и свою собственную смерть. К примеру, часто приходится слышать, что ядерная угроза стала столь опасной именно в демократическом мире, терроризм – детище демократии с его свободой слова, гласностью и открытыми СМИ. Но именно поэтому либерализм не может подойти к своему пределу, умереть и дать жизнь иной форме правления. Он живет не потому, что внешняя трансцендентная смерть (в виде смены общественного устройства) еще не пришла и не вытеснила его, но потому, что он оказывает сопротивление микроскопическим и множественным смертям, рассеянным изнутри его самого.

В подобном же взгляде на мир общественно-политических устройств уже без труда может быть узан Абсолют, возникающий как результат заблаговременной ассимиляции негативного.

Таковы в общих очертаниях те пунктирные линии, которыми гегельянство разметило текстуру социального для позднейшей мысли. В этой связи, вместо более привычного направления исследования, посвященного, к примеру, судьбам гегельянства, нас более будет интересовать то, что собственно ввело гегельянство в философский и вслед за тем социальный, дискурсы. Поэтому наш интерес будет привлечен к судьбе негативного.

§ 1.2. Кожев

Исследовать влияние творческого наследия авторов на своих потомков – занятие довольно поучительное. Нередко оно учит нас смирению, ибо, даже когда нам кажется, что соответствие изложенного автором его тайной мысли, которой он жаждал поделиться, безусловно, часто приходится изумляться, как причудливо толкует авторов позднейшая мысль. В качестве красноречивого подтверждения сказанному мы намереваемся рассмотреть, несомненно, блестящий курс лекций Александра Кожева, прочитанный им для французских слушателей, в числе которых встречались и довольно выдающиеся

¹⁷ Конечно, сам Маркс вкладывает в эту формулу прямо противоположный смысл, а именно: капитализм погубит сам капитал, на смену которой придет социализм. Жижек, будучи представителем теоретического психоанализа подвергает Маркса психоаналитическому прочтению – истину о капитализме Маркс формулирует бессознательно.

¹⁸ С. Жижек. Возвышенный объект идеологии. Худ. Журнал, М., 1999, с. 58-59

имена (в частности: Ж. П. Сартр, М. Мерло-Понти, П. Кlossовски, Ж. Лакан, Ж. Батай и др.)¹⁹

Проблематизация негативного, став интеллектуально несправедливым занятием в XX в., бесспорно обязана смещением маятника в сторону ренессанса диалектики. Притом что сам Гегель значительно способствовал социализации негативного, Кожев позднее сделал из Гегеля, если не социолога в современном понимании, то, по меньшей мере, социального философа.

Поскольку Кожев использует модель *дуалистической онтологии*, представленной миром природы и миром человека, то в той мере, в которой речь идет о совместном человеческом бытии, можно говорить о социальном мире, и тогда категория негативного получает почти дефинитивное значение для социальной жизни.

Действие у Кожева вводится как конститутивная часть Бытия; именно благодаря действию Бытие имеет диалектическую структуру, поскольку приобретает изменчивость и способность обращать ложь в истину. Человек своей деятельностью не только продуцирует заблуждения, но и удерживает их в Бытии. По сути, у Кожева, как, собственно, и у Гегеля, которому он следует, человеческое действие наследует темпоральности в классическом понимании, поскольку именно время обладало мистической способностью обращать истину в ложь – открытие, которое было сделано давно, начиная с античности, и служило основой для главных онтологических апорий.

В этой связи Кожев приводит два наглядных примера. Первый почерпнут непосредственно из Гегеля. В 1-ой главе «Феноменологии духа» Гегель прибегает к замечательной иллюстрации диалектического строения самой Реальности, благодаря включению в нее темпоральности - времени как приоритетного репрезентанта негативности. Посмотрим на часы и удостоверимся, что сейчас, положим, полдень. Если это обстоятельство зафиксировать, например, записать на листке бумаге, то об этом высказывании можно сказать, что оно суть истинное. Как замечает сам Гегель, истина не может перестать быть истиной, если она сформулирована письменно. Теперь снова посмотрим на часы и обнаружим, что истина превратилась в ложь, так как теперь пять минут первого.²⁰ Таким образом, в той мере, в какой реальное бытие темпорально, оно может обращать истину в заблуждение. Однако исключительно посредством человека, поскольку только он может засвидетельствовать эту диалектичность, владея речью, письмом и связным дискурсом. Т.е. человеческая активность (дискурсивная) способна раскрыть диалектическое строение мира – включенность в него отрицательной компоненты.

Второй пример Кожева, которого нет у Гегеля и который Кожев приводит сам, призван показать, что человеческая активность в состоянии не только раскрывать присутствие отрицательности в бытии, но и создавать ее посредством своей целепостановочной деятельности. У Кожева находим такой пример. Допустим, некий поэт в Средние века написал: «человек летит над морем», и, разумеется, высказал поэтичное, но ложное суждение. Если же перечитать эту фразу сейчас, то весьма вероятно, что это истинное высказывание, описывающее истинное положение дел, «так как почти наверняка в этот миг какой-нибудь авиатор находится, например, над Атлантикой».²¹ Тогда действие есть именно тот конституэнт реальности, который преобразует ее, переводя истину и ложь друг в друга; «трудясь, человек построил самолет, который превращает в истину (добровольное) заблуждение поэта»²².

¹⁹ А. Кожев. Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998, с. 203

²⁰ А. Кожев. Диалектика Реального и феноменологический метод у Гегеля, в кн. Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998, с.30

²¹ Там же, с.33

²² Там же.

Действие, по Кожеву, конденсируется в двух областях: в первой человек противостоит природе, преобразовывая ее, и это преобразование есть *труд*, во второй человек противостоит человеку, противодействуя ему, и это противодействие есть *борьба*.

«... труд представляет собой реальное *отрицание* данности. Следовательно, Бытие, существующее как Мир, в котором работают, включают отрицательный, или отрицающий, элемент».²³

Далее очевидно, что всякое действие наталкивается на сопротивление – налично-данное не желает принимать в себя новое, требующее чьей-то смерти для высвобождения места этому вхождению. Отсюда же проистекает человеческая свобода как сама эта способность встраивать в мир события, не будучи встроенной в жесткую каузальность натуралистического мира.²⁴ Свобода у Кожева реализуется через борьбу и труд, и если у Сартра человек обречен на свободу, то у Кожева человек скорее обречен на победоносную борьбу за свободу.

«В “феноменальном” (человеческом) плане Негативность есть реальная *свобода*, реализующаяся и проявляющаяся или раскрывающаяся в качестве *действия*..., т.е. то посредством чего Человек отличается от животного».²⁵

Заметим, по ходу, что у Кожева понятие «действия» практически полностью коррелирует с понятиями «борьба», «труд», «война». Кстати, даже отдавшись повествовательной логике Кожева, не удается подавить в себе естественный вопрос: если активное преобразование природы, отрицание ее перводанности, усмирение неукротенной стихии с целью включения в производственный цикл есть, по сути, уничтожение и обращение в ресурс для конечного потребления, что означает на практике смерть для многих областей природного мира (обращенных посмертно в отрасли), и именно это называется трудом, то какой смысл вкладывается в понятие «борьбы» в случае intersubъективных отношений? Здесь понятие человечности, часто используемое Кожевом, не должно сбивать нас с толку. Человечность означает способность к отрицанию, причем тотальному, следовательно, поскольку борьба человека в первую очередь подкрепляется жаждой признания, то человек убивает себе подобного и тем реализует свою способность самоутверждаться вопреки своему социальному предопределению. Равно в борьбе человек рискует жизнью, т.е., по сути, тем, что является для него предельной реальностью, «слитой с тотальностью данного»²⁶ и представляющей абсолютную природную ценность. Умение подвергать свою жизнь *риску*, притом, что жизнь есть единственная реальность человека, является, разумеется, апофеозом человеческой способности к отрицанию объективной самоданности, утверждением своей духовной автономии и личностного суверенитета через своего рода сопричастность к не-Бытию. Риск и борьба во имя несуществующих, но желаемых целей определяют уникальную способность человека изменять данное, исходя из не-данного, т.е. *творить* себя вопреки своей природной, животной или социальной прирожденности.

²³ Там же.

²⁴ Кстати, отсутствие всяких мотивов в поступках определенно входит в моду в конце 19-начале 20 века. Удивительно, что к тому же призывавший Кант был встречен публикой с иронией, в то время как Шопенгауэра с его отрешенностью от всякой мотивации воспринимают уже гораздо серьезней. Действие, свободное от предосланных ему побудительных причин воспринимается как свидетельство возвышения духа и даже художественная литература заимствует этот тип героя (знаменитые немотивированные убийства Ф. Достоевского, А. Жида и пр.). Именно против этого восставал Фрейд, когда без доли снисхождения к своим слушателям многократно повторял, что сознание человека детерминировано так же как любой естественный процесс в природе, куда не проскользнет ни единая случайность. В наши дни не надо быть гениальным реформатором культуры, чтобы утверждать, что как при отсутствии причины нет действия, так и при отсутствии мотива нет поступка. Любой судебный исполнитель в графу «мотив преступления» уверенно заносит «немотивированное убийство». В этом проявляется тотальная позитивность современных обществ.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же, с. 83

«...риск есть то свободное, отрицательное или творческое Действие, которое реализует и «обнаруживает» Негативность или Свободу и, следовательно, Человека».²⁷

Также действие коррелирует с феноменом *свободы*, хотя бы потому, что действие должно мыслиться как свободное и недетерминированное наличным обстоянием дел, ибо в противном случае оно, перестав быть действием, превратилось бы в функцию воспроизводства субстанциональности мира.

«Но если действие свободно, то оно не должно быть автоматическим результатом данной реальности; оно должно быть *независимым* от этой реальности, работая над ней и сливаясь с ней в той мере, в какой оно реализует себя и само становится данным. Гегель понял, что это единство в независимости и эта независимость в единстве имеют место лишь там, где имеет место *негация* данного: Свобода=Действие=Отрицание. Но если действие независимо от данной реальности, поскольку *отрицает* ее, то оно *создает*, реализуя себя, нечто существенно новое по отношению к этому данному».²⁸

Свобода, реализуемая посредством отрицающего действия, есть также и *творчество*, поскольку отвечает заданным характеристикам: оно творит нечто, ранее не существовавшее, упраздняя старое и высвобождая место новому в мире. Кроме того, оно отрицает данное, не регрессируя к чистому ничто, но сохраняясь в мире под видом сущностных инноваций. По Кожеву любое новое событие не суммируется с бытием, но встраивается в него путем вытеснения (отрицания) реально данного, ибо нет места в мире, где могло бы зародиться новое; местом его рождения может быть только ничто, проникновение же в бытие и существование в нем может мыслиться лишь через помещение на место бытия-данного, т.е. через его отрицание.²⁹ Таким образом, расширительное толкование действия побуждает к тому, что *отрицание, свобода, творчество* и, разумеется, *труд* и *борьба* единообразно представляют негативность, которая представляет собой ресурс изменчивости мира, благодаря человеку, являющемуся частью этого мира.

Итак, человек есть существо, которое сохраняет свою идентичность через негативность, поскольку, оставаясь собой, он трансформируется посредством борьбы и труда. Он отрицает в себе всякую фактичность, т.е. либо свою животную природу, либо собственно человеческую, но определенную конкретной исторической или социальной средой. При этом он удерживается в существовании, в человеческой идентичности с самим собой, несмотря на самоотрицание; и поскольку он отменяет и сохраняет себя в своем движении становления, постольку по самой своей сущности человек есть существо *историческое*.

Не менее важное свойство человека состоит в том, чтобы, оставаясь собой, никогда не являться тем же самым. Человек есть существо, способное к изменению, к тому, чтобы становиться существенно и радикально другим, т.е., по сути, осваивать опыт бытия-другим. Очевидно, что последнее качество есть социальное в самом человеке, в то время как все, что человек делает (отрицает), есть социальное в самом бытии. Но, в конечном итоге, и то, и другое есть условия зарождения социального.

Дальнейшее проникновение в сущность того, что говорится Кожевым в связи с принципиальной негативностью человека, т.е. способностью через труд и борьбу вводить в мир новое, вскоре ставит нас перед вполне метафизической проблемой. Эта проблема незамедлительно заявляет о себе, как только пытаются совместить два философских требования: первое – мыслить мир (Бытие) как действительно сумму всего, что было, есть и будет, и второе – полагать радикальную инновацию – то, что для мира является действительно новым, т.е. чего в нем ни в каком смысле не было. Этот вопрос имеет значительную философскую глубину, однако часто эта проблема объективируется или, правильнее сказать, натурализуется в виде следующей проблемы: не является ли новое лишь результатом перераспределенного, вновь сгруппированного вещества, никогда не

²⁷ Там же.

²⁸ Там же, с. 60

²⁹ Там же, с.79

нарушая его количественного постоянства в мире? Для того, что говорит Кожев, это актуальный вопрос. В конечном итоге, труд лишь по-иному структурирует наличные ресурсы, борьба же и вовсе не сопровождается качественным приростом, поскольку производством не является, но сводится к простому перемещению материальных благ от одной превосходящей силы к другой. Однако подобное умаление радикальности отрицания Кожевым не допускается. Тогда следует занять такую позицию, из которой парадокс разрешился бы более явственно. Встать на эту позицию значит выполнить следующие предписания. Во-первых, не следует пренебрегать предъявленной парой, но мыслить: 1. объектный мир и его венец – природу и 2. субъектный мир с вершиной рефлексии духа – человеком. Во-вторых, противопоставлено адресовать обеим этим областям единый способ вводить в мир новое через отрицание, «ибо Действие (=Негативность) *действует* по-другому, чем Бытие (=Идентичность) *существует*».³⁰ Вышеозначенная редукция нового к замаскированному старому справедлива по отношению к миру природы, описание которой в терминах уничтожения и возникновения всегда неубедительно. Природа мыслится как пребывающая в своей тождественности чистая позитивность. Все предметы природы даны так, как они рождены и детерминированы своим природным бытием – путем воспроизводства своей субстантивированной идентичности. Этот мир не способный к активному отрицанию и самоотрицанию бесплоден в плане рождения нового. Эту онтологию Кожев назовет «Идентичной». Совершенно иным является бытие человека, единственного существа, способного к авто-негации: отрицанию своего природного, детерминированного бытия посредством изменения самого себя в соответствии с собственным проектом. В этом его подлинное величие. Собственно человеческое в человеке не отменяет его природности (идентичное сущее) – жизни тела, которое пребывает сообразно природному объекту. Однако человек и оставался бы одним только физическим телом, если бы не его способность трансформировать мир и себя в мире. Человеческое бытие описывается «Негативной» онтологией, благодаря которой идентичное сущее может отрицать или упразднить свою идентичность своими собственными силами и становиться тем, чем оно ранее не являлось, и даже переходить в свою собственную противоположность.

«...сущность негативного, или отрицательного Бытия, определенного категорией Негативности, заключается в том, “чтобы не быть тем, что ты есть, и быть тем, чем ты не являешься”».³¹

Это и составляет субъектное начало в человеке, степень развитости и выраженности которого будет соизмеряться в соответствии с тем, что человек успел «проотрицать» в своей жизни – изобрести прибор или лекарство, построить летательный аппарат или написать книгу. Это исключительное и уникальное свойство человека сродни божественному атрибуту – человека нельзя упрекнуть в том, что он незаслуженно занимает место Бога. Подобный интеллектуальный азарт интуитивно вполне понятен. Вспомним популярный пример: самый сильный и длительный тайфун, который пронесется над грудой составных частей «Боинга», пусть неисчислимо число раз, никогда не соберет из множества деталей самого самолета. И даже проложенный мост над ручьем выдает качественно несоизмеримый разрыв между деятельной силой человека и стихийной силой природы.

Все эти примеры призваны показать одно – человек ровно в той мере достоин называть себя человеком, в которой он преодолевает косную материальность мира, отрицает и преобразует данное. Делая несуществующее существующим, деятельный субъект, ни много ни мало, творит мир из ничто, одновременно отрицая аксиому античного сознания, - *ex nihilo nihil*³². Это человеческое (социальное) Бытие Кожев

³⁰ Там же, с.66

³¹ Там же, с. 47

³² Сделаем в данной связи немаловажное отступление историко-философского и концептуального, вместе с тем, характера. Из этой акцентуации Кожевым определяющей для человека способности к отрицанию налично-данного успешно выводится тема «смерти Человека», человека постигшего исторического, и

именует также диалектическим. И таким образом имеем дуальную онтологию – *идентичное* Бытие природы и *диалектическое* Бытие человека. В этом месте и намечается структурный дихотомизм природы и общества, для социологии, как известно, предметообразующий.

Здесь мы должны сделать небольшое уточнение в концептуально-терминологической части. Кожев настаивает на том, что необходимо мыслить два бытия: природное (тождественное) и социальное (диалектическое). Это может показаться возмутительным противоречием, поскольку бытие должно быть единым и неделимым. Может показаться, что нас смущает сам термин «Бытие», подвергнутый удвоению, поскольку сам по себе дуализм в наиболее ярком картезианском исполнении – одна из самых непротиворечивых моделей. Тогда если говорить не о самом бытии, а *способах* этого бытия – как способе бытования человеком и способе бытования природой, то затруднение должно быть устранено. Однако, во-первых, сам Кожев, по-видимому, не согласился бы с подобной формулировкой, а во-вторых, и это второе главное, диалектическое бытие понимается как чистая негация, практически это ничто, которое ничтожествует в Бытии, и тем оно конструктивно в своей деструктивности. С точки зрения тех задач, которые решает Кожев, это понятно – создающая новое, творческая часть Бытия должна быть каким-то образом выведена из подчинения Бытию, в противном случае на нее распространялась бы причинно-следственная предопределенность, а также логика включенности в Бытие всего, что только было, есть и будет, а, следовательно, не нашлось бы места новому. Таким образом, речь идет о не-Бытии в недрах Бытия. Это уже значительно труднее для понимания, поскольку воскрешает все известные на этот счет парадоксы. Практически здесь Кожев следует Гегелю: не-Бытие незаметно для слушателей переформулируется в ничто, а ничто все же несколько легче поместить в Бытие, чем не-Бытие. Этот вопрос рассматривается нами в связи с проблемой логической неодновременности Бытия и Ничто (глава 5, 1 части наст. работы). В действительности при том, что Кожев везде говорит о дуалистической онтологии, та картина, которую он фактически предлагает, рисует нам не два параллельных Бытия (что, разумеется, противоречиво), но скорее то, что можно было бы назвать структурной встроенностью Ничто в Бытие при сохранении автономии обоих. В этой связи Кожев приводит знаменитый пример, прекрасно иллюстрирующий его мысль, однако, как и все прекрасные примеры, он, кажется, ретуширует собой логический пробел в рассуждении Кожева и лишь откладывает решение проблемы на неопределенный срок. Это пример о золотом кольце. Золото, как единственный материал, из которого сделано кольцо, – есть Бытие; отверстие же внутри, задающее структурный контур кольца – его ничто, пустота, однако без этой пустоты кольцо не было бы кольцом, равно как и пустота никогда не была бы опознана

последующие поиски остаточной (нереализованной) негативности в Бытии. Первым положением питается скептически настроенная мысль, свидетельствующая об исчерпании и стагнации подлинно человеческого в человеке, обращении его в автомат, продолжение машины и машинно-технического процесса. Наиболее представительный автор этой констатации – Ж. Бодрийяр, упорно отказывающийся современному человечеству в признании его производительной и исторически значимой роли. Второе положение эксплицитно или имплицитно участвует в проблематизациях современного терроризма. Остаточная негативность не задействована в процессе формирования истории посредством отрицания налично-данного, поскольку реальность современности есть *ставшее*. Изъятая из движения становления эта нереализованная негативность обращается против самого сбывшегося, ставшего Абсолютом реального. Первая из названных нами концептуализаций берет свое начало у Кожева в следующем его рассуждении: «Если... Человек прекращает отрицать данное и отрицать себя в качестве данного или врожденного, то есть творить новое и творить себя в качестве “нового человека”, довольствуясь поддержанием идентичности с самим собой и сохранением “места”, которое он уже занимает в Космосе, другими словами, если он прекращает жить в соответствии с будущим или с “проектом” и остается определенным исключительно прошлым или “памятью”, – он прекращает быть подлинно человеческим; он становится животным, быть может, животным “ученым” и достаточно “усложненным”, совершенно непохожим на всех прочих природных существ, но не являющимися чем-то по существу чем-то по существу “отличным” от них». (Там же, с. 75)

нами как Ничто («в качестве присутствия отсутствия»)³³, если бы не атомы золота, окольцованные вокруг. Далее Кожев говорит:

«Точно так же и Человек, являющийся Действием, мог бы быть «ничто», которое «ничтожит» в бытии благодаря бытию, которое оно отрицает».³⁴

Буквально это ничтожение становится частью Бытия посредством труда, в свою очередь являющегося частью *конкретной реальности* – реальности-которая-создана трудом. Равно конкретная реальность есть реальность-о-которой-говорят и которую-мыслят-или-познают. В любом случае конкретная реальность отлична от реальности удвоенной онтологии, поскольку первая, в отличие от последней, является результатом *интериоризации негативного* (т.е. того, кто познает, создает или вопрошает ее). Перформативность гегелевского жеста, указывающего в сторону конкретной реальности, единственно которой и следует заниматься, состоит в самом этом указании – Гегель всегда уже имеет в виду ту реальность, о которой он говорит. Кожев в этой связи акцентуирует трудовую компоненту – конкретная реальность включает в себя человеческий труд также, как она содержит в себе материю, из которой состоит.

«Обратим внимание на *реальный Стол*. Это не *Стол* “вообще” и не *некий* стол, но *именно-этот-вот-конкретный* стол. ...*этот* стол... включает в себя и предполагает то реальное и конкретное, что называют эффективным трудом. С того момента, как *этот* стол существует, говорить о *конкретной* Реальности – это значит говорить также о Труде. *Конкретная* ... Реальность включает в себя человеческий труд в той же мере, в какой она включает в себя этот стол, дерево, из которого он был сделан, и природный мир вообще»

Таким образом, вводить Труд в Реальность – это значит вводить сюда Негативность, Сознание и Дискурс, раскрывающий реальность.³⁵

Последняя цитируемая нами мысль Кожева очевидным образом иллюстрирует, что интериоризация негативного в структуры бытия в первую очередь означает включение социальной компоненты (деятельность или труд) в качестве конститутивной для Реальности части.

Если присмотреться как можно внимательнее к тем манипуляциям, к которым в XX веке прибегает мысль, прикованная к диалектике, то станет очевидной одна общая для всех мыслителей черта – включение несуществующего (негативного, не-бытия) в само Бытие под видом Человека, Действия, Общества, Истории, – шаг, не имеющий иного статуса, кроме как грубой ошибки в курсе формальной логики («А» либо есть, либо его нет). И, следовательно, все, что есть в Бытии, должно существовать, не-Бытие же вводится как по определению несуществующее. Это не удивительно, если помнить, что в условиях интериоризованного внешнего дано лишь одно поле игры и даже при поисках потусторонних объектов выходить за пределы поля запрещается.

Однако попытка игнорировать законы логики выглядит как отречение от желания мыслить, и, тем более, выражать свои мысли. Тогда можно попытаться предложить *иную логику*, памятуя о том, что проект по расширению разума (разума, структурированного формальной логикой) должен был пересмотреть и саму логику. Расширенному разуму, разуму диалектическому *логичнее* всего выработать диалектическую логику. Этот вопрос об альтернативной логике для XX-го столетия является ключевым. Углубление в эту проблему, впрочем, затребовало бы от нас весьма ответственных приуготовлений – хотя бы обретения той логической позиции, из которой мы намеревались бы сопоставлять и различать логику формальную и логику диалектическую. Поэтому мы ограничимся малым – концентрированным и сжатым пересказом известных вариаций этой темы.

Суть данной темы заключается во включении *различия* в самое сердце *тождества* (внедрение не-Бытия в Бытие). Самый простой и доступный способ это увидеть –

³³ А. Кожев. Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998, с.68

³⁴ Там же.

³⁵ Там же, с. 63

непредвзято и беспристрастно посмотреть на формальное тождество «А есть А» и увидеть не одно «А», а два «А», отличных друг от друга хотя бы нумерически. Их различие или наша способность их различить есть условие возможности понять смысл тождества. Собственно, последующая пояснительная аналитика этого процесса возникает как необходимость убедить очевидца увиденного, отказывающегося признавать увиденное увиденным. Перескажем эту апологическую речь, хотя сразу признаемся, что мы не знаем, от чьего имени сейчас говорим, – от имени самих себя, оставаясь тождеством, или от имени другого, реализуя различие. Говорится же об этом так. Формальное суждение «А есть А», в силу своей формальности, открыто для любых переменных. Поэтому подставим вместо «А» сначала понятие тождества, а затем понятие различия. Тогда получим два различных тождества: 1. «тождество есть тождество» и 2. «различие есть различие». Возникает вопрос, является ли «тождество тождества» в первом случае *тождественным* «тождеству различий» во втором? По-видимому, является. Однако тождество и различие являются *различными*, следовательно, то тождество, которое мы вывели в качестве общего для тождеств и различий, является также тем же тождеством, которое различает. Получается следующее – чтобы тождеству исполнять функцию отождествления, ему следует также различать, но, различая, не выходить за рамки своего тождества, в то время как различию, чтобы отличать, следует сохранять тождественность своего различия. Резюмируем теперь сказанное в простом самонаглядном положении: тождество потому не удерживает своей тождественности, что, являясь свое тождество «А=А», вынуждено быть вставленным в субъект – предикатную форму.³⁶

Теперь покажем, что из этого вытекает, если вернуться к инспирирующим социальную мысль категориям Бытия и не-Бытия. Вначале делаются два допущения (те, на которых базирован формально-логический подход к этому вопросу и неверность которых предстоит показать). Первое, о Бытии, гласит: Бытие есть чистое тождество. Это так, поскольку бытие не может быть отлично от самого себя, ведь оно есть все, что есть. Второе о не-Бытии, которое должно быть все время отличным от себя, ибо оно по определению обязано *не быть*, т.е. так длить свое небытование, чтобы всегда *не быть* чем-то, быть отличным от самого себя, ибо как только, оно станет *чем-то* (*чем-то*, что есть, субъектом в атрибутивном суждении «не-бытие *есть* то, что не существует») оно незамедлительно отойдет к Бытию и будет присвоено им, поскольку Бытие, как утверждается в первом допущении, есть все то, что *есть*.

В этом месте формальный логик обычно ставит точку, чтобы перейти к более содержательным вопросам. Но только не диалектик Последний предлагает еще раз как можно пристальнее взглянуть в выше сформулированное положение и увидеть некое поразительное противоречие. Начнем с не-Бытия. Если оно действительно всегда отлично от самого себя, то откуда мы узнаем, что это не-Бытие, с какого конца следует начать, чтобы все-таки прийти к его узнаванию? Самое удивительное здесь то, что если некое отличное всегда только отличается от иного отличного, в свою очередь, отличного от другого отличного, то, как понять, что от чего отличается, если то, *что* и то, *от чего* оно отличается, - только суть отличия? И как вообще возможны отличия, если ничего не зафиксировано?

Остается лишь в ужасе бежать из этого королевства кривых зеркал в спокойный и устойчивый мир Бытия. Но и здесь нас уже поджидает диалектик. С помощью нехитрых действий он показывает нам Бытие в совсем *ином* свете. Он говорит: если Бытие всегда и везде (в каждый свой момент и в каждом своем месте) тождественно, значит, оно вообще только и может быть тождественным, и тогда нет ничего, чему тождество не было бы

³⁶ По-видимому, во избежание этой нежелательной диалектики Л. Витгенштейн сформулирует свое знаменитое правило тавтологий, следуя которому надлежит не говорить «А есть А», но, начертав А скромно замолчать, поскольку, видя А, сознание уже фиксирует его тождественность, которая самим этим А *показана*.

тождественным. Но тогда, если Бытие не может быть не *тождественно (отлично)* от не-Бытия, тогда, следовательно, оно ему... тождественно?

Итог всех этих ухищрений состоит в том, что негативное упорно возвращается Бытию, его вытеснение не желают мыслить как абсолютное и безвозвратное и далее предпринимают интенсивные поиски по обнаружению его местопребывания в Бытии. Не удивительно, что эти поиски приводят к Человеку – источнику всех негативностей, Человек, инициировавший вопрошание Бытия, приходит к самому себе как к тому, кто, вопрошая Бытие, его же и отрицает, помещая себя в некую точку вне Бытия. Это, впрочем, излюбленная тема экзистенциализма. Мы настаивали бы еще на одном уточнении. Эти поиски приводят к социальному в Человеке – прозрению того, что поставить себя вне Бытия можно лишь благодаря существованию *других*. Если угодно, место вне Бытия, из которого мы можем увидеть Бытие (потому что нам его покажут) плотно занято *другими*.