

Практики онтологизации негативного в современной философии¹

Абстракт: Тема настоящего исследования – демонстрация ключевых трансформаций, произошедших в практике освоения категории негативности в современной философии. Можно выделить четыре основные стратегии «обращения» с негативным: 1. «Парменидовская/(Аристотелевская)» (классическая) стратегия, рекомендует исключить несуществующее из плана существующего, по определению; 2. «Платоновская» (классическая), предлагает *почти* онтологизировать негативное в качестве причины преходящей и текучей длительности мира, однако, не позволить состояться данной онтологизации вполне, т.к. по истине существует лишь неизменное, а изменяемое лишь в качестве иллюзии («едва существования») – «становления»; 3. «Гегелевская» (неклассическая), настаивает на полноценной онтологизации негативного, а именно включении несуществующего в существующее на правах «организатора» динамичного процесса становления существующего; 4. «Постгегелевская» (неклассическая) предостерегает от субстантивации негативности – указания на ее источники (центры или очаги) и предполагает тотальный, диффузный и децентрированный характер распространения негативности. В целом неклассическая стратегия освоения негативного будет заключаться в различных практиках *интеориоризации негативности*. При этом гегелевская линия означает известную субъективацию негативного, а именно то, что в последующем позволит произвести *антропологизацию негативного*, т.е. связать наличие негативного в мире с наличием в этом мире человека. Под этим наличием понимаются 1. Знание мира о самом себе (Гегель, Хайдеггер) и 2. Практика изменять мир, т.е. порождать нечто новое через «способность человека к действию» (А. Кожев), или его «обреченность на свободу» (Ж.-П. Сартр). Напротив, в постгегелевской стратегии негативное должно реализовать лишь свое дифференциальное, а не субстанциальное предназначение. Согласно данной альтернативе, негативное не должно подвергаться недопустимой, в отношении несуществующего, субстантивации. Следует сохранить за негативностью единственную роль – организовывать движение различий. Подобная стратегия могла бы помочь выработать наиболее адекватное представление о природе негативного.

Ключевые слова: негативность, Абсолют, философия Г. Гегеля, А. Кожева, Ж.-П. Сартра, свобода, действие, различие, онтологизация негативности, антропологизация негативности.

Проблема негативного в самом общем виде имеет следующую редакцию: «как возможно, что несуществующее существует хотя бы как то, о чем мы говорим или думаем?». Эта трудность имеет множество конкретизаций в истории философской мысли, а именно в виде проблемы потенциального, проблемы времени, проблемы движения, возникновения нового и ряда других. Большинство этих конкретизаций могут быть объединены в единую онтологическую проблему негативности, которая возникает в связи с

¹ В данной научной статье использованы результаты, полученные в ходе выполнения проекта Центра фундаментальных исследований НИУ ВШЭ "Онтология негативности" в 2013г.

задачей описания и объяснения непрерывной длительности мира, приводящей к качественной смене его состояний. Поскольку большинство языков описания дискретизирует свой объект, в результате чего мир предстает как *сумма элементов* или *сумма состояний*, то репрезентация сформулированных выше характеристик мира (непрерывности и длительности) становится затруднительной. Для античности данная проблема является одной из самых ранних и центральных. Впервые в наиболее яркой и острой форме эта трудность встречается у элеатов, выразивших ее в своих знаменитых пространственно-временных апориях. Согласно элеатам, применение к миру «атомарной модели» неизбежно заводит мысль в тупик – если вся реальность мира складывается из неделимых единиц (атомов), то неясно, как при этом может соблюдаться ее непрерывность. Реальность, постигаемая нами чувственно, предъясвляет себя как непрерывный процесс, но известно, что философское мышление не может ограничиваться чувственно регистрируемыми фактами, ибо они могут вводить нас в заблуждение. Однако при дискретном (логическом) описании мира непрерывное (бесконечное) непрерывно (бесконечно) складывается из прерывного, равно как непрерывное (бесконечное) непрерывно (бесконечно) раскладывается на прерывное, и, в этом смысле ни сложение, ни разложение принципиально не может быть завершено и, следовательно, невозможно. Вердикт элеатов стал одним из самых радикальных во всей истории философской мысли – многообразие мира и его длительность иллюзорны, «по истине» же мир *един* (не состоит из многого) и *неподвижен* (не слагается из моментов времени).

Если элеаты предпочитали математическую интерпретацию проблемы несовпадения языка и фактов, то у софистов, к примеру, эта трудность представлена как отчасти лингвистическая, хотя, безусловно, и логическая – вещи реального мира, в отличие от понятий, применяемых к ним, не сохраняют своей тождественности, но постоянно трансформируются. Не лишены иронии радикализмы Кратила, предпочитавшего воздерживаться от поименования вещей, поскольку за время произнесения имени вещи вещь успела стать другой, кажутся в этой связи совершенно нешуточными.

Эта тема активно развивается у Платона, ложась в основу его двойной онтологии (мира вещей и мира идей). Согласно знаменитому определению Платона «надо различать: что всегда существует и никогда не становится и что всегда становится, но никогда не существует»². Поскольку мир чувственно регистрируемых вещей есть тот, который всегда становится (длится), то приложение к ним понятий (вовсе не длящихся) становится

² Платон «Тимей», 27 D, соб. сочинений в четырех томах, т.3, М., "Мысль", 1994 г. С. 245

проблематичным. На каком основании, например, Сократ или его плащ продолжают быть «Сократом» или «плащом», если клеточный состав тела Сократа и его ментальные состояния всякий раз разные, равно как броуновское движение частиц материи плаща также вряд ли удастся зафиксировать? Знаменитая категория «становления», которую вводит Платон, хотя и не решает проблему выработки адекватного языка описания мира, по крайней мере, служит задачам более четкой проблематизации. Характеристика «становления» мира указывает на то, что элементы мира не суммируются на манер арифметических складываний, но «становятся» - всегда делятся. Но позволяет ли этот термин «становление» уйти от проблемы непротиворечивого описания реальности? По-видимому, нет. Тем не менее, платоновское удвоение онтологии на мир, чувственно регистрируемый, но иллюзорный и преходящий, и мир, постигаемый разумом, единственно и вечно истинный, указывает на то, что проблема описания существует только в мире чувственном, т.е. по сути фиктивном, а при переносе в истинный мир чистых идей, исчезает³.

Далее у Аристотеля, полагавшего элеатовские апории псевдопроблемами, и, тем более, не принимавшего всерьез софистов, возникают свои собственные трудности: как представить время существующим, как возможно возникновение нового, каков онтологический статус потенциального и, наконец, как возможно применение закона исключенного третьего к единичным будущим событиям? Проблематичность этих и других аристотелевских концептов заключается в несоответствии правил формально-силлогистической логики разворачивающейся непрерывности мира. В свою очередь, Аристотель кропотливо уточняет все даваемые им логические формулировки, чтобы избежать трудностей приложения их к реальному миру, хотя и вынужден в ключевых моментах сообщать своим категориям определенную двусмысленность (в частности, при обращении к парадоксам времени, Аристотель вводит момент «теперь», как то, что, будучи одним и тем же, каждый раз разное).

Платоновско-аристотелевским компромиссом с бытием заканчивается эпоха античной онтологии, и новоевропейская философия проявляет несколько меньший энтузиазм в отношении задачи выработки адекватного языка описания мира. В этот период, по большей части, имеет место повторение всех известных античности аргументов. Подобная ситуация сохраняется вплоть до эпохального открытия в области математики, предпринятого Г. Лейбницем (а также И. Ньютоном) – принципа дифференциального исчисления, в каком-то смысле позволившего математике оставить

³ Mutatis mutandis, в этом положении и заключается решение данной проблемы Платоном.

философию далеко позади себя. Именно в связи с этим открытием задачу, которую последующая философия ставит перед собой, можно обозначить как попытку выработать такой язык философствования, который так же успешно решал бы проблему описания динамичных состояний мира, как это сделано в рамках теории бесконечно малых. Ближайшим претендентом на создание такого языка становится философия Гегеля и его диалектический метод. Диалектика, вводящая в свой философский лексикон категорию «негативности» («отрицания», «снятия») должна была устранить извечный конфликт между континуальным и дискретным.

Негативность или *негация* вводится в диалектике как *способность мира к смене собственных состояний*. На первый взгляд, в этом определении нет ничего, что бы не согласовывалось с фактическим положением дел, ибо мир, как он нам дан, действительно длится. Однако для того, чтобы эта способность к делению была реализована, и главное, для того, чтобы мы могли понимать как это возможно, мы должны сказать, что негативность есть еще и реальное ничто, то самое, которого по всем законам классической логики не должно и не может быть. В диалектике это ничто оказывается существующим, поскольку именно оно в результате своей деятельной производительности темпорализирует мир. Диалектика станет тем философским методом, который попытается *онтологизировать длительность на правах объективного процесса*. Иными словами, диалектика постарается доказать, что *существует время бытия*. Сделать это можно единственным способом – *уравнять в правах бытие и небытие*, таким образом, чтобы сказать – *небытие бытийствует*.

Онтологизация негативности в диалектике довольно быстро, впрочем, перерастет в проект ее *антропологизации*. Это произойдет в связи с тем, что диалектика будет искать свои пути встраивания субъекта в мир. Субъект, оставаясь частью бытия и определяемый скорее как «бытие-человеком», нежели носитель автономного сознания или рефлексии, должен быть, тем не менее, специфицирован в своем бытии. Задача ставится так, что даже если мы готовы представить субъекта «моментом бытия» (Гегель) или «здесь-бытием» (Хайдеггер), то мы все же не намерены полностью растворять его в бытии, но желаем сохранить за ним хоть какие-то привилегии. Эти привилегии будут далеки от тех, которыми одаривала субъекта гносеология Нового Времени, так как в неклассике субъект уже не противостоит миру-бытию на правах трансцендентного познающего разума, но скорее являет собой привилегированный участок бытия. Привилегия в данном случае будет связана с важнейшей ролью человека в Универсуме, а именно *сохранением внутримировой негативности*. Именно эта тема ляжет в основу ключевых философских

проектов 20-го века – подходов М. Хайдеггера, А. Кожева и Ж.-П. Сартра. Благодаря им появляются качественно новые атрибуции негативности, не меняющие, впрочем, главного смысла – *специфичностью своего бытия человек обязан негации*.

Рассмотрим вначале понимание негативности у Хайдеггера. Негативность, как мы уже сказали, понимается в диалектике как условие длительности – разворачивания мира во времени. Диалектическая онтология предполагает бытие как тотальность, представляющую единство двух измерений – тождественного (субстанциального) и временного (негативного). В каком-то смысле этот тезис сохраняется и у Хайдеггера, поскольку в первую очередь бытие длительно (темпорально). Если это так, то ничто (негативность) проникает в мир, то есть в бытие. Эта конструкция близка диалектической, поскольку диалектика работает с негативностью как с бытием небытия. Хайдеггер, впрочем, заметит, что «ничто не бытийствует, но ничтожит в бытии». Это означает, что именно ничто обеспечивает темпоральную (историческую) структуру мира. Оно также обеспечивает наличие сущего – физических вещей и явлений в мире, всегда протекающих во времени. «Ничто не составляет, собственно, даже антонима к сущему, а изначально принадлежит к самой его основе. В бытии сущего совершает свое ничтожение Ничто»⁴. Однако далее Хайдеггер предложит свое понимание негативности, несколько отличное от традиционной диалектики. Оно будет напрямую, инспирировано ключевыми интуициями экзистенциализма – венаходимость бытия, трудности его обнаружения и поименования переводили бытие в разряд непостижимого. Действительно, бытие последовательно не есть ни вещь, ни понятие. Как бы старательно мы ни разглядывали тот или иной предмет, нам так и не удастся обнаружить в нем существование; мы не сможем указать на существование так же, как мы можем указать на цвет или форму предмета, ибо существование это не цвет и не форма. Существование предстает своего рода *нулевым предикатом*, так как оно ничего не добавляет к предмету и не является его свойством. Упорное желание предсказать существование возникает из явственного понимания того, что воображаемый или возможный предмет чем-то отличается от реального и актуального. Но чем? Реальный объект не помогает нам ответить на этот вопрос, так как в объекте мы всегда имеем дело с сущим, в то время как нас интересует существование, которое неминуемо ускользает. При таких исключительно апофатических характеристиках бытия возникает соблазн объявить его ничто. Означает ли это, что само бытие и есть ничто? Не совсем. У ничто в бытии есть свой представитель или, если угодно, воплощение – это сам человек. Именно благодаря человеку в мире есть ничто или

⁴ Хайдеггер М. Что такое метафизика? М.: Академический проект, 2007, с. 28

наоборот, благодаря ничто есть человек. Почему именно человек? В силу нескольких взаимосвязанных компонентов его Dasein. В первую очередь потому, что именно человеческое бытие исторично и конечно (Dasein также определяется как «бытие-к-смерти»). Это связано с тем, что человек и измерение человеческого конституированы временностью. Временность в свою очередь позволяет человеку экзистировать – выходить за свои пределы, то есть быть при мире, а не при себе, и в то же время находить себя в мире. Экзистенция же, то есть возможность превышать самого себя, то есть некоторым образом, себе трансцендировать (трансценденция здесь понимается не «классически», а скорее линейно, ибо она обеспечивается исключительно структурой временности человека, как существование в модусе «всегда-уже-впереди-самого-себя») и позволяет ставить вопрос о бытии. Но ставить вопрос о бытии можно только с точки зрения небытия, с точки зрения чего-то, что не есть бытие (а им может быть только, буквально *не-бытие*, т. е. *ничто*) так как нужна метаязыковая дистанция. Именно поэтому человек сопричастен этому ничто ближайшим образом. А поскольку человек есть только определенный способ бытия, то человек и есть этот ничтожествующий участок бытия или ничтожествующая модальность бытия. «Существо изначально ничтожащего Ничто и заключается в этом: оно впервые ставит наше бытие перед сущим как таковым. Только на основе изначальной явленности Ничто человеческое бытие может подойти к сущему и вникнуть в него. Ничто есть условие возможности раскрытия сущего как такового для человеческого бытия»⁵. Вся конструкция целиком, опуская промежуточные звенья, выглядит при этом так – ничто ничтожит в бытии (ибо бытие темпорально), но делает это благодаря человеку (в силу специфичности его Dasein), что позволяет бытию (в своей ничтожествующей части) спрашивать о самом себе, то есть некоторым образом о себе знать. Главная особенность человека, удостоверяющая его непосредственную сопричастность Ничто, является способность «поставить Бытие под вопрос», то есть отстраниться от него. Это отступление возможно только в область Ничто, или наоборот выступление к Бытию возможно из области Ничто. В связи с этим Хайдеггер скажет, что «человек выдвинут в Ничто». Но если мы можем поставить вопрос о бытии, но никак не можем определить его, и оно по-прежнему остается неуловимым для нас, что это значит? Бытие не может даваться человеку именно потому, что он ничтожит в бытии, он никогда не может ни совпасть с бытием, ни ухватить его – при подобных попытках ему всегда суждено проваливаться в пустоту (в терминологии Платона, задействованной диалектикой, мы могли бы сказать чуть яснее: человеческое Dasein «всегда становится, но никогда *не есть*»). Именно благодаря тому, что субъект есть опыт ничтожения в бытии,

⁵ Там же, с. 31

ему может открыться сущее – вещи и вся наличность мира. Это объясняется тем, что, попадая в область Ничто или, скорее, всегда в нем находясь, человек может увидеть мир (сущее) со стороны, он может видеть вещи. При этом мы не можем схватывать бытие, так как находимся в области ничто, в пустоте бытия, которую Хайдеггер назовет «просветом бытия» – только оттуда видно сущее, хотя и не видно бытие. В некотором роде в мире представлены две возможности. Можно *быть*, но вещь (вещи бытуют), то есть не знать сущего. Или можно не-быть, ничтожествовать, но тогда появляется перспектива движения от ничто к сущему, открытия сущего и знания о нем. Человек, таким образом, есть некая пустота, дыра в бытии, которая может вместить в себя весь мир. При этом пока сохраняется наполненность сущим, человек не знает, что он ничто, но когда сущее «оседает», то в опыте открывается ничто, что некоторым образом совпадает с открытием бытия.

Таков вклад Хайдеггера в проект антропологизации ничто. Поговорим теперь о двух оставшихся философах, начав с А. Кожева, так как именно он внесет наибольший вклад в развитие этого проекта.

Кожев отчетливо отделяет *антропологическую* версию понимания негативности от другой, так называемой, «*натурфилософской*». Все дело в области и масштабах распространения негативного. Если мы полагаем, что не только человек, но и *природа* сопричастна негативности, что означает ее способность отменять себя диалектически, то есть отрицать себя, уничтожая одни свои состояния, чтобы на их место приходили другие, то мы суть *натурфилософы*. *Антропологическая* версия, в свою очередь, предполагает, что в мире вне и помимо человека (его деятельной активности) нет ничего негативного. Согласно антропологической позиции, в природе никакой негативности нет, ибо она, при кажущихся изменениях, всегда остается *одной и той же*. Всякая природная вещь, например, береза, есть только то, что она есть согласно своей природе. Она не в состоянии измениться настолько, чтобы расторгнуть свою субстанциальную идентичность – бытие-березой. Несмотря ни на какие трансформации, береза упорно продолжает быть березой или попросту уничтожается совсем. Предметы природы таковы, что всегда только *воспроизводят* себя. Это простое субстанциальное воспроизведение мы по ошибке можем принять за негативность, но это не так. В свою очередь, натурфилософский подход как раз в этом и состоит – в приписывании природе диалектических свойств: изменяться, переставать быть собой, переходить в иное и т.д. Кожев будет настаивать: «правильная диалектика» должна порвать с соблазном натурфилософской веры, следует признать природу детищем тождества и только человека – истинным воплощением ничто. Если

природа лишь тиражирует себя в мире, то человек способен на радикальные трансформации – только он может по-настоящему отменять себя диалектически: «не быть тем, что он есть, и быть тем, чем он не является». ⁶

Как ему, человеку, это удастся и в чем эта радикальность заключается? Она заключается в его уникальной способности к *Действию*. Именно благодаря действию, человек может *привносить в мир новое*, в самом широком смысле слова – то есть то, чего ни в каком смысле не было. А именно феномен появления новых состояний мира мы назвали главным атрибутом негации и даже негацией как таковой. Теперь же мы обнаруживаем, что этот источник производства негативности в бытии есть человек. Человеческое Действие нельзя путать с движением в природе. Так, дерево может увянуть, а может зацвести – и то, и другое есть составляющие его естественного самовоспроизводства. В свою очередь, человек может срубить это дерево, пересадить в другое место, он может изготовить из него стол, а может, скрестив с другим деревом, вывести новый сорт. Все это – примеры настоящего, радикального, то есть диалектического действия. Итак, только человек, по-настоящему, вводит в мир *новое событие*. У Кожева читаем: «Если *данное-Бытие (Sein)* соответствует, с точки зрения онтологии, Природе, то именно Действие (*Tat*) представляет Человека в качестве Человека. Человек как таковой есть не наличное-Бытие, но творческое Действие. Действуя, он реализует и обнаруживает Негативность или свое Отличие от данного природного Бытия»⁷. Как раз в этом смысле ему свойственно установление непосредственных связей с ничто (негативностью) – ему доступна совершенно мистическая власть (приписываемая классической метафизикой разве что трансцендентному Богу) творить нечто из ничего. Человек тогда есть тот, кто в буквальном смысле творит мир *ex nihilo*, оспаривая у Бога его божественные полномочия. Человеку это успешно удастся, ибо он и есть эта воплощенная негация (правда, скорее, в части собственного Духа, телом он принадлежит миру природы). Человек тогда собственно человечен, когда отрицает в себе всякую фактичность, то есть либо свою животную природу, либо даже человеческую, но определенную некоей исторической или социальной средой. В отличие от человеческого мира, природа не терпит отклонений от стандарта – если в животном мире появляется девиантный представитель популяции, он довольно быстро погибает в естественной среде – природа избавляется от него. Таким образом, человеческое бытие описывается «негативной» онтологией, благодаря которой

⁶ Кожев А. Диалектика Реального и феноменологический метод у Гегеля // В кн. Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998, с.47

⁷ Там же, с. 35

идентичное сущее может отрицать или упразднить свою идентичность своими собственными силами и становится тем, чем оно ранее не являлось, и даже переходить в свою собственную противоположность. «Ибо Действие (=Негативность) *действует* по-другому, чем Бытие (=Идентичность) *существует*».⁸ При этом Действие вводится как конститутивная часть Бытия, то есть именно благодаря действию Бытие имеет диалектическую структуру.

Итак, человек есть существо, способное к отрицанию налично-данного в подлинно диалектическом смысле. Поскольку же он отменяет и сохраняет себя в своем движении становления, постольку по самой своей сущности человек есть существо *историческое*. Но все это доступно ему в той мере, в какой он есть *деятельный* и *производительный* конденсат негации в мире. «В общем и целом, можно сказать, что Действие не порождается ни мышлением, ни сознанием себя и внешнего мира; напротив, эти последние получают свое рождение из Негативности, реализующей себя и раскрывающей себя в качестве свободного эффективного Действия»⁹.

Как соотносится сказанное с темой *преобразования фундаментальной онтологии в фундаментальную антропологию*? Рассмотренный подход Кожева вносит самый непосредственный вклад в развитие идеи этого преобразования посредством того, что мы назвали *антропологизацией негативности*. В первую очередь, в нем так же, как мы это видели у Хайдеггера, речь идет о ничто в недрах бытия. Та картина, которую Кожев фактически нам предлагает, рисует не два параллельных бытия (бытие природы/тождества и бытие человеческого действия/негативности), но скорее то, что можно было бы назвать структурной встроенностью ничто в бытие. Как видим, именно человек ответственен за содержание в мире негации. На этот раз, он причастен к ней не способностью к экзистированию и опрашиванию бытия, но посредством деятельной активности – отрицающей наличную данность привнесением в мир *нового*. Таким образом, бытие имеет тот вид, который имеет, благодаря человеку. Мы имеем здесь дело с той же самой философской схемой, что и у Хайдеггера – человек объявляется модальностью бытия, затем эта модальность специфицируется как «негативность», то есть по сути, пустота в бытии, которой, в свою очередь, в случае Кожева приписывается деятельная активность. Итогом этих манипуляций с человеком должен стать переход от фундаментальной онтологии к фундаментальной антропологии, который мы и получаем на этот раз в кожевском исполнении.

⁸ Там же, с.66

⁹ Там же, с. 73

Теперь поговорим о версии Ж.-П. Сартра. Сартр полагает необходимым поставить вопрос о негативности, руководствуясь мотивом ее *волюнтаристской проблематизации*. Он будет состоять в том, чтобы, не удваивая мир, сохранить в мире свободу (то есть все бытие в целом индетерминистично), но связать ее производство исключительно с человеком. Сартровская версия спецификации бытия человека будет звучать так: в мире есть свобода благодаря существованию в нем человека. Именно человек является тем существом, который наделен способностью безусловно начинать причинные ряды. Это не означает, что на его активность ничто не влияет, но никакие влияния ни в сумме, ни по отдельности не формируют для человеческого действия причину в том же смысле, в каком мы говорим о причине для физических событий. Мы говорим о причине падения физического тела совсем не так, как мы говорим о причине чьего-либо решения. Падающее тело не может выбрать траекторию своего падения, человек же может выбирать из множества вариантов. Осознать смысл этих рассуждений можно в любое мгновение. Даже когда мы совершаем самый простой выбор, мы ощущаем, что одной актуализированной возможности мы всегда можем предпочесть другую; ничто не направляет человеческое действие так же жестко, как это имеет место в физическом мире. С точки зрения внешнего описания, человека можно задать как абсолютно спонтанную систему, чьи действия не могут быть просчитаны; с внутренней же позиции, то есть как экзистенциальное существо, человек каждую секунду осознает пустоту беспредпосылочности собственной активности. Так, за каким-то конкретным решением могут стоять определенные мотивы и побуждения. Но это не означает, что они жестко запрещают другое решение, прямо противоположное или просто не совпадающее с принятым. Человек есть тот, который вопреки любым предпосылкам может совершить *более чем одно* действие притом, что любое из них будет введением в мир нового события. Все это обусловлено простым, но главным доводом – возможности в сартровской онтологии понимаются как нечто *абсолютно реальное*. Равно возможности существуют не по ту сторону мира (бытия), но в самом мире в виде ничто. «Если ничто может быть явлено, то не перед, не после бытия, не, вообще говоря, вне бытия, но только в самих недрах бытия, в его сердцевине, как некий червь»¹⁰. Это положение кардинально отличается от античных сценариев решения проблем свободы. Так у Аристотеля, во-первых, возможное и действительное существуют в разных регионах бытия, а во-вторых, в процессе перевода потенции в акт нет никакого произвола (свободы), что означало бы нарушение принципа «из ничего ничего не появится». Постгегелевская же философия, в данном случае в лице Сартра, позволяет нам сказать: реальность возможностей

¹⁰ Сартр Ж.П. Бытие и Ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., Республика, 2000, с.192

обеспечивает реальность ничто, в пределах бытия и с помощью человека. Тезис о свободе человека не стоит понимать как утверждение о том, что человек способен на все – у него всегда есть какие-то объективные ограничения, например, он не может ходить по воде и повисать в воздухе. Речь идет о том, что любое действие протекает в окружении равноценных ему других возможных действий, каждое из которых отделено от прочих пустотой разрыва в причинно-следственной цепи. Это значит, что человеческое действие наделено уникальной способностью начинать с самого себя, быть чистым нулем, запускающим некую последовательность последующих событий. Каждый из этих событийных рядов является онтологически новым, переведенным самым субъектом из потенции в акт. То, что *случится на самом деле*, нигде в мире не заложено (вопреки тому, что думал об этом Аристотель). Мир «не знает», произойдет какое-то событие или нет – ибо будущего *нет*, но оно появляется, благодаря человеку, как нечто из ничего. Человек понимает: никакая мотивация не может изъять из его действий свободу, ибо человеческое действие принципиально беспредпосылочно, оно всегда может быть другим. «Недейственность мотивов» означает тот факт, что мотивы не могут задавать жесткую линейность деятельной активности субъекта, их наличие не означает, что человек был однозначно детерминирован к тому или иному поступку. Иными словами, мотив - это не то же, что причина. Например, столкновение машин в результате аварии есть *причина* того, что они пострадали, но спешка водителя, позволившая ехать ему на красный цвет, есть мотив. Несмотря на спешку, водитель мог не нарушать правила. Поскольку мотив не является причиной, постольку, мы и говорим о *разрыве* в причинно-следственной цепочке человеческих действий.

Таким образом, ключевым определением человеческой свободы будет «ничтожащий разрыв» между настоящим и прошлым, и настоящим и будущим. «...Внутри этого отношения проскальзывает ничто: я не *являюсь* тем, чем я буду. Вначале я не являюсь им, поскольку меня отделяет от него время. Затем то, чем я являюсь, не есть основа того, чем я буду. Наконец, потому что ничто, существующее в настоящее время, не может точно детерминировать то, чем я собираюсь быть»¹¹. В сартровском исполнении человек стоит в зазоре времени; настоящее, не вытекающее из прошлого и не приуроченное будущим, есть чистое ничто – ничто его свободы. Именно поскольку опыт бытия человеком есть опыт ничтожения в бытии, что означает способность разрыва между тем, что было, и тем, что есть, а также тем, что есть, и тем, что будет, человек объективно вносит разрыв в бытие, который сам же и подмечает. Разрывы во времени означают в данном случае, что

¹¹ Там же, с. 105

мое будущее не вытекает напрямую из моего настоящего, а настоящее не вытекает из прошлого, так как не существует линейной детерминации между одним и другим. Человек всегда погружен в пустоту возможностей, именно поэтому он так остро ощущает парадокс времени – прошлого уже нет, будущего еще нет, а настоящее исчезающе мало и потому неуловимо. Эти три модуса времени характеризуют область человеческой свободы, а именно ситуацию хронических разрывов в причинно-следственной цепи (в данном случае моментов времени) – прошлого нет как причинного ряда, обуславливающего будущее, будущего нет, как обусловленного прошлым, настоящее же есть пустота, каковой и является сам субъект (выбора). Отсюда трудности описания времени, как линейного детерминантного процесса – субъекту не удастся осуществить эту процедуру, так как он сам сопричастен прерывной природе временения, когда каждый последующий момент никак не вытекает из предыдущего.

Резюмируем сартровский подход. Негативностью, структурно встроенной в бытие, в данном случае является свобода, к которой способен и на которую «обречен» (как говорит Сартр) человек. Если у Гегеля человек определяется как орган самосознания Абсолюта, то у Сартра человек – есть инструмент индетерминирования бытия. В этом случае антропологизация негативности происходит благодаря способности человека включать в мир свободу.

Итак, все три рассмотренных нами подхода отталкиваются от идеи специфической онтологии человека в пределах онтологии вообще. При этом спецификация означает негацию, в результате которой на человека (правильнее сказать, «его бытие») возлагается довольно важная миссия – задавать онтологический контур мира, как 1. Темпоральный, 2. Деятельный и 3. Индетерминантный. Отсюда мы и получаем то, что обещали – *ничто* реально и привязано к человеку. Через гуманизацию *ничто* мы выстраиваем такую фундаментальную онтологию, которая, в действительности, есть фундаментальная антропология. В ходе таких манипуляций субъект хоть и лишается той абсолютной привилегированности, которая была закреплена за ним в классической философии Нового времени, тем не менее, получает гарантированное место в бытии (под видом его особой модальности), а главное - право придавать бытию определенный вид. Вскоре, впрочем, и эти довольно значительные привилегии будут у него отчуждены. Философия совершит поворот на 180 градусов: человек будет объявлен не источником, а следствием внутримировой негативности и, потому, окончательно растворенным в бытии. Понимание негативности изменится – отныне она будет мыслиться как чистый и неподконтрольный

никому и ничему процесс – в мире у него могут быть свои представители, но точно не может быть никаких заказчиков.

Какие соображения стоят за этим тезисом? В первую очередь, это не только идея имманентизации негативного, но и идея ее принципиальной десубстантивации. Принцип десубстантивации можно пояснять ницшеанским термином «*отношения сил*», а можно и термином Соссюра – «*дифференциация величин*». С помощью первого термина сам Ницше определял волю, а с помощью второго Соссюр характеризовал язык. Под десубстантивацией подразумевается принцип, согласно которому предметное не существует как субстанциональная единичность, но мыслится как результат соотносительных процедур в замкнутой системе отношений. Открытие данного принципа впервые происходит в рамках лингвистики в виде основных ее положений: «язык – это не субстанция, но форма», «отличие знака от других и есть все, что его составляет», «в языке нет ничего, кроме различий»¹² и др. В общем виде лингвистическая модель предлагает такой взгляд на сущность вещи (ее значение), когда она определяется не своим позитивным содержанием, а негативно (дифференциально) – через отношение к сущностям других вещей (их значениям). Речь идет об эффекте взаимного субституирования (замещения) – значение есть то, что замещает собой отсутствие прочих значений, и потому каждый конкретный объект наделен значением ровно в той мере, в какой он может быть заменен иным. Несмотря на существенные лингвистические коннотации данного принципа, он был актуален и для более ранней философской (Ницше) и социально-философской (Маркс) мысли. В частности, у Ницше воля к власти определяется как становление — вечная игра множества сил: вытеснение одной силы порождает другую, но сами силы есть постольку, поскольку длится противостояние. Власть у Ницше есть не сущность, но отношение, и потому причиной стремления к власти является не воля, коренящаяся в человеке, но скорее игра внечеловеческих сил, образующая человека (его волю) в качестве своего следствия¹³. У Маркса же принцип десубстантивации использован в его знаменитом анализе стоимости, товарной формы и общественных отношений, обосновывающем, что «стоимостной характер товара обнаруживается в его собственном отношении к другому товару»¹⁴, исключительно в рамках общественных отношений. Вскоре этот принцип получает широчайшее

¹² Ф. де Соссюр «Курс общей лингвистики», Екатеринбург, Издательство Уральского Университета, 1999 г, с. 112-113

¹³ Ницше Ф. «К генеалогии о морали», Москва, Издательство «Мысль», 1990 г. Сочинение в 2-х томах, том 2, с. 34.

¹⁴ Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1., Москва, Издательство «URSS» 2012, с. 176

распространение, будучи задействованным в самых разных контекстах («микрофизике власти» М. Фуко¹⁵, «различии» Ж. Делеза¹⁶, «*differance*» Ж. Деррида¹⁷ и пр.). Общей в этих конкретизациях будет одно: «по истине» существует лишь свободная игра отношений, которая единственная в состоянии породить любые эффекты реальности – если центра, то подвижного, если субстанции, то временной и т.д. Образ, во многом подаренный лингвистикой, неожиданно увидевшей разгадку всех загадок так близко, что только поэтому тысячелетняя история ее не замечала – в языке, послужил неким магическим прозрением к прояснению природы негативного. Поскольку опыт постсоссюринских рефлексий приводит к модели тотализации соотносительных процедур, то речь идет уже о том, что негативность не только не противостоит бытию, порождая апории и парадоксы, и не просто инкорпорирована в мир на правах деятельной и свободной силы, но она есть сам мир, организованный по принципу различий и соотносений. Согласно поздним постгегелевским интуициям, негативное дает о себе знать посредством придания структурности имманентному, то есть в буквальном смысле творит мир из хаоса. Поэтому негативное это не то, что вне мира или внутри мира, но то, что позволяет миру иметь определенный вид и форму. Бытие (как всегда определенным образом понятое бытие) есть только потому, что есть движение референциальной сети смыслозначений, порождающих «бытие» как своеобразный эффект, возникающий в силовом поле отношений. Мир теперь должен стать пространством взаимных различий, порождающих смыслы в конкурентном столкновении интерпретаций. Данная трактовка онтологизации негативности демонстрирует, что негативность есть эффект внутренней игры, по сути организующей смысловую структурность мира. Отныне принято говорить о подлинной и неподлинной негативности. Неподлинная негативность (гегелевского типа) имеет субъектный центр – человека, способного к преобразовательной деятельности и свободному поступку. Она выстроена по принципу дуальных противопоставлений. Кроме того, она подчинена некой общей логике целого – Абсолюта, который включает в себя негативность на правах системного организатора его (Абсолюта) длительности – историчности и темпоральности. Такая негативность является скорее аффирмативной (термин Адорно, применяемый к «неверной» диалектике¹⁸), чем негативной. Подлинная

¹⁵ Фуко М. Воля к знанию. – В кн.: М. Фуко. Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. М. Магистеруим Касталь, 1996, с. 99.

¹⁶ Делез Ж. Различие и повторение. – ТОО ТК «Петрополис», 1998, с. 101.

¹⁷ Деррида Ж. Письмо и различие. «*Ecriture et la difference*», 1967; рус. пер.: СПб, с. 56

¹⁸ Адорно Т. Негативная диалектика. М.: Научный мир, 1996, с. 37.

же негативность негативна вполне – она свободна от компромиссов с Абсолютом. Она бессубъектна, хотя и может использовать человека в качестве средства. При этом она освобождается от необходимости чему-то противостоять, кроме, разумеется, себя самой, поскольку в противном случае она утратила бы силу, а значит и себя. Не противопоставляясь ничему иному, она лишена субстанциальности и нигде не сконцентрирована – она рассеяна повсюду. Такая негативность уже не является частью Абсолюта и ее функции не ограничиваются привнесением в мир свободы, деятельной активности или истории. В такой модели, в которой есть лишь отношения, которые суть различия и замещения, негативность становится не содержанием мира (как это было у Гегеля), но скорее его формой. Если за такой сложной абстрактной работой и стоит какая-то ценностная мотивация, то она состоит в том, чтобы указать на слишком консервативное отношение к негативности – в большинстве ориентированных на Гегеля контекстах, негативность играет лишь подчиненную роль, так как состоит на службе у Абсолюта, во всем реализуя его господскую волю. Это именно Абсолют желает деятельной активности и желает свободы, то есть, в общем и целом, истории, которая должна по некому замыслу привести его к самому себе. И тогда негативность есть лишь, своего рода, атрибут Абсолюта, механизм, встроенный в его суть. Она движима логикой развития и поддержания жизни Абсолюта и потому не обнаруживает своей собственной телеологии. Но в таком положении дел есть все основания усмотреть противоречие – если негативность порождает свободу и активное творческое действие, если она есть условие возможности привносить в мир новое, будь то событие или смысл, то каким образом, негативность может выполнять служебную роль? Разве может она транслировать свободу, если сама при этом во всем послушна логике Абсолюта? Гегелевское негативное, таким образом, подпадает под подозрение в ангажированности системой, а также в том, что такая негативность есть неподлинная копия подлинной негативности, которую еще только предстоит найти и высвободить.

Важность этих довольно абстрактных рассуждений связана с теми смыслами, которые выходят за пределы чистой философии. Дело в том, что в период возвышения диалектики (до середины 60-х гг. 20 в.) негативность служит синонимом свободы в самом широком смысле, а не только в индетерминистском смысле философии Сартра. Речь идет о некой способности человеческого духа вырабатывать критический ресурс и им распоряжаться. Под этим ресурсом понимается способность пересматривать традиционные смыслы и устоявшиеся ценности, подвергать сомнению типичное и предлагать радикально новое. Напротив, все неизменное, устойчивое и в этом смысле репрессивное отводится фигуре Абсолюта. Его природа образована системной

неизбежностью – в истории его становления ничего нельзя изменить, даже если эта история предстает катастрофой. Стремление Абсолюта к установлению одних смыслов, а не других может обернуться худшим из авторитарных режимов, когда – либо порабощавших человечество. Соответственно, подлинная негативность должна была бы состоять в том, чтобы изменять ход развития Абсолюта, сохраняя возможность его пересмотра. Для этого негативность должна оставаться независимой, не экспроприированной системой силой отменять и переворачивать устоявшиеся смыслы. Однако после 60-х гг., в основном благодаря работам теоретиков Франкфуртской школы, постструктурализму и философии, симпатизировавшей левой радикальной мысли, высказываются глубочайшие сомнения в том, что диалектическая негативность соответствует этим критериям. Критическая, деятельная, преобразующая сила гегелевской негативности ставится под сомнение – кажется, что она не антагонистична системе, но встроена в нее так, чтобы конструктивно (диалектически) поддерживать ее, а вовсе не готовить ее скорейший слом. Кроме того, негативность представляется механизмом, подавляющим единичное в пользу всеобщего. Тогда для того, чтобы подлинный статус негативности как чистого отрицания сохранился, следует для начала изменить ее понимание. Как раз в этой связи негативность переопределяется через принцип десубстантивированного отношения сил – чтобы не быть репрессивной, негативность обязана не отрицать, но различать (Ж. Делез, Ж. Деррида). По итогам такого пересмотра, негативное революционизируется; оно приобретает силу критической альтернативы миру статуйных и реактивных смыслов. При этом некоторые философы (Г. Маркузе, Г. Дебор) потребуют облегчить задачу критики до предела, увидев в такой революционности простую способность говорить «нет» всему существующему. Именно поэтому их революционные лозунги зачастую выглядят как апофатические манифесты – следует просто отрицать все то, что кем-то утверждается.

По мнению защитников подлинной негативности, несмотря на все известные способы экспроприации негативности – самого ценного революционного ресурса, вопреки структурному поглощению господствующим порядком (тождеством системы), все же должна оставаться некая радикальная, остаточная негативность: принципиальное, неконцептуальное и неподкупное «нет», которое еще можно противопоставить всему остальному. Это, своего рода, «прибавочная» негативность, с которой невозможно договориться. Для этого она должна быть в известном смысле бессодержательной, поскольку любая содержательность следующим, после своего зарождения, шагом будет воспроизводить абсолютизм системы. Такая негативность знаменует нулевую степень содержательности – все, что она имеет сказать, это отрицание существующего положения

дел. Только при таких условиях она может сохранить свою суверенность – оставаться чистой возможностью упразднения всякой системы.

При таком понимании, негативное в полной мере реализует свое исключительно функционалистское предназначение. Оно позволяет дифференцировать мир налично данного, будучи принципиально десубстантивированным. Именно это забывается во многих концептах 20-го столетия, поскольку, объявляя негативное то - знанием, то - действием, то - свободой, его подвергают недопустимой, в отношении несуществующего, субстантивации. В Абсолюте, где даны лишь имманентные связи, все отношения должны поддерживаться непрерывным движением взаимных референций. В конечном итоге, безостановочный характер генезиса смыслопорождений дает ключ к пониманию сложной природы негативного. Негативное тогда не ставит границы, не ограничивает, не противопоставляет, равно как не центрируется исключительно в регионах человеческой свободы и его деятельной активности, но оказывается рассеянной по всей плоскости имманентного, чтобы организовать дискретную текстуру сущего. Оно позволяет состояться любому частному, будь то - событие, смысл, единичность. Именно благодаря негативности, в мире есть различия, но негативность при этом, не есть сущность, порождающая различия; нигде, за пределами самих различий, негативности нет – она дана лишь в них и через них. Негативное вовлечено в движение различения и расплыено по всей сфере внутреннего, оно располагается не по ту сторону, а в самой сердцевине различий, притом, что сама эта сердцевина не локализуема.

В конечном итоге, задача философской мысли, стремящейся к высвобождению негативности, состоит в том, чтобы сказать: сохранив за негативностью единственную роль – организовывать движение различений и только различать, мы могли бы попытаться избежать парадоксов, известных классической философии, и разочарований, сопутствующих постгегелевской мысли.