

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«УДМУРТСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»

На правах рукописи

КОЛБИН

Денис Александрович

ОНТОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНОГО ЗЛА

09.00.11. – социальная философия

Диссертация на соискание ученой степени кандидата
философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук,
профессор О.Н. Бушмакина

Ижевск 2004

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА 1. Социальное бытие между при-сутствием и от-сутствием	10
§1 Негативная онтология абсолютной субъективности в самоопределении социального бытия	10
§2 Самоопределение человеческой субъективности в структурах негативной дискурсивности	31
ГЛАВА 2. Парадоксальность социального бытия на пределе	54
§1 Пределы дискурса позитивности в конструкциях социального бытия	54
§2 Бытие социального на границе в конструктах «свое» и «чужое» ...	70
§3 Самоопределение социального в дискурсах ангажированности и критики	85
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	106
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК	113

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования

Актуальность темы исследования обусловлена внедрением практик деконструкции в область социальной дискурсивности. Она сопровождается деонтологизацией социального бытия, которая маркируется разрушением смысла и установлением конструкторов отсутствия как архиписьма или Ничто. Нигилизация социального бытия, во-первых, приводит к нарушению социальной целостности, к появлению бессвязности социального дискурса, диссеминации, рассыпанию социального присутствия. Во-вторых, опустошение субъективности в границах социального бытия понимается как его объективация. Социальное бытие отождествляется с социальной действительностью как данностью, утверждаются дискурсы эссенциализации, реификации, гипостазирования социального.

Существование практик нигилистического дискурса конституируется в различных формах социального зла. Его исследование становится актуальной задачей современной социально-философской дискурсивности. Необходимость философского обращения к тематике зла определяется, во-первых, тем, что его объективация может привести к системе социальных действий, порождающих новое зло. Во-вторых, исследование оснований существования зла традиционно задается как предмет метафизики.

В современной социальной философии требуется изучение оснований социального бытия как целого, т.е. социальной реальности способной к внутренней динамике в процессе существования и самоопределения. Возможность сохранения социального бытия как целого через границу его существования задает поиск способов самоопределения негативного как состояний субъективности, открывающих новые возможности социально-философской дискурсивности.

Степень изученности проблемы

Степень разработанности проблемы задается посредством выделения нескольких основных направлений в исследовании тематики негативной и позитивной онтологии в конструктах отсутствия присутствия.

Разработка категорий позитивной онтологии осуществляется в классических трудах Г.В.Ф. Гегеля, И. Канта, Б. Спинозы. Основы целостного подхода к проблематике бытия заложены Ф.В.Й. Шеллингом. В постклассической философии традицию позитивной дискурсивности с ее конструктом бытия как присутствия продолжают Х.-Г. Гадамер, Ж.-Л. Нанси, П. Рикер, М. Хайдеггер, А.В. Ахутин, А.Л. Доброхотов и др.

Построения негативной онтологии осуществляются представителями постмодернизма. В трудах Ж. Батая, М. Бланшо, Ж. Бодрийяра, Ж. Делеза, Ж. Деррида и М. Фуко дискурс позитивности доводится до предела, уступая место негативной дискурсивности, где бытие интерпретируется через конструкт отсутствия (смерть субъекта, исчерпание смысла, конец социального). Из отечественных исследователей в этой области следует особо выделить работы В.А. Кутырева, Б.В. Маркова и А.Н. Чанышева.

Исследования в области социальной онтологии ведутся в аспектах объективации и субъективации. Возможности объективации социальной реальности рассмотрены П. Бергером, Т. Лукманом, В. Малаховым. Социальная онтология в аспекте объективации также исследуется в критическом дискурсе П. Слотердайка, М. Уолцера, В. Фурса. Социальная онтология в аспекте субъективации представлена в работах А. Бадью, П. Бурдьё, Ж.-Л. Нанси, П. Рикера.

Проблематика зла является внутренне неоднородной. Она исследуется в этических, религиозных, психологических, философских и социальных концепциях. Этическое, или нравственное, зло изучается Л.П. Карсавиным, Л.Н. Коганом, А.П. Скрипником. Религиозное зло рас-

сма­три­ва­ет­ся в тру­дах Фо­мы Ак­ви­н­ско­го, И.А. Ильи­на, Н.О. Лос­ско­го, Дж.Б. Рас­се­ла, Вл. Со­ло­вь­е­ва. Пси­хо­ло­гическим аспек­там про­яв­ле­ния зла уде­ля­ет­ся вни­ма­ние в кон­цеп­ци­ях А. Гуг­ген­бю­ля, К. Ло­рен­ца, З. Фрей­да, Э. Фром­ма. Фи­ло­со­фская про­бле­ма­тика зла раз­ра­бо­та­на Ари­сто­те­лем, Г.В. Лейб­ни­цем, Ф. Ниц­ше, Ф.В.Й. Шел­лин­гом. На­и­менее ис­сле­до­ван­ным на се­го­д­няш­ний день оста­ет­ся со­ци­аль­ный ас­пект зла. В этой свя­зи ра­бо­ты Ж. Бо­дрий­яра мож­но на­звать уни­каль­ны­ми.

Объект и предмет исследования

Объек­том ис­сле­до­ва­ния яв­ля­ет­ся со­ци­аль­ное бы­тие, пред­став­лен­ное в кон­струк­тах со­ци­аль­ной ре­аль­но­сти. Пред­ме­том ис­сле­до­ва­ния ока­зы­ва­ет­ся субъ­ек­тив­ность, са­мо­оп­ре­де­ля­ю­щая­ся в кон­струк­тах со­ци­аль­но­го зла.

Цель и задачи исследования

Цель дис­сер­та­ции за­клю­ча­ет­ся в пред­став­ле­нии со­ци­аль­ной он­то­ло­гии в ас­пек­те ее са­мо­оп­ре­де­ле­ния че­рез не­га­тив­ную дис­кур­сив­ность, ко­то­рая кон­сти­ту­и­ру­ет­ся в фор­мах со­ци­аль­но­го зла. В со­от­вет­ствии с по­став­лен­ной це­лью, оп­ре­де­ля­ет­ся ряд за­дач:

- ус­та­но­вить не­га­тив­ные струк­ту­ры са­мо­оп­ре­де­ле­ния бы­тия аб­со­лю­т­ной субъ­ек­тив­но­сти в кон­струк­тах со­ци­аль­но­го бы­тия как це­ло­го;
- вы­де­лить воз­мож­но­сти са­мо­оп­ре­де­ле­ния че­ло­веческой субъ­ек­тив­но­сти в струк­ту­рах не­га­тив­но­сти;
- вы­явить пре­де­лы дис­кур­са по­зи­тив­но­сти в кон­струк­ци­ях со­ци­аль­но­го бы­тия;
- оп­ре­де­лить он­то­ло­гию гра­ни­цы в от­но­ше­нии «свое-чужое»;
- за­дать са­мо­оп­ре­де­ле­ние со­ци­аль­но­го в точ­ке вза­и­мо­от­но­ше­ния дис­кур­сов ан­га­жи­ро­ван­но­сти и кри­ти­ки.

Теоретико-методологические основы и источники исследования

Общей теоретико-методологической основой исследования социальной реальности является целостный онтологический подход, представленный в данной диссертационной работе в герменевтическом аспекте, который конкретизируется в методе субъект-объектного тождества. Это позволяет рассматривать социальное бытие в тождестве с языком и мышлением и выделять мыслительные конструкции дискурса зла.

Онтологический характер диссертационного исследования потребовал обращения к текстам современной герменевтики, представленной именами Х.-Г. Гадамера, Ж.-Л. Нанси, П. Рикера, М. Хайдеггера, к классическим работам Ф.В.Й. Шеллинга, в которых разрабатывается целостный подход и метод субъект-объектного тождества.

Поскольку тематика диссертационной работы связана с изучением способов самоопределения абсолютной субъективности в негативных структурах, особое внимание уделяется авторам, осуществляющим свои построения в рамках негативной онтологии. Негативная онтология начинается с критики классической традиции у Ф. Ницше, развивается в некоторых идеях Ж.-П. Сартра и завершается в деконструктивистском постмодернизме Ж. Батая, М. Бланшо, Ж. Бодрийяра, Ж. Делеза, Ж. Деррида, П. Клоссовски, Ж.-Ф. Лиотара, М. Фуко и др.

Непрекращающийся спор между представителями позитивной и негативной онтологии вызван логической равнозначностью позиций в отношении вопроса, поставленного еще Ф. Шеллингом и затем возобновленном М. Хайдеггером: "Почему есть собственно бытие, а не ничто?" Постановка вопроса в паре противоположностей "бытие - небытие" предполагает взаимообращение и взаимообращенность смысла представленных категорий. Это означает, что их противоположение устанавливается через "границу" или "предел", то есть присутствие бытия и небытия взаимоотношенно. Тем не менее, несмотря на услов-

ную логическую равнозначность рассуждений исходя из категорий бытия или небытия, оказывается, что путь построения философского дискурса не безразличен к выбранному началу. Базисная категория бытия позволяет сохранить субъект-объектное тождество, а вместе с ним субъекта и субъективность, тогда как категория небытия "разрывает" единство субъекта и объекта, существенно нарушая смысловую связность философского дискурса. Соблюдение выбранного в данном исследовании базисного принципа субъект-объектного тождества в границах целостного подхода обуславливает выбор позитивной онтологии как традиции философствования, в которой ведется рассуждение.

Вследствие того, что категории «граница» и «предел» выступают одними из основных понятий представленного диссертационного исследования, особое внимание уделено связанными с ними понятиями «критика» и «отрицание», которые уместно рассматривать в качестве способов наложения границ и установления пределов. Критический дискурс инициирован работами И. Канта, продолжен в работах Т. Адорно, Г. Башляра, Г.В.Ф. Гегеля, П. Слотердайка, М. Уолцера, В.Н. Фурса. Дискурс социальной критики в свою очередь соотнесен с дискурсом социальной ангажированности, представленным П. Бурдьё, Ф. Коркюфом, Ж. Може.

Концептуальным для осмысления метафизических оснований зла являются труды Фомы Аквинского.

Постановка проблемы зла в аспекте социальной онтологии задана Ж. Бодрийяром. Несмотря на то, что методологическая установка Ж. Бодрийяра основывается на представлении об исчерпанности социального бытия в противоположность целостному подходу, его концепции уделено значительное место в данном диссертационном исследовании ввиду малой изученности проблематики зла в аспекте социальной онтологии.

Рассмотрение дискурса зла в аспекте самоопределения социальной реальности становится возможным при использовании принципа онтологии знания Ф.В.Й Шеллинга. Основой этого подхода является метод субъект-объектного тождества. С этой точки зрения дискурс зла можно задать в целостности и самоидентичности в структурах самоконструирующегося и самопознающего социального субъекта. Данный подход позволяет решить поставленные задачи исследования и достичь выдвинутой цели.

Научная новизна основных результатов исследования заключается в следующем:

- негативные структуры самоопределения абсолютной субъективности установлены через самоположение внутренней границы в конструктах «метафизического зла» как «зло конечности», «зло не-бытия», «зло не-определенности», которые раскрываются в процессе самоопределения социального бытия через границу системы как «зло-оно» или «реактивная ненависть» и объективируется как «зло природное»;
- самоопределение человеческой субъективности в структурах негативности выделено через движение денегации, в которой существование субъекта подвергается радикальному сомнению, осуществляясь на пределе непредставимого социального бытия как отсутствие Другого в его инаковости, социальное зло предъясвляется как «радикальный нигилизм» или «безразличная жестокость»;
- бытие границы социального определено в отношении «своего» и «чужого», где существование социальной реальности как целого определяется в точке «со-в-местности» утверждения-отрицания в структурах диалога;
- пределы дискурса позитивности выявлены на пределе смысла существования конструктов социального бытия-в-возможности через

внутреннюю его границу, которая устанавливается в нереллексированности «террора социального» как «зло терроризма»;

Теоретическая и практическая значимость диссертационного исследования

Теоретическая значимость исследования состоит в построении обобщенной модели социальной онтологии в аспекте ее самоопределения через негативную дискурсивность, которая конституируется в формах социального зла. Практическая значимость заключается в возможности использования выводов, содержащихся в диссертации, в дальнейших философских исследованиях и в учебном процессе, например, в спецкурсе по проблемам актуализации зла в современном социальном дискурсе.

Апробация работы

Основные положения диссертации неоднократно обсуждались на аспирантском семинаре кафедры философии УдГУ, излагались в выступлениях на Шестой Российской университетской академической конференции (г.Ижевск, 2003), Третьей межвузовской научно-практической конференции студентов и молодых ученых (г.Ижевск, 2003), Ежегодной конференции студентов и аспирантов (г.Ижевск, 2002, 2003). Материалы по тематике диссертации опубликованы в ряде сборников статей и тезисов конференций.

Структура работы

Диссертация состоит из введения, двух глав, заключения и библиографического списка. Общий объем диссертации представлен 123 с. основного текста и 14 с. библиографического списка, включающего 185 наименований источников.

ГЛАВА 1

СОЦИАЛЬНОЕ БЫТИЕ МЕЖДУ ПРИ-СУТСТВИЕМ И ОТСУТСТВИЕМ

§1 Негативная онтология абсолютной субъективности в самоопределении социального бытия

Современное общество характеризуется двумя противоречивыми тенденциями. С одной стороны, оно все в большей степени развивается под лозунгами пацифизма, демократии, экологии, здоровья, нравственной чистоты и пр. в своем стремлении к идеалу гражданского общества. С другой стороны, нельзя не отметить появления в этом обществе реактивных форм зла. Действительно, в обществе ощущается явный дефицит сострадания. Автономные, самодостаточные и самодовольные индивиды проявляют неожиданную жестокость и даже тягу к убийству. Наконец, откуда и как возможен в демократическом обществе расизм и терроризм, принимающие все более радикальные формы? Почему в сбалансированных системах общества в экономике, технике, компьютерных сетях происходят сбои, последствия которых оказываются более значительными по сравнению с естественными катастрофами?

По словам одного из современных исследователей проблемы зла Ж.-К. Фрера, «история западной мысли может быть уподоблена гигантской мистерии, в которой постоянными героями-антагонистами выступают свет и мрак, порядок и хаос, добро и зло...»¹.

Своими корнями проблема зла уходит глубоко в прошлое, в эпоху Античности, а точнее в период зарождения и становления христианства. Собственно говоря, благодаря ему, она и стала возможной. Здесь, пожалуй, необходимо сделать небольшую оговорку. Речь идет не о существо-

вании зла, а лишь об его исследовании. Невозможно сказать, существует ли зло вечно. Мы можем лишь однозначно утверждать его со-вечность человеческому роду, поскольку проблема эта встает перед человеком с момента первых его попыток к рефлексии и саморефлексии (собственно говоря, если брать дорефлексивные формы мышления, например мифы, то уже и там мы встретим в явной или неявной форме эту проблематику). Более того (и в связи с этим), нельзя говорить о зле вне контекста дискурса о человеке, вообще вне дискурсивности. Нас поэтому будет интересовать не собственно зло как объективная реальность, действительно сущее в его субстанциальности или вещности, предметности, а различные концепты этой данности. Но поскольку рефлексия и философский дискурс не тождественны (философский дискурс не мыслим вне рефлексии, но не исчерпывает ее), то и о первых разработанных исследованиях проблематики зла мы можем говорить лишь в отношении христианской традиции, хотя, конечно, какие-то предпосылки были заложены уже и ранее.

Проблема зла является одной из центральных проблем христианской традиции. Причем сформировалась эта проблема практически с первых шагов становления христианства. Она связана с насущной необходимостью примирения бытия Бога с несовершенством мира, в котором существует зло. Еще один момент, который необходимо сразу оговорить, связан со статусом зла. Согласно К. Ясперсу о добре и зле можно говорить в трех аспектах: природном, этическом и метафизическом². Моральные аспекты зла являются объектами пристального внимания христианства. Здесь проблема зла начинает рассматриваться с нравственных позиций, и связана с нравственным выбором. Суть этого взгляда такова. Зло происходит из человеческого греха. Бог даровал нам свободу, но мы по своей воле злоупотребляем ею, порождая зло. Источник

¹ Ж.К. Фрер. Сообщества зла, или Дьявол вчера и сегодня. – М.: «Аграф», 2000. С.5.

² См. Ясперс К. Введение в философию. Мн.: ПроPILEI, 2000. С. 60-62.

всякого зла в мире – это добровольно совершенный грех. Поскольку философия отлична от религии как практики морального убеждения, постольку она не преследует своей целью насаждение нравственных идеалов. Философия в большей степени будет интересоваться метафизическим аспектом зла, т.е. его онтологическим статусом.

Вопрос о существовании зла в мире является радикальным вопросом, выводящим на предел смысла всю теологическую дискурсивность средневековья. Он адекватен по своему статусу вопросу: «Бытие есть?», а соответственно, на языке христианской философии может трансформироваться в основной вопрос: «Бог есть?». Ответ на него всегда будет носить характер теодицеи, т.е. защиты бытия бога.

Возможны четыре варианта теодицеи:

1. Бог не является ни всеблагим, ни всемогущим.
2. Бог всеблаг, но не всемогущ.
3. Бог всемогущ, но не всеблаг.
4. Бог и всеблаг и всемогущ.

Первые три варианта неприемлемы для христианской традиции, поскольку они подвергают сомнению сущность Бога. Он не может не быть всемогущим и всеблагим. В противном случае речь будет идти уже не о Боге. Остается последний вариант. Именно эта традиция требует примирить бытие Бога и существование зла. Рассмотрим поначалу эту единственно возможную для христианства возможность.

Бог является субъектом, поскольку Он деятелен. Поскольку деятельность эта заключается в сотворении всего сущего, Бог является к тому же и абсолютным субъектом, или Субъектом, причем Субъектом положительным, так как для Него характерна созидательная деятельность. Но в сотворенном Богом мире есть место злу. Раз есть положительный Субъект, то должен быть и отрицательный Субъект, характеризующийся разрушительной деятельностью, противостоящий добру и

творящий зло. Персонификацией злого начала в христианстве выступает Дьявол, который также является абсолютным субъектом, только отрицательным. Таким образом, проблема зла в христианстве переплетается с концептом Дьявола, который и есть воплощение зла. Собственно говоря, понятие Дьявола, вводимое в оборот христианами мыслителями для решения проблемы зла, не справляется со своей задачей. Действительно, дуализм не может разрешить проблему зла. Поскольку, если Сущий есть, Он должен быть один. Всякая множественность должна быть подчинена Сущему, поскольку альтернативой бытию является не другое бытие, а небытие.

Другой особенностью христианской традиции в решении проблемы зла является нравственный пафос. Как уже было сказано выше, борьба Добра и Зла совершается на уровне абсолютных субъектов, то есть окончательная победа добра над злом всецело зависит от результата противостояния Бога и Дьявола. Христианские мыслители, даже ограничивая возможности Дьявола, если и видят окончательную победу добра, то только в отдаленной перспективе, где-то во времена Второго Пришествия. Поскольку все это зыбко и неопределенно, а искоренить зло хочется уже сейчас, взгляд христианских мыслителей обращается с небес на землю, с абсолютных субъектов к субъектам обычным. Именно здесь проблема зла начинает рассматриваться с нравственных позиций, связана с нравственным выбором. Суть этого взгляда такова. Зло происходит из человеческого греха. Бог даровал нам свободу, но мы по своей воле злоупотребляем ею, порождая зло. Источник всякого зла в мире – это добровольно совершенный грех. Но, решая проблему только нравственного зла, остается открытым вопрос об онтологических основаниях зла.

Онтологический подход к проблеме зла не так распространен в христианстве, как нравственный, но, тем не менее, является для нас более интересным, позволяя рассуждать о зле в границах выбранного нами

ракурса проблемы, задавая ее необходимо в категориях метафизического дискурса.

Первым христианским мыслителем, предпринявшим попытку объяснить зло в свете онтологии «лишенности», был Климент. Согласно его теории, зло, в действительности, не существует, представляя собой лишь отсутствие, или «лишенность» бытия.

Согласно пониманию Климента, зло противоположно добру, то есть, отсутствие или лишенность последнего является злом. Зло – это просто лишенность, это небытие, недостаток реальности. Далее, Бог решает создать возможно лучший космос. Это не совершенный мир, он далек от совершенства, но это лучший мир, который только может существовать. По той причине, что ничто кроме Бога не может быть вполне добрым, все остальное с логической необходимостью должно быть в какой-то степени менее добрым, а значит более злым. Таким образом, зло является неизбежным побочным продуктом творения. Космос без зла невозможен.

Эта конструкция интересна для нас, но она не до конца последовательна. Поскольку остается не вполне ясным, откуда происходит нехватка бытия, а, следовательно, и бытия Бога.

Проблематика зла в христианской философии была наиболее полно представлена в концепции Ф. Аквинского, где она обрела метафизическую окраску. Основанием для введения зла в структуры бытия является идея совершенства всего сущего. По мнению Фомы, «совершенство вселенной требует, чтобы в вещах присутствовало неравенство, дабы осуществились все ступени совершенства. И одна ступень совершенства состоит в том, что некоторая вещь совершенна и не может выйти из своего совершенства; другая же ступень совершенства состоит в том, что некоторая вещь совершенна, но может из своего совершенства выйти. Эти ступени обнаруживаются уже в самом бытии, ибо есть

вещи, которые не могут утратить своего бытия и потому вечны, а есть вещи, которые могут утратить свое бытие и потому бранны»¹. Совершенство вселенной необходимо требует существование как вечных, так и бранных сущностей, поэтому необходимо, чтобы «были и некоторые вещи, которые могут отступить от своей благодати; потому они и в самом деле время от времени делают это. В этом и состоит сущность зла, т.е. в том, чтобы вещь отступала от блага. Отсюда явствует, что в вещах обнаруживается зло, как и порча, ибо и порча есть некоторое зло»².

Мыслитель выделял различные причины зла в вещах. Так, природные причины зла заключены в недостатке исходного бытия вещи, но они необязательны в существовании следствий. В вещах произвольных недостаток действия возникает из актуально несовершенной воли в той мере, в какой она актуально не способна реализовать божественное правило собственного существования. Тогда, зло имеет свою причину в несовершенстве действующего лица. Но в абсолютном субъекте нет никакого несовершенства, следовательно, оно не может быть представлено из этой причины. Зло как порча каких-либо вещей, является причиной несовершенства, но причиной всех причин оказывается только Бог. А значит, «Бог, обуславливая в вещах благо целокупного миропорядка, в качестве следствия и как бы акцидентально обуславливает порчу вещей»³ Отсюда следует, что Бог не может быть абсолютным началом зла как абсолютной субстанции, но только акцидентально обуславливает зло в процессе производства форм как различительных особенностей существования вещей. Но, «ничто, однако, не может быть по своей сущности злом. В самом деле, мы видели, что все сущее в той мере, в какой оно есть сущее, есть благо и что зло существует лишь в благе, как сво-

¹ Фома Аквинский из «Суммы теологии»// Антология философии Средних веков и эпохи Возрождения / Сост. С.В. Перевезенцев. - М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001. С.220.

² Там же.

³ Там же. С.221.

ем субстрате»¹. Не может быть никакого начала или высшего зла, т.к. оно не способно превзойти существование блага, т.е. ничто из существующего не может быть совершенно злым. Если бы такое зло существовало, то оно бы превышая благо, уничтожило его. Это значит, что, во-первых, совершеннейшее зло не могло бы определиться как зло, т.к. не существовало бы того, относительно чего оно бы определялось, т.е. блага. Во-вторых, благо есть причина существования всего, что существует, но если бы его не существовало, то не могло бы существовать что-либо вообще как таковое, а значит, зло не могло бы быть существующим. Как то, что положено в позитивность, зло может быть всего лишь состоянием позитивности бытия как блага. «Ряд причин зла не уходит в бесконечность, ибо всяческое зло может быть возведено к некоторой благой причине, из которой зло проистекает акцидентальным образом»².

Различия в позициях Климента и Фомы Аквинского о природе зла принципиальны, поскольку первый из них задает тематику зла в аспекте «лишенности» или не-хватки бытия, а другой представляет его как позитивную негативность, необходимое состояние бытия, делающее его еще более совершенным в аспекте способности к различным самоопределениям. Становятся возможными различные варианты теодицеи.

Концепт зла в аспекте теодицеи, не позволяет полностью предъявить и решить проблему зла, а вносит лишь только новые вопросы и неясности. Здесь основной вопрос связан с необходимостью акта творения. Зачем всеблагодару и всемогущему Богу, который в этом случае является совершенным и самодостаточным, что-то творить? Другими словами, каким образом, в чистой позитивности божественного бытия может возникнуть необходимость бытия негативности? Это же касается и противоположного варианта, когда Бог не является ни всеблагим, ни всемо-

¹ Там же.

² Там же. С.222.

гущим. Мало того, что Он перестает быть Богом, поскольку теряет свои важнейшие характеристики, но оказывается не вполне понятным то, каким образом, в чистой негативности может возникнуть позитивность. Остаются два промежуточных варианта, когда Бог является либо не всеблагим, либо не всемогущим.

Если Бог не всемогущ, то его потенциальное бытие, или бытие в *potentia*, оказывается неполным (*potentia* и есть могущество, то есть то, что воз-можно). Таким образом, *potentia* оказывается ограниченной. Граница заключается в нехватке потенции. Но нехватка это отсутствие. Следовательно, мы говорим о не-бытии. Поскольку речь шла о потенциальном бытии Бога, то и не-бытие обнаруживается тоже в *potentia*. Что означает не-бытие Бога в *potentia*? Здесь возможны два варианта, вытекающие из двух модусов бытия – времени и пространства. Во-первых, оказывается, что когда-то Бога не было, то есть он не вечен. Во-вторых, Он есть не повсюду, то есть, не бесконечен. Но это противоречит определению Бога как вечного и бесконечного. Поэтому, говоря о границе, мы должны полагать ее внутри, то есть в Боге, поскольку внешняя граница, или о-граничение, приводит нас к вышеуказанному противоречию. Необходимо указать, что именно в этот момент (в момент внешнего о-граничения) возникает понятие Дьявола как ограничителя могущества Бога, а значит и Его бытия. Граница должна полагаться в Боге. Но чего в Боге может не хватать? Если определить не-хватку как пустое место, то нарушится целостность Бога. Но Бог должен быть единым. Значит граница, это всего лишь состояние целого, или его самоопределение. Таким образом, актуализация Бога происходит через его определения, или имена, которых у Бога бесконечное множество.

Если Бог не всеблаг, то, поскольку благо есть существование, обнаруживается неполнота существования Бога. Существование есть не что иное, как актуальное бытие Бога (*actus*). Поэтому, отрицая всебла-

гость Бога, мы утверждаем неполноту актуального бытия Бога, или неполноту бытия в actus. Существование, являясь процессом, предполагает изменение. Изменение это пре-хождение, или пере-ход. Поскольку Бог вечен и бесконечен, постольку невозможно утверждать переход от не-бытия к бытию. Значит, это переход от одного состояния бытия к другому. Например, переход от potentia к actus. Этот переход возможен только посредством определений.

Таким образом, бытие Бога возможно только в языковых конструкциях. Причем, традиционный тезис христианства о всеблагости и всемогуществе Бога не только не дает возможности проследить возникновение зла как негативности, но и саму актуализацию Бога ставит под сомнение.

Несмотря на то, что проблема зла в христианстве в рамках онтологии не решается, мы можем использовать найденную там схему рассуждения. Обратимся вновь к возможным вариантам теодицеи:

1. Бог не является ни всеблагим, ни всемогущим.
2. Бог всеблаг, но не всемогущ.
3. Бог всемогущ, но не всеблаг.
4. Бог и всеблаг и всемогущ.

Абстрагируясь от конкретного содержания этих высказываний, мы получим их следующую логическую форму:

1. не-А есть не-А
2. А есть не-А
3. не-А есть А
4. А есть А

Эти четыре варианта на самом деле сводятся к двум, поскольку, утверждая некое тождество, мы выбираем лишь из двух возможных вариантов. Либо нечто есть то, что оно есть, либо нечто есть то, что оно не

есть. На языке логики предикатов мы можем выразить это следующими формулами:

$$A \equiv A$$

$$A \equiv \text{не-}A$$

Эти две возможные формы тождества есть не что иное, как тавтология и парадокс. Первое из указанных тождеств представляет собой либо чистую позитивность ($A \equiv A$), либо чистую негативность ($\text{не-}A \equiv \text{не-}A$). И в том, и в другом случае развертывание этих тавтологий оказывается тупиковым, поскольку очень сложно логически непротиворечиво объяснить, каким образом в чистой позитивности возникает негативность или, наоборот, в чистой негативности возникает чистая позитивность. Наиболее ярким примером развертывания позитивной тавтологии является христианский тезис о всемогуществе и всеблагости Бога. Достаточно вспомнить, что вся история христианства это, по сути дела, развертывание данного тезиса или, лучше сказать, дискурс в его защиту. Выявление логических противоречий, появляющихся при развертывании тавтологии на примере данного христианского тезиса мы рассмотрели выше. При развертывании тавтологии нам с необходимостью придется вводить новые элементы, изначально не содержащиеся в тождестве, а значит не вытекающее из него. Поэтому развертывание тавтологии не будет отличаться логической непротиворечивостью. Поскольку мы пытаемся вести речь о бытии социального зла, то тавтологическое тождество нам не дает возможности развивать дискурс в заданном направлении.

Остановимся на парадоксе, или парадоксальном тождестве. Отвлечемся пока от какого-либо содержания и проведем структурный анализ данного тождества. Тождество $A \equiv \text{не-}A$ содержит в себе отрицание. Это отрицание указывает на отсутствие или не-хватку. Обнаружение не-хватки включает механизмы ее устранения или восполнения. Поскольку

речь идет о языковых структурах, то механизмы устранения не-хватки или восполнения будут выражаться в определениях или, раз мы говорим о тождестве, в самоопределениях. Таким образом, А у нас будет самоопределяться через не-А в точке тождества. Из тезиса «Бытие есть то, что оно не есть» мы получим тезис «Зло есть». Поскольку Бытие есть сущее (то, что есть), то тождество Бытия и не-Бытия преобразовывается в утверждение не-Бытия, т.е. «не-Бытие есть». Характеризуя не-Бытие как любую негативность в противоположность Бытию как позитивности, мы и выводим из утверждения не-Бытия тезис «Зло есть», или, иначе говоря, «Зло существует».

Можно сказать, что проблема зла в философии переводится на язык возможностей сосуществования бытия и не-бытия. Принцип совершенства бытия Бога, не мог бы осуществиться, если бы среди бесконечного числа его атрибутов не было места для не-бытия. Это нигилистическое понимание сути зла, выражающееся в формуле "не-быть то, что есть", утверждает двойную субстанциальность бесконечного, разделяя его на поюстороннее бытие и потустороннее не-бытие. Зло находится за пределами актуализированного бытия, как не-бытие. Не доступное никакому представлению и описанию, оно оказывается невыразимым и не-высказываемым. Его существование находится за пределами языковых возможностей, являясь чистой не-дискурсивностью. Находясь за пределами всех возможных осуществлений бытия, оно не-возможно. При этом зло – «не-быть то, что есть» – как атрибутивное условие полноты божественного совершенства в его осуществленности, задает необходимое состояние бытия. В процессе становления бытие постоянно стремится к завершенности, к косной самодостаточности, к превращению возможного в не-возможное. Так бытие постепенно погружается в небытие. Собственно, при полной актуализации всех реальных возможностей (а число их ограничено в силу ограниченности бы-

тия) бытие полностью переходит в не-бытие. Разрушение выворачивает его наизнанку. В своей всепоглощающей действительности зло обращается на само себя. В предельном проявлении оно предстает в акте саморазрушения, самоотрицания, подходя к самому краю не-бытия. Зло самоосуществляется, необходимо переходя к бытию. Бытие оказывается не чем иным, как разрушением зла в высшей его осуществленности. Происходит переворачивание оппозиции бытия и не-бытия. Начинается новый цикл актуализации бытия.

Несмотря на всю свою кажущуюся логичность и мрачную притягательность средневековый нигилистический взгляд на зло имеет ряд недостатков. Кроме того, что утверждается ограниченность бытия и, в силу этого, его несовершенство, подобные воззрения оказываются чисто спекулятивными. Действительно, невозможно позитивно рассуждать о несуществующем предмете, который по своему определению - "не-быть то, что есть" – попросту не доступен для познания. Более того, не совсем ясен механизм, согласно которому из не-бытия возрождается бытие. Ведь первое субстанциально, а второе либо «уже не существует», либо «еще не существует». Зло как бы поднимает из не-бытия уже осуществленные возможности, проецирует их в будущее, чтобы затем вновь свести их в ничто.

Избежать недостатков данного подхода нам поможет перенесение зла в сферу бытия. Назовем данный подход позитивным, а формулу зла определим следующим образом: "быть не-то, что есть". Такое зло уже возможно, при этом оно сохраняет некоторую отстраненность от непосредственного бытия-присутствия, "вот-бытия", сущего. Именно подробный анализ бытия как присутствия позволяет прояснить суть позитивного понимания зла.

Абсолютная субъективность существования бытия как бытия Бога задает его существование исключительно в терминах присутствия всего,

что есть, т.е. всего сущего. Позитивность абсолютного бытия оказывается абсолютно тавтологичной. Тавтология абсолютного существования не позволяет, во-первых, утверждать что-либо, кроме того, что уже существует. Здесь все сущие вещи мира оказываются всего лишь объективированным речением Бога. Мир осуществляется как застывшая речь или абсолютный текст. Каждый знак этого текста совершенно определен приписанным ему значением, или сущностью. Мышление в этом мире объективированной субъективности невозможно, в нем нет ни смысла, ни цели, т.к. весь мир существует в открытости своего явленного присутствия. Во-вторых, неопределенность абсолютной субъективности становится совершенно определенной в данности «мира как он есть». Абсолютное совершенство не позволяет миру изменяться в своих состояниях. Мир всегда «уже-есть» в полноте своей осуществленности и завершенности. Модальность его бытия всегда оказывается модальностью прошлого времени. Полнота осуществленности не позволяет реализоваться возможности будущих состояний. В исчерпанности своих возможностей абсолютная субъективность ограничивает саму себя через не-возможность, прочерчивая в самой себе границу. Абсолютное бытие в полноте своей осуществленности становится пустой возможностью, и представленное в отношении возможностей существует как не-возможность или пустая возможность. Как «пустая» возможность, она является возможностью положения в пустое место. Как «не-возможность» она устанавливает собственную границу через «не», которое отделяет сущее от не-сущего. Но не-сущее «не-есть то, что есть», другими словами, оно не существует в данности как в действительности, а значит, оказывается чистой возможностью. Она может быть положена только в «пустое» место. Бытие полагает само себя в пустое место как «след» собственного присутствия, которое вполне осуществилось в прошлом. Его существование становится процессом вхождения-

выхождения, каждый акт которого продуцирует не-возможную возможность осуществления «вот-бытия» как присутствия.

Соответственно, негативность может быть представлена трехаспектно как ситуация перехода бытия через имманентную границу. Во-первых, бытие абсолютной субъективности в целостности своего существования задается в момент выхода. Поскольку оно простое целое и не может быть поделено на части, постольку бытие выходит из самого себя все и сразу. Оно предъявляет себя в исчерпанности, из-веденной возможности существования и предстает в ставшести как нечто завершенное, объективированное, в своей определенности, конечности. Бытие субъективности, объективируясь, распадается на множество «следов» своего прошлого существования, т.е. на множество конечных вещей, каждая из которых, выпадая из целого, теряет связь с тем, чего «уже-нет». Множество вещей не может образовать связную целостность бесконечного бытия. Здесь зло бытия проявляет себя как «зло конечности», распада и утраты целостности.

Во-вторых, движение бытия как из-бытие собственной сущности может задаваться в состоянии, когда бытие «уже» вышло из самого себя, оставляя после себя «пустое» место. Зло заявляется здесь как «лишенность», чистое отсутствие, не-хватка бытия, чистый «разрыв», как «зло не-бытия».

Наконец, в третьих, тождество бытия и не-бытия может пониматься как их совпадение, со-в-местность, неразличенность. С одной стороны, бытие выходит из самого себя, устанавливая собственную самость через отсутствие как не-бытие. Устанавливается тождество бытие=не-бытие, которое осуществляется на границе. Бытие представляется здесь ограниченным, задаваясь как «пустое место». С другой стороны, граница понимается на пределе бытия как то, чего «уже-нет», и как то, чего «еще-нет». Само ее существование уподобляется точке «0» как присут-

ствия отсутствия. Это приводит к полной неопределенности существования и не-существования, негативности и позитивности. Зло обнаруживается в конструкции «зло неопределенности». Переход через границу маркируется как исчезновение различности, недифференцированность, не-возможность структурирования, оборачиваясь абсолютной различностью и определенностью структур, гомеостазисом объективированной абсолютной субъективности.

Если в средневековом обществе абсолютная субъективность полагалась в бытии Бога, то в современном обществе она предъявляется через принцип глобальной рефлексивности. Он обусловлен введением новой парадигмы мышления, которая выражается в принципе радикальной рефлексии, заявляемой в философии постмодернизма. Принцип радикальной рефлексивности задается как принцип абсолютной просматриваемости, прозрачности, *transparence* (Дж. Ваттимо), определяя современное общество как общество абсолютного контроля (Ж. Делез).

Абсолютный субъект становится тотальностью взгляда, растворяясь в социальности, проникая в каждую его точку. Его существование невозможно локализовать, он повсюду. Тотальность его присутствия не способна более персонифицироваться или локализоваться в пространстве власти. Анализируя эту ситуацию, С. Жижек пишет: «глобальная рефлексивность порождает свою собственную импульсивно-агрессивную противоположность, которую Этьен Балибар описал как присущую современной жизни избыточную, беспричинную жестокость, - от расистского «фундаментализма» или религиозного фанатизма до «немотивированных» вспышек насилия, совершаемых в современных мегаполисах подростками или бездомными, насилия, которое хочется злом инстанции *оно*, *злом-оно*, необъяснимым никакими утилитарными или идеологическими соображениями»¹.

¹ Жижек С. Расставаясь с балканским призраком // Жижек С. Хрупкий абсолют, или почему стоит бороться за христианское наследие. М.: Художественный журнал, 2003. С.35-36.

Можно сказать, что самоопределение абсолютной субъективности через границу мира как природной данности или объективности, определяя зло конечного, само представляется или открывается как перенесенный в природу дух, который представляется во внешней отчужденности предельной тотальности не-объективного, где мир существует в конструктах «мир-в-целом», установленный в расстановке множества вещей на пределе как «все». Нереклексивность абсолютной субъективности объективируется посредством разграничения абсолютного субъекта и природы. Первое разграничение задает конструкт «метафизического зла» как противостоящего скрытого субъекта, отчужденного от абсолютной субъективности.

Тотальность субъективности, ее растворение в социальном бытии, характеризуется как процесс совпадения идеологии и социальной практики (например, марксизм). Универсальная рефлексивность реализует себя только на основании до-рефлексивности как некой неструктурированности абсолютной субъективности, т.е. некой безмысленности или бессмысленности в форме появления грубого «иррационального» насилия, которое оказывается необъяснимым с позиций рациональности. Оно ускользает от нее. Как отмечает С. Жижек, «чем больше нынешние социальные теории заявляют о конце Природы и/или Традиции и о становлении «общества риска», тем больше в нашу повседневную речь проникает ссылок на «природу»¹. Сложившийся социальный порядок объявляется «естественным», а социальные конфликты, проявляющиеся как вспышки ненависти, относят к разряду естественных катастроф, источником которых является этничность, т.е. некая исконная «природность». «Всепроникающее возвращение природы и в этом случае соотносится с глобальной рефлексивностью нашей повседневной жизни»². Этнические конфликты превращаются в пространство эскалации наси-

¹ Там же. С.37.

² Там же.

лия, которое понимается как «естественное» или «природное» зло.

Объективация социального бытия, его отождествление с социальной действительностью, данностью, «естественностью» или «природностью», задает его существование через понятие «социальной массы». Оно выводит бытие социальной сущности на предел существования. «Омассовление» социального проявляется в уплотнении населения территорий, в их урбанизации. Для описания этого процесса Ж. Бодрийяр использует понятие «критическая масса». Эта аналогия позволяет ему проявить то внутреннее напряжение социального бытия, которое возрастает по мере процесса урбанизации. «Все более плотные скопления миллионов людей на городских территориях, их совместное проживание там неизбежно ведут к экспоненциальному росту насилия, обусловленного тем обстоятельством, что в условиях вынужденного промискуитета люди как бы взаимно аннулируются. А это уже нечто противоположное социальному бытию или, наоборот, верх социальности, крайнее ее проявление, когда она начинает разрушаться сама собой. Появление масс на горизонте современной истории знаменует собой наступление и одновременно катастрофическое крушение социальности»¹. Этот процесс аналогичен образованию звездного коллапса.

Абсолютная субъективность отождествляется с информацией, которая обретает глобальный характер, становясь доступной в любом месте и в любое время. Перенасыщение общества информацией оборачивается процессом имплозии социальности. Он сопровождается равнодушием к коммуникации и отказом от любых социальных связей. Возникает некая обратная энергия, социальная инерция, образуя социальное пространство инвертированности социальных движений. «Все положительные устремления, все влечения, в том числе и влечение к социальности, инвертируются и превращаются в отрицательные влечения, в без-

¹ Бодрийяр Ж. Город и ненависть // Логос. М., 1997, № 9. С. 110.

различие. Влечение сменяется отвращением»¹.

В мире, где техника делает доступным все, все оказывается достижимым, предельно сокращая дистанцию направленного волевого усилия, обнаруживающего человеческое присутствие в мире. Достижимость сокращает дистанцию присутствия человеческого бытия, отменяя любое желание. Возможность реализовать любое желание, оборачивается бездистантностью социального, его неразличимостью, недифференцированностью. Исчезает различие между плохим и хорошим. Выбор становится невозможным. «В ситуации невозможности принять какое-либо решение, любой предмет делается плохим, и единственной защитой становится противореакция, неприятие и отвращение. Это иммунная реакция организма, с помощью которой он стремится сохранить свою символическую целостность, иногда ценой жизни. Вот почему я считаю, - пишет Ж. Бодрийяр, - что ненависть, представляя собой чрезмерную форму выражения безразличия и неприятия этого недифференцированного мира, есть крайнее проявление жизненной реакции организма»². В мире социальной неопределенности единственно определенным оказывается чувство ненависти, отвращения, неприятия, отрицания в чистом виде. Желание заменяется не-желанием.

Социальная масса становится источником отрицания. Люди «живут во мраке отрицания и находят свое определение в негативности. Они наделены неопределенной потенцией, сильны лишь своим неприятием и отрицанием, прежде всего отрицанием всех форм культуры и организации, недоступных их пониманию»³. Глубинное отвращение к политике, к трансцендентности власти порождает насилие.

Отличие ненависти от насилия заключается в том, что ненависть беспредметна, не имеет конкретного объекта, врага, направлена на то-

¹ Там же. С.111-112.

² Там же. С.112.

³ Там же. С.113.

тельность целого, а насилие всегда предметно задано, определено. Насилие предъясняется в трех основных формах: священный, жертвенный гнев, историческое насилие, ненависть как чистая виртуальная форма насилия. Насилие третьего типа сочетается с насилием второго типа — терроризмом, а также со всеми вирусными формами инфекций и цепных реакций. Невозможно бороться с ненавистью, которая не имеет ни причины, ни цели, ни объекта. Это страсть, направленная на саму себя. Реальное насилие трансформируется в виртуальное, реактивное насилие. Ненависть является аналогом гиперреализму. Она исчерпывает себя в acting out (отыгрывание), кратковременной беспричинной вспышке.

Ненависть оказывается защитной противореакцией, которая соответствует новой форме отреагирования самой социальной системы как неопределенного, недифференцированного целого. Это насилие нейтрализации и контроля, безболезненного уничтожения, рожденное консенсусом и вынужденным общежитием, «косметическая хирургия социальнойности». Оно подавляет всякое проявление негативности и единичности. «Это насилие общества, в котором нам виртуально отказано в негативности, в конфликтности, в смерти. Это насилие, некоторым образом кладущее конец самому насилию, поэтому на такое насилие уже невозможно ответить тем же, остается отвечать лишь ненавистью»¹. Здесь ненависть оказывается симптомом «конца социального» как конца инаковости, конца самой системы, где она достигла состояния универсальности, предельной сложности, виртуальной стадии исчерпанности своих возможностей. В этом состоянии она автоматически превращается в аномальную систему, в которой возникает угроза резкой реверсии.

Итак, абсолютная субъективность проходит стадии самоопределения в конструктах негативности, которые понимаются как различные стадии реализации принципа существования зла. Первичная граница са-

¹ Там же. С.115.

моопределения устанавливается как внутреннее самоограничение бытия, маркирующееся как «метафизическое зло». При объективации субъективности эта граница предъявляет себя как «зло природное».

С одной стороны, абсолютная субъективность утверждается через абсолютную негативность в аспекте первичного ее выделения. Субъективное противопоставляется объективному как не-объективное. С другой стороны, объективное может выделяться только как состояние позитивности, которое объективируется как некая ее часть, а значит, в объективности всегда заключено нечто субъективное. Появляется возможность говорить о взаимоположении состояний чистой субъективности через их противопоставление, когда выделяются противоположные субъекты как носители субъективности. Они персонифицируются в мифологических образах блага и зла.

Движение границы продолжается при самоопределении субъективности, заключенной в границах природности, когда социальный мир выделяется из мира природного. Здесь можно говорить о вторичной границе, выделяющей социальный мир как целое из тотальной субъективности. Тотальность социального противопоставляется природной тотальности так, что существование метафизического зла определяется во вторичном отношении границы как отношение природного и социального. Метафизическое зло, первично определенное как конструкт «природного» зла, вторично определяется через бытие социального. В границах социального бытия оно предъявляется как «зло социальной неопределенности» или социальной недифференцированности и выражается в чувстве иррациональной ненависти как реакции на радикальную рефлексивность социального, распадающегося на множество отдельных «социальных атомов», существующих в «массе» социального. Возникает состояние абсолютной стагнации или социального гомеостаза. Связность социальной системы утрачивается, уступая принципу диссемина-

ции, «рассыпанности». Субъективность социального на пределе существования полностью объективируется. Социальное бытие предьявляется через множество объективированных индивидов, не способных к социальной рефлексии. Рефлексивность заменяется некой бессознательностью, недифференцированным чувством отвращения, где «объектность» становится «а-бъектностью» (Ю. Кристева).

Существование социального бытия как целого на пределе смысла, принуждает заново обращаться к его основаниям. Необходим поиск новых смыслов бытия, позволяющих ему сохраниться на границе существования.

Поскольку в процессе самоопределения абсолютной субъективности зло оказывается границей или точкой его имманентного определения, постольку необходимо представить бытие самой границы. Ее существование парадоксально, ввиду того, что она одновременно и негативна и позитивна. Бытие границы может быть задано конструктами позитивной негативности и негативной позитивности. Персонификация складки абсолютной субъективности выражается в точке конечного субъекта, т.е. человека.

§2 Самоопределение человеческой субъективности в структурах негативной дискурсивности

Метафизическое зло, образуя складку на поверхности абсолютной субъективности, выявляет две стороны этой складки, выступая как отношение между бытием и не-бытием. Возникает необходимость представления обеих сторон этого отношения, их взаимного положения как прочтения смыслов конструкта «зла». Прежде всего, необходимо понять, насколько равноправны стороны установленного отношения.

Учение о бытии, онтология, есть, собственно говоря, основа классической философии. Помимо центрального понятия «бытие», которое, следуя вышесказанному, является ключевым понятием всей философии, онтология включает в себя понятие «небытие», однако, оно не является определяющим. По словам М. Хайдеггера, метафизика давно уже определилась со своим отношением к Ничто в одном известном тезисе – *ex nihilo nihil fit*, из Ничто ничего не возникает¹. Этим, как правило, дело и ограничивается. Само по себе Ничто никогда, собственно, проблемой не становится. Оно становится проблемой только по отношению к Нечто. При этом бытие характеризуется как абсолютное, небытие – как относительное. Небытие, ничто – это принцип временности, смены и становления – процессов, происходящих внутри вечного и бесконечного бытия. Соответственно, и первичным будет бытие, небытие будет всегда им обусловлено. Бытие рассматривается как обладающее формой, организацией, а небытие – бесструктурный хаос, пустота; бытие – сущность и единое, небытие – видимость и многое; бытие – жизнь, небытие – смерть; бытие – добро, небытие – зло... Список можно продолжать и далее. Традиционно сложилось, что бытие характеризуется в терминах позитивности, а небытие – в терминах негативности. Такая позиция вполне

оправдана. Особенно, если учесть, что, начиная с Декарта и вплоть до нашего времени, философия постоянно претендовала на научность. А любая наука имеет дело с предметным нечто. В противном случае она рискует просто исчезнуть как наука. Опасность грозит и самой философии, по крайней мере, классической, основой которой выступает категория бытия. Можно усмотреть и угрозу всему мирозданию в целом. По весьма образному сравнению В.А. Кутырева, «его (бытия – Д.К.) отрицание равносильно идейному убийству универсума вместе с самоубийством убийцы, то есть исчезновением предмета обсуждения и того, кто его обсуждает»².

Тем не менее, веяния времени таковы, что постепенно назревает отказ от традиционного понимания классических категорий «бытие» и «небытие». В частности, мы наблюдаем не просто отказ от категории бытия, инициированного постмодернистами, что уже само по себе радикально, поскольку ведет к устранению здания философии, фундаментом которого данная категория как раз и является. Происходит «подмена» категорий и на передний план начинает постепенно выходить негативность. Опять же по образному сравнению В.А. Кутырева, мы становимся свидетелями того, как «Книгу Бытия», первой части данной Моисею Богом Библии, переписывают, превращая в «Книгу Небытия».

Тенденции эти только появляются, и, видимо, их еще не все уловили, но они уже есть. В нашей литературе можно найти лишь пока единичные ссылки на подобные работы. Это Кутырев В.А. «Оправдание бытия», Солодухо Н.М. «Отношение бытия и небытия как исходная философская проблема», Воробьев Д.В. «Основные формы социального небытия». Примечательно, что последняя из указанных работ является диссертационной на соискание ученой степени кандидата философских наук. Таким образом, проблема является весьма актуальной. В то же

¹ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. С.24.

² Кутырев В.А. Оправдание бытия // Вопросы философии. 2000. №5. С.???

время, неоспоримым остается и тот факт, что актуальность, как и сама проблема, осознается еще не всеми. По свидетельству того же Кутырева, на защите диссертации Д.В. Воробьева «Основные формы социального небытия» один почтенный член Совета сказал, что на своем веку он участвовал во многих защитах, но впервые встречается с темой, посвященной "ничему", да еще его разным видам. Неужели анекдот о философах, будто они ищут черную кошку в темной комнате, заведомо зная, что ее там нет, – правда? Протестуя против такой, по его мнению, очевидной дискредитации философии, он вышел из состава Совета.

До сих пор не оцененной является работа А.Н. Чанышева «Трактат о небытии», написанный еще в 1962 и опубликованный только в 1990 году. В 45 тезисах в нем дана резкая критика бытия как фундаментальной категории европейской философии. «Историческая ошибка сознания состояла в выведении небытия из бытия. Собственно говоря, философия начинается с абсолютизации бытия, с измышления некоего вневременного, пребывающего начала, субстанциальной подкладки, если и изменяющейся, то лишь в своих внешних свойствах... В течение двадцати пяти веков философы, взявшись за руки, водили хоровод вокруг небытия, стараясь заклясть его»¹.

Заклясть его, как мы видим, так и не удалось. По иронии судьбы мы становимся свидетелями нового хоровода. Только теперь уже заклясть пытаются бытие. Рокировка категорий бытие/небытие стала возможна вследствие «переворота миров», когда общей основой деятельности становится техника, «постав», а содержанием нашего сознания не чувственно воспринимаемые предметы, а информация – «различение», «дифференс», «текст»². С изменением положения человека в мире, с новыми достижениями науки и техники связывает Чанышев А.Н. возможность появления своей философии. «Не только страх перед небытием, но

¹ Чанышев А.Н. Трактат о небытии // Вопросы философии. 1990. №10. С.159.

² Кутырев В.А. Оправдание бытия // Вопросы философии. 2000. №5. С.???

и трудности, связанные с его пониманием, заставляют человека творить культуру бытия. Но теперь, когда человечество повернулось лицом к космосу, когда люди стали всего лишь землянами, им открылись пространственно-временные интервалы, где почти ничего нет... Но не только перед собой, но и в повседневном будничном мире открыли земляне силы, способные все превратить в небытие. Последнее уже не безобидная пустота Демокрита, а нечто, способное растворить в себе любое бытие... Вот почему теперь легче представить и понять небытие, вот почему возможна моя философия, философия небытия»¹.

В своем трактате Чанышев приводит доказательства не только существования небытия, но доказывает также и его первичность по отношению к бытию. Например:

- Существование настоящего предполагает существование прошлого и будущего, то есть того, чего уже или еще нет. Но то, что есть, лишь малая часть того, чего нет.
- Существование чего-либо в том или ином месте предполагает несуществование его в другом месте. Причем что-либо существует в конечной части пространства и не существует в его бесконечной части.
- Случайно то, что может быть, а может и не быть. Случайное абсолютно, а закономерное относительно, ибо ни один закон не может предусмотреть всех случаев.
- Все сущее, всякое конкретное есть не столько то, что оно есть, сколько то, что оно не есть. *A* потому *A*, что оно не *B*, не *C*, не *D* и т.д. При этом то, чем что-либо не является, бесконечно больше того, чем что-либо является.

Эти и другие доказательства, по мнению Чанышева А.Н., говорят в пользу абсолютности небытия и относительности бытия. Бытие не мо-

¹ Чанышев А.Н. Трактат о небытии // Вопросы философии. 1990. №10. С.160.

жет быть ни первопричиной, ни самопричиной (*causa sui*). Таковыми является только небытие, поскольку только то, что не существует, не нуждается в причине для своего существования. Именно поэтому возможна такая парадоксальная схема рассуждения: *A есть, потому что A нет*. То есть небытие существует, потому что небытие не существует. Таким образом, небытие как самопричина отрицает само себя. Только так возможно появление бытия. Небытие небытия есть бытие. Для этого порождения не нужно ничего, кроме небытия.

Из вышесказанного становится понятно, что принципом бытия является принцип тождества. *A есть A*, или $A \equiv A$. Быть значит совпадать с самим собой. Отказ от парадигмы бытия – это отказ от приоритетности принципа тождества в мышлении и его вытеснение принципом противоречия, когда *A не есть A*, или $A \neq A$. Это специфический принцип небытия. В истории философской мысли в борьбе влияний между тождеством и противоречием поворот в пользу последнего принято связывать с диалектикой В. Гегеля. Но как подчеркивает П.П. Гайденко, до сих пор не осознается, что это был поворот в пользу небытия, "искушение" метафизики и религии, вообще классики модернизмом, а потом и нигилизмом. "Устраняя закон тождества, Гегель тем самым по существу полностью пересматривает значение и роль понятия бытие – центрального понятия античной, средневековой и ранней новоевропейской онтологии"¹.

На самом деле нам представляется, что нужно пойти еще дальше и усмотреть начало указанного поворота уже в «критической» философии Канта, поскольку введение в философию понятия «отрицание» – это его заслуга, а отрицание, как мы заметили выше, кроется в самом основании небытия.

В «Критике чистого разума» И. Кант говорил о том, что бытие представляется посредством одних предикатов, а небытие – посредством

других. И если для бытия характерно утверждение, то для небытия – отрицание. Отрицание как логическая операция (логическое отрицание), обозначаемое частицей «не», не достаточно, поскольку обозначает не содержание понятия, а отношение его к другому, положительному понятию, только через которое и может быть понято. Трансцендентальное отрицание обозначает небытие само по себе, являясь, собственно говоря, отсутствием, устранением всякой вещи. Но и в этом случае отрицание немислимо без противоположного ему утверждения. Таким образом, говорил И. Кант, все отрицательные понятия производны, и все истинные отрицания есть не что иное, как границы. Только так, по мнению И. Канта, возможна полнота бытия, а любая вещь-в-себе представляется полностью определенной

Более пристальное внимание понятию «отрицание» И. Кант уделяет в своей работе «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин». В этой работе И. Кант говорит, что отрицательные величины не являются отрицаниями величин, напротив, это нечто положительное и только противоположное чему-то другому². Любая противоположность – когда одно упраздняет то, что другое полагает, – может быть двоякой: или *логической*, через противоречие, или *реальной*, то есть без противоречия. Противоположность первого рода имеет своим следствием *ничто*, поскольку, согласно закону противоречия, тело, находящееся в движении не может в то же время и в том же смысле быть телом, находящимся в покое. Противоположность второго рода противоречия уже не содержит, поскольку сила, движущая тело в одну сторону, и равное стремление того же тела в противоположном направлении не противоречат друг другу и в качестве предикатов возможны в одном и том же теле одновременно. Следствием этого является покой, который есть *не-*

¹ Гайденок П.П. Испытание диалектикой: пантеистические и гностические моменты у Гегеля и Вл. Соловьева. // Вопросы философии, 1998, № 4. С. 79.

² Кант И. Сочинения в 8-ми т. Т.2. М.: Чоро, 1994. С.44-45.

что. Тем не менее, в этом отношении также можно говорить о ничто, но в другом смысле, соответствующему понятию «нуль» ($=0$) и имеющему значение отрицания, отсутствия.

Согласно И. Канту, само отрицание может быть двояким. Если оно следствие реальной противоположности, то оно есть *лишение*; если оно не результат такого рода противоположности, то – *отсутствие*. Для такого отрицания требуется не положительное основание, а лишь его отсутствие; первое же отрицание имеет действительное основание полагания, а также равное ему противоположное основание. Покой тела есть или просто отсутствие, то есть отрицание, движения, если нет движущей силы, или лишение, если движущая сила, правда, имеется, но следствие, а именно движение, устраняется противоположной силой.

По мнению И. Канта, ошибка многих философов в том, что в большинстве случаев они рассматривают зло как простое отрицание. Из вышесказанного же следует, что существует зло как отсутствие и зло как отрицание. Первое есть просто отрицание, и для полагания чего-то противоположного ему нет никакого основания ($=$ отсутствие); второе, напротив, предполагает положительное основание для устранения того блага, для которого имеется другое основание, и оно поэтому есть отрицательное благо ($=$ лишение). Оно гораздо большее зло, чем первое.

По сути дела, мир по И. Канту есть ничто, поскольку его состояние равно нулю. Если есть A , то обязательно должно быть и его отрицание $-A$ (*не- A*). Более того, мы можем утверждать их тождество. Но тождество это оказывается пустым, поскольку есть результат «вычитания». $A = -A$ это то же самое, что $A - A = 0$. Таким образом, в итоге операции вычитания мы получаем пустое место, нуль. «Состояние мира... равно нулю $=0$, и благодаря этому возникновению реальное следствие равно A . Но я утверждаю, что если возникает A , то при естественном изменении мира должно возникнуть и $-A$, т. е. не может быть такого естественного

основания какого-либо реального следствия, которое в то же время не было бы основанием некоторого другого следствия, представляющего собой отрицание первого следствия»¹.

Два противоречащих друг другу высказывания, истинность которых может быть доказана с равной степенью, Кант называет антиномиями. На основании приведенного выше анализа отрицательных понятий становится ясным, какое значение имеют антиномии для чистого разума. Они устанавливают границы нашего познания. «Кажется совершенно ясным, что если один утверждает, мир имеет начало, а другой - мир не имеет начала, а существует вечно, то один из них должен быть прав. Но в таком случае, поскольку ясность аргументации и тут и там одинакова, невозможно когда-либо узнать, на чьей стороне правда, и спор продолжается по-прежнему, хотя суд разума призвал обе стороны к спокойствию. Итак, для основательного завершения спора, которое удовлетворило бы обе стороны, остается лишь одно средство: окончательно убедить их, что, поскольку обе они так хорошо опровергают друг друга, предмет их спора - *ничто* (подчеркнуто мной – Д.К.) и лишь некоторая трансцендентальная видимость нарисовала им действительность там, где ее нет»².

Таким образом, можно предположить, что понятие «отрицание» Канту понадобилось для установления границ дискурса. Поскольку каждое из антиномичных утверждений в равной степени претендует на истинность, постольку отрицающие друг друга суждения суть одно и то же в точке начала координат (точка отсчета, 0), другими словами, мы можем утверждать изначальное тождество бытия и ничто. В этом случае нет никакой необходимости искать какую-либо безусловную причину.

¹ Кант И. Сочинения в 8-ми т. Т.2. М.: Чоро, 1994. С.73.

² Кант И. Сочинения в 8-ми т. Т.3. М.: Чоро, 1994. С.200.

«Мир в целом сам по себе есть ничто, разве что по воле другого он есть нечто»¹.

Точно такое же предположение мы находим и у Поля Рикера. «Важнейшей заслугой Канта следует считать то, что он подтвердил, что мышление – это размышление о Безусловном, потому что оно – предел – *Grenze* – всякого мышления, ориентированного на объект, всякого феноменального мышления, движимого притязаниями чувственности. Так Кант возвращается к интуиции Анаксимандра по поводу того, что бытие изначально диалектично: детерминирующе и интердетерминированное. Именно с помощью этой диалектической структуры он положил конец вопрошанию об истоках и обосновал возможность вопрошать обо всем остальном»².

Тождество бытия и ничто обнаруживаем мы и в системе Г. Гегеля. Правда, если у И. Канта это тождество является скорее конечным в его философских построениях как отказ от поисков безусловной причины, то у Г. Гегеля, наоборот, это тождество оказывается изначальноным и является попыткой найти объективное начало, причем по возможности наиобъективнейшее. Это и служит основой для критики системы Г. Гегеля Ф. Шеллингом. Г. Гегель определяет это наиобъективнейшее как отрицание всего субъективного, как *чистое бытие*, т.е. как бытие, в котором ничего нет от субъекта. «Бытие есть чистая неопределенность и пустота... Чистое бытие и чистое ничто есть, следовательно, одно и то же»³. Это предложение, по мнению Ф. Шеллинга, есть не что иное, как простая тавтология, т.е. чистое бытие и ничто суть лишь два различных выражения для одной и той же вещи. «Удивляет не столько это положение, сколько то, для чего оно служит средством или переходом. Дело в том, что из этого соединения бытия и ничто должно следовать станов-

¹ Кант И. Сочинения в 8-ми т. Т.2. М.: Чоро, 1994. С.76.

² Рикёр П. История и истина. - СПб.: Алетейя, 2002. С.397.

³ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – Спб., 1997. С.???

ление»¹. В обосновании правомерности этого перехода и кроется основная проблема, поскольку вышеуказанное тавтологичное предложение ничего нам не говорит, содержит лишь соединение слов и из него ничего не может следовать.

В контексте рассмотренных учений чрезвычайно важным представляется нам исследование понятия границы, предела. В системе Ф. Шеллинга граница связана с моментом допущения определенной неопределенности, конечной бесконечности, позитивной негативности в чистой продуктивности. Эта граница носит условный характер и представлена субъект-объектным тождеством, т. е. другими словами, тождество субъекта и объекта возможно лишь на границе.

В отличие от системы Г. Гегеля Ф. Шеллинг не пытается обрести объективные основания, освободившись от всякого субъективного определения. Напротив, свое рассуждение Ф. Шеллинг начинает с субъекта, ибо бытия без субъекта нет, а мыслить *бытие вообще* просто невозможно. Но субъект этот объективный, т.е. положенный вне нас, независимый от нас. «Поскольку все, о чем можно сказать, что оно есть, по своей природе обусловлено, безусловным может быть только *само бытие*. Но так как единичное бытие может быть мыслимо в качестве обусловленного только как определенное ограничение продуктивной деятельности, то *само бытие* есть та же продуктивная деятельность, *мыслимая в ее неограниченности*»². Как мы видим, отправным пунктом в системе Ф. Шеллинга является субъективное в его полной объективности, следовательно, оно все-таки субъективное, а не только объективное, как Г. Гегель определил свое первое понятие в качестве чистого бытия. Изначально мы имеем лишь одну продуктивность, бесконечную и неопределенную.

¹ Шеллинг Ф.В.Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Сочинения в 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1989. С.503.

² Шеллинг Ф.В.Й. Введение к наброску системы натурфилософии, или о понятии умозрительной физики и о внутренней организации системы этой науки // Сочинения в 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1987. С.192.

Для того, чтобы возникли продукты, продуктивность должна превратиться из неопределенной в определенную, т.е. должна быть снята в качестве чистой продуктивности. Основание для определенной продуктивности должно быть положено в ней же. Так, в природу должна быть привнесена определенность, т.е. отрицательность, но эта отрицательность должна быть вновь положительностью. «Природа должна изначально стать для самой себя объектом, такое превращение *чистого субъекта в объект для самого себя* немислимо без изначального раздвоения в самой природе»¹.

Эта изначальная двойственность соответствует двум противоположным тенденциям: положительной (продуктивной) и отрицательной (антипродуктивной, тормозящей продукцию). Именно столкновение этих противоположных тенденций и порождает продукт. Но поскольку они положены равными, то, столкнувшись, они уничтожат друг друга; следовательно, продукт будет равен нулю, т.е. не возникнет. Выход из этого противоречия Ф. Шеллинг указывает следующий: «*Устойчивое пребывание продукта немислимо без постоянного его воспроизведения. Продукт следует мыслить в каждый момент уничтоженным и в каждый момент вновь воспроизведенным*»².

Изначально продукт не более, чем просто точка, граница. Это точка торможения природы, точка, с которой начинается вся эволюция природы. Продукт конечен, но, поскольку в нем сконцентрирована бесконечная продуктивность природы, в нем должно быть стремление к бесконечному развитию.

Таким образом, Ф. Шеллинг не стремится к безусловному и окончательному снятию противоположности, ибо она есть условие продолжения активности природы, и нужно как раз поддержание и сохранение, а не полное и окончательное преодоление противоречия. Поэтому на

¹ Так же. С.196.

² Так же. С.197.

каждом этапе развития природы, в каждой ее “потенции” должно происходить лишь частичное снятие изначальной противоположности. «Посредством изначальной противоположности и стремления к неразличенности создается продукт, но продукт снимает противоположность лишь *частично*: посредством снятия этой части, т.е. посредством возникновения самого продукта, возникает, следовательно, новая противоположность, отличающаяся от снятой ранее, а благодаря ей, – продукт, отличный от первого; но и он оставляет *абсолютную* противоположность неснятой; таким образом вновь возникает дуализм, а посредством него – продукт, и так до бесконечности»¹. И в этом еще одно отличие системы Ф. Шеллинга от философии Г. Гегеля, у которого эволюция заканчивается самоопределением Абсолютной Идеи, а История имеет Начало и Конец.

Ф. Шеллинг отмечал у многих своих современников общее непонимание закона тождества или смысла связки в суждении. Из этого возникают неверные толкования ряда тождеств. Например, положение «добро есть зло» толкуется следующим образом: «вечное различие между правым и неправым, добродетелью и пороком отрицается, предполагается, что логически они одно и то же»². Между тем, в предложении, в котором высказывается тождество субъекта и объекта, не утверждается полное совпадение или даже непосредственная связь того и другого. Даже в тавтологичном утверждении: «Тело есть тело» субъект мыслится безусловно иным, нежели предикат, а именно: первое – как единство, второе – как отдельные содержащиеся в понятии тела свойства. Поэтому положение «добро есть зло» означает только лишь, что «зло не обладает силой быть посредством себя самого; сущее в нем есть (рассмотренное само по себе и для себя) добро»³. Отношения добра и зла исходят от от-

¹ Там же. С.216.

² Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметов// Сочинения в 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1989. С.93.

³ Там же.

ношения положительного со своей противоположностью. Но противоположность положительного весьма далека от понятия просто отрицаемого, или лишённого. Понятие противоположности положительного возникает из отношения целого к единичному, единства к множеству. Положительное есть всегда целое, или единство; противостоящее ему – разъединение целого, дисгармония. В разъединённом целом содержатся те же элементы, что и в едином целом. Поэтому как в зле, так и в добре необходимо должна быть сущность, но в зле эта сущность противоположна добру и превращает содержащуюся в добре гармонию в дисгармонию.

Самоопределение субъективности происходит через противоположение, которое всегда условно отрицательно. Отрицание оказывается всего лишь состоянием субъективности, которое позволяет открыться его тотальности через множество единичных состояний как объективаций субъективного. Абсолютная субъективность как бытие Бога, воплощаясь в бытие природное, выделяет из себя социальное. Существование последнего необходимо определяется тотальностью присутствия абсолютного субъекта. Ввиду того, что бытие Бога как бытие простого существа не может быть разделено на части, можно сказать, что в этом аспекте социальное бытие предстает как некая однородность существования. Отрицание Бога в полноте его существования может быть представлено как его отсутствие. Тогда существование социального бытия оказывается пустым, лишённым божественной, удостоверяющей его субъективности. Опыт описания пустого бытия представлен в философии Ж. Батая.

Ж. Батай стремился создать «Сумму атеологии» как некий протест против «Суммы теологии» Фомы Аквинского. По его мнению, возможно создание такой системы рассуждений, в основание которой будет положен принцип чистого отрицания. «Мысль Батая, воспринимающая бы-

тие в свете ничто, человека и Бога в модусе отсутствия, сообразуется со своего рода негативной теологией, говорящей о существовании исключительно отрицаниями»¹. Представляя Бога как чистую волю или неограниченную деятельность духа, Ж. Батай показал, что тотальность процесса божественного существования не допускает, что оно может остановиться на чем-либо определенном. Бог в своей непрерывной актуальности непредставим. «Мало того, что Ему неведомо умиротворение, Богу неведомо знание (знание – это покой). Он не знает – равно как жаждет. И поскольку Он не знает, Он не знает Самого Себя. Если бы Он открылся Самому Себе, Ему следовало бы признать Себя Богом, но он даже на миг не может допустить этого соглашения. Ему ведомо лишь Его ничто, вот почему Он убежденный атеист: иначе Он тотчас же перестал бы быть Богом (если бы Он признал себя Богом, на месте Его жуткого отсутствия оказалось бы слабоумное, одуревшее присутствие)»². Из этого представления он заключает, что Бог себя ненавидит. Его абсолютное разумное существование способно обнаружиться только как неразумность и самоотрицание, ненависть.

Позитивный дискурс человека о Боге предъявляет самого человека на пределе его существования, в обессиленности присутствия в мире. Поскольку человек познает Бога только в конечности собственного присутствия в мире, в собственных образах, постольку «в атеологической мысли человек, отрицая существование Бога, отрицает прежде всего самого себя, точнее, некий установившийся образ человека; утверждая свое отсутствие, он раскрывает себя как некую бездну возможностей, которую уже ничто не ограничивает извне»³. Отрицание Бога отнимает у человеческого существования предел беспредельного, открывая пространство внутреннего опыта. Отрицая привычную форму собственного

¹ Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002. С.241.

² Батай Ж. Внутренний опыт. – СПб.: АХИОМА, МИФРИЛ, 1997. С. 192.

³ Фокин С.Л. Философ-вне-себя. С.242.

образа и собственного существования человек оказывается за пределами возможностей, обнаруживая в себе бесконечную силу отрицания, «безработную негативность». Человек осуществляется в ежесекундном «бытии-к-смерти». Смерть оказывается необходимой возможностью человеческого существования, отсутствие, которое не ни на миг не покидает его.

Декартовский тезис «Я есть» в самоидентификации своего существования представляет интуицию человеческого присутствия в мире в ее бесконечности. Это аналог абсолютной субъективности Бога как абсолютного присутствия в его совершенной познаваемости. Отрицание Бога как абсолютной субъективности, представляющееся в бесконечной ненависти Бога к самому себе или в бесконечном отрицании, оборачивается необходимой критикой идеи человека как абсолютного субъекта. В декартовском понимании человеческая способность к познанию оказывается неограниченной в существовании «Я-идеального». Однако, тождество мышления и сомнения, необходимо доведенное до предела должно подвергнуться оспариванию и само это утверждение. «Дух оспаривания формулирует наконец свое последнее утверждение: «Я знаю лишь одно: что человек никогда ничего не узнает»»¹. Тезис Р. Декарта «Я есть» преобразуется в отрицательное утверждение «Я не-есть». Отрицание достигает своего предела, отрицая самого отрицающего, принося его в жертву Ничто. Неудостоверенность собственного существования, возникающая на пределе отрицания приводит к отрицанию любого другого «Я», или к отрицанию Другого.

Не-существование человека существует как «безусловное зло конечного», которое проявляет себя в установлении предела беспредельного существования и беспредельного знания. Поскольку отрицание становится моментом человеческого мышления, постольку оно утвер-

¹ Батай Ж. Внутренний опыт. С.198.

ждается в нем, становится имманентным. Зло уже нельзя отодвинуть и держать на расстоянии, «оно сосредоточивается на поверхности, утратив своего Другого, превращавшего его во внешнее»¹.

Социальное бытие как бытие Другого перестает существовать при полной реализации принципа отрицания через уничтожение бытия. Отсутствие чего бы то ни было внешнего для человека, не позволяет ему выйти за пределы собственного существования так, чтобы можно было выразить протест, несогласие с существующим социальным порядком. На пределе существования социального «стратегия системы состоит в том, чтобы поглотить собственную субстанцию. Где после этого ее искать? С точки зрения какого закона ее критиковать? Как конституироваться Другому по отношению к системе, которая уже не является другим чего бы то ни было, но лишь сама собой, равной самой себе? Даже если ты ее не принимаешь, ты не можешь конституироваться в Другого»².

Опыт уничтожения бытия как присутствия был инспирирован попыткой утверждения его существования через расширение возможностей перехода от определенности возможного к не-определенности невозможного. Однако движение в Ничто приводит к еще более сложным последствиям. Поскольку Ничто не содержит в себе ничего, постольку оно оказывается неразличенным пустым. Социальное бытие трансформируется в абсолютную неразличенность пустого. Человек не может предъявить реальность собственного существования в сопротивлении, не испытывая сопротивление со стороны Другого. Происходит потеря инаковости. «Для фундаментальной проблемы Другого нашлось своего рода «окончательное решение» (имеется в виду уничтожение): подключение к сети универсальной коммуникации. В этом Трансполитическом

¹ Рыклин М. Вирус прозрачности. Беседа с Ж. Бодрийяром // Рыклин М. Деконструкция и деструкция. М.: Логос, 2002. С.68.

² Там же. С.69.

Новом Порядке над нами нависла угроза не столько лишиться самих себя (Verfremdung “очуждение”), сколько лишиться всего другого, всякой инаковости (Entfremdung “отчуждение”). Мы уже не претерпеваем процесс очуждения, не становимся другими (в этом присутствовала по крайней мере какая-то доля инаковости, И, оглядываясь назад, мы воспринимаем очуждение как Золотой век), нас уже не лишают нас самих в пользу Другого, нас лишают Другого в пользу Того же самого; иными словами, нас лишают всякой инаковости, всякой необычности и обрекают на воспроизводство Того же самого в бесконечном процессе отождествления, в универсальной культуре тождественности»¹.

Социальное целое в его не-различимости обретает состояние безразличности, чистого отсутствия субъективности, которая оказывается выведенной из местоположения социального. Абсолютная коммуникация удовлетворяя полную потребность в общении на пределе становится антикоммуникативной, отрицая саму себя. Несмотря на то, что обществу потребления удалось реализовать межличностные отношения, их безличность становится все более очевидной. «Индивид отказывается от применения насилия не только потому, что появились новые блага и личные цели, но и потому, что его ближний оказывается лишенным субстанции, «фигурантом», не представляющим для него никакого интереса»². Бездушные сверхиндивидуализма трансформируется в реакцию бессодержательного и безликого радикализм, проявляющего себя в повседневных формах экстремизма. Логика безразличия развивается как общая криминализации общества. Социальная структура воспроизводит собственный слабый порядок через жестокость. Безразличная жестокость проявляется в актах вандализма. Социальное недовольство мани-

¹ Бодрийяр Ж. Город и ненависть. С.115-116.

² Липовецки Ж. Эра пустоты. Очерки современного индивидуализма. СПб.: Владимир Даль, 2001. С.288.

фестируется в бессмысленном разрушении вещей, которые потеряли свою ценность вместе с утратой принципа реальности, потерей идеалов.

Самоопределение человеческой субъективности в структурах знания осуществляется через установление самотождественности субъективности в точке познающего субъекта. Свободное движение потока мышления ограничивается необходимостью так, что возникает несвобода, которая ощущается субъектом как зло ограничения, зло конечного.

Характерна в этом отношении работа М. Бланшо «Опыт-предел», где автор выводит нас на границу бытия, показывает нам возможность существования на пределе. Опыт-предел, или внутренний опыт, есть радикальный ответ на радикальный вопрос. Поскольку есть вопрос и есть ответ, то, по всей вероятности, должны быть и те, кто их формулирует. В качестве вопрошающего выступает человек. Поскольку речь идет о радикальном вопросе, то есть связанном с самим существованием, то более правильным было бы, следуя за М. Бланшо, говорить, что человек *ставит себя под вопрос*, нежели *задает вопрос*. Ставить себя под вопрос, значит, ставить под сомнение возможность собственного существования. Кто способен на такое сомнение? Сомневается в нас маленькое «я», «слабое, ущербное и несчастное». Но оно не может поставить себя под вопрос, поскольку слишком озабочено собственной конечностью и «в этом эгоизме ему нет дела до конца всех других». Поставить себя под вопрос под силу только «Я». Остается только понять, зачем ему это нужно. «В сущности своей, - говорит М. Бланшо, - человек удовлетворен: как универсальному человеку ему нечего делать, словно нет у него такой надобности, и если индивидуально он смертен, в сущности своей он не имеет ни начала, ни конца, он покоится в становлении своей недвижимой тотальности»¹, иными словами, он есть все. Именно с этой точ-

¹ Бланшо М. Опыт-предел // Танатография эроса. М.: МИФРИЛ, 1994. С.

ки зрения правомерно говорить о завершении истории. Но выход из этой ситуации нам сообщает *страсть негативной мысли*, как образно ее называет М. Бланшо. Она есть «не что иное, как сама «негативность», посредством которой человек, отрицая природу и себя как природное существо, делает себя свободным, подчиняясь при этом работе, и созидает себя, созидая мир»¹. Откуда берется эта негативность? Она заложена в самой природе человека. «Человеку принадлежит сущностный недостаток, изъян, откуда приходит к нему это право ставить себя всегда под вопрос»². Он способен преобразовывать в действие свою негативность, но никогда не исчерпывает ее полностью. Она существует как смертное излишество, или избыток ничто. Это то, что не поддается пониманию, уклоняется от всякого употребления и всякой цели, ускользает от нашей возможности испытать это. Другими словами это некая *невозможность*.

Итак, план имманенции абсолютного бытия структурируется складкой бытие/не-бытие, которая пробегает по всей поверхности социального, предъявляя его через это отношение. Социальное бытие объективируется в не-бытии как в поставе. Формируется нигилистическое представление о существовании социального. Его логическим выражением оказывается отрицание, которое задает существование субъективности в представлении противоположностей. Оно становится границей определения позитивности бытия и существует как зло отрицания. Однако всякое отрицание существует в позитивности и является условно выделенным отрицательным направлением в ее движении. Это значит, что все сущее в его целом существует в равновесии положительного и отрицательного начал. Существование гомеостаза мира как системы может объективироваться и тогда точка гомеостаза как точка равновесия системы, элиминируется из нее, становясь точкой трансцендентного абсолютного субъекта.

¹ Там же. С.

² Там же. С.

В социальных системах существование гомеостаза проявляется в парадоксах цели и результата. Полагая, что социальная система существует как некая совершенная система, приходится допускать, что она еще на исходной стадии своего развития содержит в себе все, в том числе и собственную цель, и средства для ее реализации. Но в таком случае, система не способна к саморазворачиванию, т.к. в ней есть все для ее совершенства, т.е. осуществленного равновесия. Для того, чтобы социальная система могла актуализироваться необходимо признать ее существование через концепт нереализованных возможностей. Либо допустить, что в самом механизме самореализации социального есть нечто, что лишает систему ее полноты и совершенства и, тем самым выводит ее из состояния абсолютного гомеостаза.

На пределе возможностей своего существования социальная система представляется в неподвижности и в не-возможности дальнейшего развития. Социальное бытие либо теряет свою структурность в неразличности собственных состояний, либо овеществляется как застывшая природная данность, осуществившийся идеальный социальный текст (идеология). Гносеологический кризис в познании социального заключается в том, что социальная система, стремящаяся к достижению совершенства должны быть либо бессмысленной, либо включать в себя заранее подготовленный виртуальный механизм выведения из равновесия, т.е. допускать несовершенство совершенства. Гомеостазис социальной системы отождествляется со «злом социальной стагнации», которая становится необходимым результатом развития социальности.

Принцип нигилизации, внесенный в социальный дискурс, предъясняет социальное бытие на пределе без-раз-личия, когда утрачивается индивидуальная различенность, инаковость Другого. Социальное зло проявляет себя в попытках невозможного самоопределения, когда все границы социальных структур утрачиваются, рассеиваются, десемини-

руют. Насилие становится без-личным, происходит общая криминализация общества, проявляющая себя в актах вандализма и повседневного экстремизма.

Итак, онтология социального зла необходимо задается в концепте зла метафизического. Здесь бытие абсолютной субъективности представляется через бытие бога как абсолютного субъекта. Его существование понимается как бытие чистой позитивности. Тезис о бесконечном существовании Бога утверждается в теодицее. Доказательство существования Бога предъявляет тезис: «Бог есть» в его не-утвержденности. Со-мнение в бытии абсолютного субъекта объясняется присутствием зла в мире. С одной стороны, Бог как абсолютное существо может быть только абсолютно совершенным, т.е. вечным, бесконечным, простым целым. С другой стороны, Бог как абсолютное начало и причина всего сущего, включает в себе все, что существует, в том числе, и зло. Возникает внутреннее противоречие между абсолютным благом и присутствием зла в мире. Попытка элиминации зла порождает представление о возможности существования не только абсолютного положительного субъекта, но и абсолютного отрицательного субъекта. Формируется дуализм начал, который может развиваться только в пределах позитивности, ввиду того, что отрицательное начало тоже обладает свойством «быть». Это значит, что отрицательное может быть представлено только внутри абсолютной позитивности и через нее. На поверхности чистой субъективности возникает концептуальная складка «положительный субъект/отрицательный субъект», она соответствует паре мифологизированных персонажей Бог/Дьявол, или, может быть представлена как складка на поверхности бытия абсолютной позитивности через отношение положительного/отрицательного. Отрицательное в положительном существует как предел положительного, т.е. как «лишенность» или отсутствие. Это нижний предел бытия, «пустое» бытие, лишенное всех

предикатов, кроме свойства «быть». Метафизическое зло есть чистая «лишенность» блага, задающая меру полноты бытия как присутствия. «Верхним» пределом позитивности является абсолютная позитивность бытия Бога. Абсолютное бытие в его позитивности предъясняется как отсутствие зла, или «лишенность» зла. Соответственно, можно говорить, по крайней мере, о двух состояниях бытия: на «нижнем» пределе и на «верхнем» пределе. В верхней точке бесконечное бытие в его позитивности задается как бесконечность, из которой как бы вычитается «0». В нижней точке чистая «лишенность» как «0» появляется в результате вычитания бесконечности из самой себя. Операция вычитания бесконечности из самой себя, во-первых, может быть только умозрительной. Бесконечность как бы «выходит» из самой себя, оставляя «след» собственного присутствия как пустое «место», в которое она может быть положена. Движение «выхода» по направлению противоположно положению или «вхождению» бесконечности, отсюда, во-вторых, операция вычитания может быть представлена через операцию сложения положительной бесконечности с отрицательной бесконечностью. Однако, поскольку бесконечность может быть только одной по свойству неограниченности, постольку существует одна и только одна бесконечность, которая находится в различных состояниях. Различенность состояний может быть проявлена условно через конструкции положительного и отрицательного, а «0» как точка равновесия, позволяет говорить о том, что система при всех своих изменениях остается той же самой системой, т.е. равной самой себе.

С одной стороны, введение конструкта «лишенность» как точки «0», позволяет выстраивать иерархию восхождения к абсолютному бытию, т.е. космический порядок понимается через движение по ступеням совершенствования бытия. Актуальное бытие вещей определяется их волей к совершенству, а не-совершенство трактуется как не-достаток,

не-хватка воли к бытию. Их существование различается по степени их совершенства, т.е. как отношение блага и зла, где зло как состояние блага не имеет собственной причины к бытию, но представляется как состояние позитивности бытия. Устанавливается внутренняя граница бытия, определяя его состояния как целого. Имманентный предел маркирует актуализацию бытия в определениях, т.е. дефинициях как движение бытия от *potentia* к *actus*. Деятельность самоопределения есть движение границы, которое маркируется определениями или именами состояний бытия как целого. Движение определений осуществляется в логическом разворачивании дискурсивности между тавтологией $A=A$ и парадоксом $A=\text{не-}A$. Тавтология чистой позитивности бытия и парадоксальное существование «лишенности» задают пространство существования смыслов бытия как целого.

С другой стороны,

ГЛАВА 2

ПАРАДОКСАЛЬНОСТЬ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ НА ПРЕДЕЛЕ

§1 Пределы дискурса позитивности в конструкциях социального бытия

Метафизика, как она вышла из античной мысли, всегда была, по Хайдеггеру, мышлением о сущем: «Она мыслит сущее как сущее»¹. «Она представляет себе сущее (ον) неизменно лишь внутри того, что уже показало себя как сущее (η ον) из него же самого»².

Взгляды философов в большинстве своем всегда были направлены на защиту позитивных форм бытия, описание и подробный анализ негативного долгое время оставались за пределами научных изысканий философов. Так, категория бытия очень подробно рассмотрена отечественными исследователями в исторической ретроспективе³, чего нельзя сказать о категории не-бытия. В связи с этим Б.В.Марков, один из современных исследователей проблематики негативного, даже утверждает, что негативное по сути дела не имеет своего языка и репрезентируется потому через позитивное. Парадоксально, что позитивное, в свою очередь, репрезентируется через апелляцию к негативному. Таким образом, для отсутствующего имеется утверждающий дискурс, а для реально существующего – негативный, имеющий форму отрицания и осуждения.

Возможны два способа рассуждения относительно отношения бытия и не-бытия, сущего и не сущего, нечто и ничто. Первый способ представлен Г. Гегелем. Для него характерно четкое разграничение (разграничение) сущего и не сущего. Всякое позитивное описывается в гра-

¹ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. С.27.

² Там же. С.34.

³ См. А. Доброхотов. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986; А. Ахутин, Тяжба о бытии. М., 1997.

нищах, отделяющих его от негативного. Всякое нечто граничит и определяется иным. Эту границу устанавливает определение. С одной стороны, определение есть о-пределывание, то есть установление предела, или границы. С другой стороны, согласно Спинозе, определение есть отрицание, и как отрицание оно отсылает нас к негативному. Таким образом, на философском уровне обнаруживается, что для определения фундаментальных понятий о бытии, истине, добре и красоте нужны другие предельные понятия, в качестве которых выступают негативные: небытие, зло, ложь и т.п.

Второй способ представлен Ф. Шеллингом и продолжен М. Хайдеггером. Здесь Ничто уже не стоит в оппозиции к бытию, являясь как бы определенным состоянием бытия. Если оно и стоит к чему-то в оппозиции, так это к сущему, поскольку бытие и сущее не тождественны. Ничто, о котором говорил М. Хайдеггер, это на самом деле Бытие, которое противостоит сущему и стоит за ним, является как не-сущее, как Другое всему сущему. «Безусловно, Другое всему сущему есть не-сущее. Но это Ничто пребывает как бытие»¹. Бытие открывается как скрытое за сущим, это «скрывающаяся нескрытость», которая открывается только в вопросе о бытии. Бытие не тождественно сущему, тому, что постоянно есть. Так как, если действительно есть (по-истине есть) только то, что постоянно существует тогда в бытии (в действительной действительности) нет места ничему новому. В лучшем случае новое есть только для человека, который не знает всей истины и который, чтобы понять (познать) окружающее, должен отнести его к постоянному порядку.

Как возможен фундаментальный опыт Ничто? Все сущее врывается в опыт, когда «берет тоска», тогда все вокруг и пусто и темно; или наоборот – все сущее встает перед нами в радости близости любимого

¹ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. С.38.

существа, тогда опять перед человеком оказывается весь мир как мир счастья и полноты. В подобных настроениях человек ощущает себя посреди сущего в целом. Также и перед Ничто ставит нас настроение – настроение ужаса. Это не боязнь, не страх чего-то, что связано с какими-то конкретными явлениями – от них можно убежать, а фундаментальный ужас, у которого нет конкретной угрозы, ужас перед чем-то, что принципиально невозможно определить, ужас, когда «земля уходит из-под ног», когда мы сами теряем себя, ибо жутко не мне, а человеку, когда не можем ничего сказать, а остается только немой крик. Такой ужас и открывает Ничто. «С ясностью понимания... мы вынуждены признать: там, перед чем и по поводу чего нас охватил ужас, не было, "собственно", ничего. Так оно и есть: само Ничто – как таковое явилось нам»¹

Что же явилось? Явилась шаткость всей совокупности сущего, наша немощь по отношению к сущему в целом - ничтожение. Это ничтожение не есть уничтожение сущего, оно не итог какого-то отрицания, ничтожение осуществляет, хранит Ничто. «Ничтожение не случайное происшествие, а то отталкивающее отсылание к ускользающему сущему в целом, которое приоткрывает это сущее в его полной, до того скрытой странности как нечто совершенно Другое – в противовес Ничто»². Здесь появляется утверждение, что только в противовес Ничто впервые наше бытие ставится перед сущим как таковым. «Ничто, - утверждает Хайдеггер, - уже не остается неопределенной противоположностью сущего, а приоткрывает свою принадлежность к бытию сущего»³. Эта «принадлежность» ничто к бытию сущего наиболее явно обнаруживает себя в существовании особого сущего - Dasein, присутствия, бытия-вот.

Ничто становится опытом бытия. Оно уже не противопоставлено последнему, а интегрировано в его структуру, является его частью, или,

¹ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. С.21.

² Там же. С.22.

³ Там же. С.25.

лучше сказать, состоянием. По словам Борисова Е.В., «...экзистенция - это *небытие Dasein*, понятое им самим как задача (быть); соответственно само *Dasein* – это не-сущее, которое, однако, "имеет" осуществиться в качестве сущего. В этом положении зафиксирована принципиальная *негативность* экзистенциальной аналитики уже на уровне исходного *Dasein*...»¹

Вышеуказанные способы рассуждения имеют принципиальные различия. Несмотря на то, что оба они являются дискурсами позитивности, поскольку в конечном итоге утверждают существование бытия, а не наоборот, методы, которые для этого используются, весьма различны. Диалектический метод Г. Гегеля основывается на различении, а это способствует постоянному введению в систему новых элементов для объяснения уже имеющихся. Кроме того, эти элементы всегда опосредованы своими противоположностями и без них поняты быть не могут. Метод субъект-объектного тождества Ф. Шеллинга и М. Хайдеггера эти противоречия устраняет. Метод различения доводит дискурс до предела. Метод субъект-объектного тождества с предела только начинается. Проиллюстрируем вышесказанное дискурсом позитивности, приведенного к пределу.

Одним из таких пределов является реификация социальной реальности. Еще П.Бергер и Т.Лукман в своей работе «Социальное конструирование реальности» показали пагубные последствия реификационного мышления. Согласно П. Бергеру и Т. Лукману, «реификация - это восприятие продуктов человеческой деятельности как чего-то совершенно от этого отличного, вроде природных явлений, следствий космических законов или проявлений божественной воли»². Другими словами, речь идет об объективации социальной реальности. «Реификацию можно

¹ Борисов Е.В. Негативность понимания Другого в экзистенциальной аналитике М.Хайдеггера // Понимание и существование: Сб. докл. Международного науч. Семинара – Мн.: «Пропилеи», 2000. С.22.

² Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. – М.: «Медиум», 1995, С.146.

считать последней ступенью в процессе объективации, благодаря которой объективированный мир перестает восприниматься как человеческое предприятие и за ним закрепляется качество нечеловеческой, дегуманизированной и инертной фактичности»¹. Иначе говоря, реифицированное мышление не просто объективирует социальную реальность, а доходит до предела в этой объективированности, представляя действительность в ее объектности. Схожие размышления можно встретить и у отечественного исследователя Владимира Малахова: «Со времен Канта все знают, что гипостазация, или гипостазирование, – это принятие предмета мыслимого за предмет как таковой, а со времен Лукача известно, что реификация – это принятие того, что существует в человеческих отношениях, за нечто, существующее само по себе. Если гипостазирование – это превращение мысли в вещь, то реификация – это превращение отношения в вещь. В любом случае и то и другое предполагает *овеществление* того, о чем мы мыслим»². Сходной интеллектуальной процедурой является эссенциализм, или субстанциализм, с той лишь разницей, что объективации подвергается сущность, а не мысль или отношения. С позиции реификационного и эссенциалистского мышления к изучению общества, которое начинает рассматриваться как самостоятельный объект, независимый от человека, применимы различные научные подходы вплоть до биологизаторских, где общество отождествляется с неким живым организмом, его институты – с органами, а социальные отношения и связи внутри общества – с работой нервной, кровеносной, пищеварительной и прочих систем внутри организма. Несложно разглядеть отголоски реификации и эссенциализма в позитивистски настроенной философии, а также в марксистско ориентированной философии. Несмотря на то, что многие отечественные интеллектуалы всячески

¹ Там же. С.147.

² Малахов В. Преодолимо ли этноцентричное мышление? // Расизм в языке социальных наук / Под. Ред. В.Воронкова, О.Карпенко, А.Осипова. – СПб.: Алетейя, 2002. С.11

отмежевываются от марксизма, тем не менее, продолжают мыслить в категориях реификации и эссенциализации. По всей видимости, сложно изменить тип мышления, который культивировался на протяжении многих десятилетий. Это ярко показывает Малахов в ряде своих статей об этноцентризме¹. Определяя этноцентризм как логическое следствие эссенциализма, он подчеркивает этноцентристский характер отечественного общественно-политического дискурса.

Допущение номер один всякого позитивизма – это представление о том, что объекты научного познания существуют вне и независимо от познающего субъекта. Эта методологическая посылка всегда будет приводить нас к утверждению чистой позитивности. То есть, стоя на позициях позитивизма, о социальной реальности мы можем сказать только то, что она есть. Рассуждения же о том, чем именно она является, с позиций позитивизма невозможны без привлечения строгих научных данных. Двигаясь в указанном направлении, мы просто обязаны будем покинуть область философии, поскольку дальнейшие рассуждения будут научно ориентированными. Таким образом, один из пределов дискурса позитивности связан с пределом самой философии, поскольку его продолжение выводит за пределы философии, или, говоря более радикально, приводит к ее завершению.

Современный дискурс, заданный приверженцами философии постмодернизма, несмотря на свой деструктивный характер, также является дискурсом позитивности. Правда позитивность эта оказывается уже исчерпанной.

Негативное имеется во всякой культуре. Как правило, оно является «табуированным и запрещенным», а потому выделяется границей, четко разделяющей «свое и чужое». Граница тесно связана с властью. Именно ей принадлежит право в установлении и соблюдении границ. «Нет ниче-

¹ См. Преодолимо ли этноцентричное мышление? Культурный плюрализм versus мультикультурализм. Война культур или интеллектуалы на границах. Скромное обаяние расизма.

го удивительного, - говорит Б.В. Марков, - в том, что власть узурпирует право установления не только территориальных, но и политических, моральных, эстетических и прочих границ. При этом для территориальных и прочих запретных линий и знаков устанавливаются правила и исключения, разрешающие переход границы. Одни из них кажутся естественными, а другие – искусственными. Одни проводятся сознательно в интересах власти, а другие сами определяют её возможные жесты»¹. Одно из таких разоблачений как раз принадлежит Ницше, выведшему генеалогию морального запрета и нравственного закона из чувства вины и нечистой совести.

Современный дискурс, обнажающий границы нашей цивилизации в диспутах о конце истории (Ф. Фукуяма, У. Эко) и исчерпанности социального (Ж. Бодрийяр), требует новой постановки вопроса о границе между негативным и позитивным. Прежняя постановка вопроса в рамках метафизического различия добра и зла является уже неудовлетворительной.

Граница между позитивным и негативным как бы очевидна. «С одной стороны, есть нечто, считающееся хорошим, истинным, прекрасным, добропорядочным, корректным, культурным, цивилизованным, целесообразным, ответственным и т.п. С другой стороны, ему противостоит злое, ложное, иллюзорное, разрушительное, неразумное и нерасчетливое. Радость и страдание, горе и счастье, болезнь и здоровье, разум и безумие, насилие и свобода – все это очевидные оппозиции, список которых можно было бы продолжить»². Вопрос состоит в другом: какие функции выполняет негативное в культуре? Несмотря на то, что негативные ценности выводятся за пределы цивилизованного мира, существование их должно все же иметь некий смысл. Например, «Ницше и

¹ Марков Б.В. На краях порядка: философия протеста XX в. // Труды семинара по герменевтике (Герменеус). Вып.1: Сб. науч. тр. – Одесса: Принт Мастер, 1999.- 320с. С.64.

² Там же. С.66.

вслед за ним Фрейд даже доказывали, что негативное важнее, ибо именно как ответ на преступление, грех, вину, насилие, безумие, заблуждение и т.п. возникли охраняющие и оберегающие от их опасностей позитивные ценности»¹. Феномены различия и границы имеют, прежде всего, ориентирующее значение. Они установлены не столько для запрета, сколько для порядка. Может быть, именно поэтому гипотеза о вытеснении и репрессивности, о невыразимости негативного в культуре была подвергнута сомнению М.Фуко, который полагал, что безумие, насилие и секс вовсе не подавляются, а напротив, специально интенсифицируются, ибо они нужны как некий искусственно создаваемый образ врага, используемый для интеграции и идентичности.² Так или иначе, негативное выступает порядкообразующим фактором, своего рода залогом стабильности системы. Особенно очевидным это становится при попытке устранить негативное. В этом отношении Марков солидарен с Бодрийяром, который конец социального напрямую связывает с «операцией отбеливания одежд», когда общество последовательно отказывается от любых форм негативного. «Технология власти в современном обществе настолько модифицировалась, что поначалу кажется исключительно советующей и рекомендующей. Институты советников и консультантов, терапевтов и психологов, специалистов по обстановке жилья, организации отдыха, разного рода страховки, учитывающие профессиональный риск и опасности на улице, – все это образует плотную сеть, исключаящую свободу. Поэтому сегодня протест принимает странные формы: люди время от времени начинают протестовать против врачей, навязывающих дорогостоящие методы лечения, против педагогов, воспитывающих детей, против всякого рода специалистов по здоровому образу жизни, навязывающих непрерывную борьбу с собой в форме диеты и трениро-

¹ Там же. С.67.

² Там же. С.76.

вок»¹. Налицо трансформация порядка повседневности. Современный порядок строится уже не на аскетизме, самоотречении, солидарности, альтруизме, экономии и ограничении потребления, а на трате. Человек не должен ограничивать себя, он должен удовлетворять свои потребности. Это не только не разрушает, а наоборот, укрепляет систему порядка. Поэтому, по Маркову, говоря о современных формах протеста, приходится признать, что сегодня отрицанию человек подвергает самого себя, а не Природу, Бога, Государство или Метафизику. Человек должен сам стать гарантом своего существования. Ибо после «смерти Бога», провозглашенной Ницше, философы исчерпали все позитивное в поисках оснований таких внешних гарантий. Ни разум, ни право, ни наука, ни демократия не давали то, что давала идея Бога². Человек, изгнавший Бога, вынужден взять на себя не только положительные и возвышенные предельные функции (как то источник истины, гарант морали, творец, управитель мира и др.), но и отрицательные, и, прежде всего, опыт страдания и жертвы. В противном случае, можно будет говорить о «смерти Человека».

Вопрос об исчерпании позитивности является одной из ведущих тем в современном философском дискурсе. Этот вопрос двояко оценивается исследователями.

С одной стороны, в этом усматривается некий положительный момент, поскольку все возможности бытия, наконец-то, оказались реализованными, то есть и само бытие окончательно самореализовалось. Оно полностью достигло своих границ и стало определенным, то есть самоопределилось. Обретение бытием своей полноты говорит о его завершенности. Именно в этом отношении современный западный исследователь Френсис Фукуяма в своей работе «Конец истории?», отмечая фундаментальный характер происходящих в мире событий, констатиру-

¹ Там же. С.82.

² Там же. С.72.

ет завершение истории как таковой. Речь не идет о завершенности исторического процесса в апокалипсическом смысле. Человечество будет существовать, как и прежде. Речь идет о «завершении идеологической эволюции человечества и универсализации западной либеральной демократии как окончательной формы правления»¹. Все это стало возможным потому, что у либерализма не осталось никаких жизнеспособных альтернатив. В ушедшем столетии либерализму были брошены два главных вызова: фашизм и коммунизм. Оба режима в действительности потерпели сокрушительное поражение, а в идеологическом плане оказались полностью дискредитированы. И хотя даже в современном мире продолжают существовать общества с различными формами правления, победа либерализма в сфере идей, в конце концов, приведет к повсеместному установлению либерально-демократических государств в действительности. Такой ход мыслей поистине имеет позитивный смысл и для Ф. Фукуямы, и для его читателей.

С другой стороны, означенная проблема носит и явно негативный характер, поскольку смысловая нагрузка понятия «исчерпанность» сама по себе уже отрицательна. Особенно негативность возрастает, когда мы употребляем это понятие применительно к смыслу. Исчерпанность смысла и есть, по сути, его отрицание. Завершение идеологической эволюции человечества есть не что иное, как исчерпание в сфере идей, то есть исчерпание смысла. Идеологическая эволюция достигла своего предела. Нет продуцирования новых смыслов. Применительно к бытию это означает, что его возможности исчерпаны. Другими словами, исчерпана его потенциальность. Нет иных возможностей, кроме тех, что уже реализованы. Это значит, что с этого момента бытие обречено на бесконечное повторение своих прежних состояний. В этом отношении правомерно вспомнить Умберто Эко с его идеей Нового Средневековья. По-

¹ Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. №3. С.134-135.

сколькx Средневековье как эпоха имело место в прошлом, то некоторые его черты вполне могут проявиться и в современности как результат инволюции. И речь тут опять идет не о грядущем Апокалипсисе, хотя некоторые авторы любят пугать нас такими мрачными пророчествами. Средневековье в том виде, в котором оно имело место, никогда уже не повторится. Речь идет о модели Средневековья, «к которой можно было бы примерять тенденции и ситуации нашего времени»¹. Эту модель Эко и пытается создать в своей работе «Средние века уже начались» и на основании сравнительного анализа констатирует наличие ряда характерных черт средневековой модели в современной действительности.

Наподобие того, как в замкнутых системах возникает энтропия, в о-предел-енном бытии появляется внутренняя неопределенность. Направление во-вне сменяется направлением во-внутри. Эволюция сменяется инволюцией. Этот процесс напоминает коллапс звезды, когда она достигает предела своих возможностей. Так и бытие начинает сворачиваться, исчерпав свою потенцию. Подобные сравнения можно найти и у Жана Бодрийера, который возрастание неопределенности в обществе также связывает с исчерпанием бытия-в-возможности, и, таким образом, провозглашает конец социального. «В вакууме социального перемещаются промежуточные объекты и кристаллические скопления, которые кружатся и сталкиваются друг с другом в рассудочном поле ясного и темного. Такова масса, соединенные пустотой индивидуальные частицы, обрывки социального и распространяемые средствами информации импульсы: непроницаемая туманность, возрастающая плотность которой поглощает все окрестные потоки энергии и световые пучки, чтобы рухнуть в конце концов под собственной тяжестью. Черная дыра, куда проваливается социальное»².

¹ Эко У. Средние века уже начались // Иностранная литература. 1994. №4. С.259.

² Бодрийер Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург. 2000. С.9.

В своем произведении «Прозрачность зла» Ж. Бодрийяр выделяет такие основные черты современности как трансэстетическое, трансполитическое и транссексуальное. Эти черты как ничто другое характеризуют состояние неопределенности современного общества. Они означают, что эстетика, политика и секс проникли во все сферы общественной жизни. Но, проникая во все сферы общественной жизни, они теряют свою специфику, попросту растворяются. «Когда политично все, ничто больше не политично, само это слово теряет смысл. Когда сексуально все, ничто больше не сексуально, и понятие секса невозможно определить. Когда эстетично все, ничто более не является ни прекрасным, ни безобразным, даже искусство исчезает»¹. Все стало доступным и все стало возможным. Позитивность исчерпана, остается место лишь для актуализации негативного, каковыми как раз и являются различные формы зла. «В западном обществе, которое в своих профилакториях занимается умерщвлением своих естественных референций, обеливанием власти, искоренением разного рода незаконных частей и приукрашиванием негативного, в обществе, управляемом дискурсом добра, где больше нет никаких возможностей проговаривать зло, процветают его все более тайные и вирулентные формы»². Эта актуализация негативного носит взрывной характер. Причем, согласно Ж. Бодрийяру, это взрыв, направленный внутрь (имплозия): попытка взорвать пустоту, образовавшуюся в теле социального в результате исчерпанности бытия. Зло, радикальной формой которого является терроризм, можно представить как реакцию на воцарившееся в обществе безмолвие и безразличие. «Зачем существует терроризм, - риторически спрашивает Ж. Бодрийяр, - если не для того, чтобы служить разновидностью насильственного освобождения от напряжения в социальном поле?»³. Взрывается политическая пустота,

¹ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М.: Добросвет, 2000. С.17.

² Марков Б.В. После оргии // Бодрийяр Ж. Америка. – СПб: «Владимир Даль», 2000. С.48-49.

³ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М.: Добросвет, 2000. С.111.

молчание истории, и в этом отношении терроризм есть не что иное, как трансполитическое зеркало Зла. Он отражает наше собственное исчезновение в качестве политического общества, являясь, таким образом, радикальным вопросом, которое общество задает самому себе на пределе собственного существования. «Современный терроризм держит под прицелом социальное в ответ на **терроризм социального**. И он держит под прицелом именно современное социальное: переплетение сфер, связей, центров и структур, сеть контроля и блокировки – все то, что окружает нас со всех сторон и благодаря чему мы, все мы, оказываемся молчаливым большинством»¹.

Рассуждения о терроризме носят радикальный характер, поскольку сразу выводят на предел существования. Именно поэтому эти рассуждения являются предельными для дискурса позитивности. Бодрийяр здесь совсем не одинок, ему вторят и другие философы, пытаюсь определить сущность терроризма, этого нигилистического феномена нашей жизни. Так, например, согласно Алену Бадью «"терроризм" - несуществующая субстанция, пустое слово»². Это пустота, и в этом отношении характерно высказывание Ж. Бодрийяра о терроризме не как о событии, а как о его отсутствии. «Но, - по мнению Бадью, - эта пустота драгоценна, поскольку ее можно наполнить»³. Только вот наполняется она нигилистическим содержанием. Для терроризма присущи все формальные черты нигилизма: «сакрализация смерти, абсолютное безразличие к жертвам, превращение себя и других в инструмент»⁴. Ему противостоит другой нигилизм, которому подходит старое слово "капитал". Das Kapital. В его развернутой форме, когда рынок и в самом деле становится мировым. В фетишизации формализма общения. Именно это позволя-

¹ Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург. 2000. С.60.

² Бадью А. Философские соображения по поводу нескольких недавних событий // Мир в войне: победители/побежденные: 11 сентября 2001 глазами французских интеллектуалов. М.: Фонд "Прагматика культуры", 2003. - 204с. С.29.

³ Так же. С.29.

⁴ Там же. С.44.

ет Бадью характеризовать события 11 сентября в терминах Жюлья Делеза как «разъединительный синтез двух нигилизмов».

О нигилистическом характере терроризма и современного мира в целом говорит и Жан-Люк Нанси. «Вполне допустимо, не будучи "анти-американцем" (смехотворная категория), сказать, что именно Унифицирующая, Унитарная и Универсальная модель, к тому же Одномерная и, в конце концов, Односторонняя (что составляет ее внутреннюю противоречивость), и сделала возможной симметрическую и не менее нигилистическую мобилизацию Монотеистической и не менее односторонней модели. Никто бы к тому же и не подумал остерегаться этой последней, не оказалась она идеологическим инструментом того "терроризма", который нам известен. Но "терроризм" есть соединение отчаяния и Унифицирующей воли, которое противостоит другому лику Единого. Это противостояние Единого его субстантивированному Единству - не что иное, как внутреннее противостояние нигилизма. На самом деле у Единого нет более неоспоримого свойства, нежели собственное самоотрицание: оно отрицает себя либо беспредельно умножаясь, либо сводясь к нулю»¹.

Несмотря на различие подходов к проблематике терроризма, очевидно одно – это один из пределов дискурса позитивности, его радикальный вариант. Установление подобных пределов в современной философии – явление довольно распространенное. Для дискурса позитивности такими пределами будут: «смерть» субъекта, «конец» истории, «утрата» смысла. Особенно преуспели в этом начинании философы-постмодернисты. Наверное, самым ярким примером такой предельности является провозглашение «конца» самой философии, инициированное постмодернистами. В этой связи интересен призыв Бадью мыслить позитивно, утверждая, а не отрицая ценности, преодолевая нигилистический настрой мышления. «Нужно переступить через нигилистический

¹ Нанси Ж.-Л. О Едином и о иерархии // Мир в войне: победители/побежденные: 11 сентября 2001 глазами французских интеллектуалов. М.: Фонд "Прагматика культуры", 2003. - 204с. С.88.

мотив "конца западной метафизики". Более общим образом, нужно отказаться от кантовского наследия, от постоянного испытания пределов, от критической одержимости, от ограниченной формы суждения. Ибо одна-единственная мысль куда шире любого суждения. Короче говоря: необходимо порвать с вездесущим сегодня мотивом конечности»¹.

Несмотря на то, что философствование постмодернистов связано с установлением различного рода пределов, тем не менее, это – дискурс позитивности, поскольку речь идет об установлении пределов бытия, а бытие есть не что иное, как позитивность. Даже явно деструктивный характер метода деконструкции не дает нам возможности говорить о дискурсе негативности, так как в данном случае деконструкции подвергается опять же бытие.

Поскольку мы, таким образом, достигли предела в дискурсе позитивности, необходимо обратить свой взгляд на проблематику негативного и установить возможности ведения дискурса там.

Итак, установление дискурса позитивности на пределе существования смысла задает обращение к негативной дискурсивности для того, чтобы открылись новые возможности его существования. Бытие расширяет свои пределы рефлексирова Ничто как опыт бытия-вот или *Dasein*. При этом происходит возвращение субъективности в ее определенности, где граница определения всегда принадлежит имманенции мышления. В противном случае процесс объективации бытия завершается полным опредмечиванием социального, которое субстанциализируется, превращаясь в социальную действительность. Эссенциализация социального может принимать характер существования природных объектов. Структура социального реифицируется, овеществляясь в социальных отношениях, понятых как структура социальных практик. На пределе объективации

¹ Бадью А. Философские соображения по поводу нескольких недавних событий // Мир в войне: победители/побежденные: 11 сентября 2001 глазами французских интеллектуалов. М.: Фонд "Прагматика культуры", 2003. - 204с. С.46.

общество отождествляется с социальным организмом, с некой природностью. Абсолютная субъективность окончательно объективируется в застывших структурах социального порядка. Социальное бытие превращается в технологию жизни, где человек становится «машиной желания», «Великим Автоматом». Протест социальных индивидов принимает форму отказа от рациональных технологий оптимизации человеческого существования. Социальная общность устанавливается на основе принципа траты. Актуализация возможностей, заключенных в социальном бытии сопровождается их утратой. На пределе реализации социального бытия, возможности его существования утрачиваются. Существование за пределами возможностей расценивается как акт трансгрессии в его обратном движении, т.е. действие ретрогрессии, не имеющей определенной цели. Связность общества рассыпается в тотальной дисперсии социального на множество индивидов. Существование каждого из них за пределами социального не имеет смысла, невыразимо на языке социальной реальности. Происходит терроризм социального в формах социального зла как «террора».

§2 Бытие социального на границе в конструктах «свое» и «чужое»

Понимание границы возможно двояко: как то, что разделяет, и как то, что связывает. Приведенные выше системы как раз и демонстрируют это двоякое восприятие понятия границы. Разделение есть нарушение целостности. Возможно, поэтому для науки характерны процессы дифференциации знания, тогда как для философии – процессы его интеграции.

Понятие границы объединяет в себе целый комплекс смыслов: граница как топологическая структура, переход через границу как динамический процесс, пересечение границ как изменение онтологического статуса, и, кроме того, граница как место события, события пересечения границ. Понятие границы и понятие предела в первую очередь отсылают нас к таким языковым операциям как ограничение и определение. Ограничение есть заключение в границы, введение в определенные пределы. Определить, дать определение чему-либо – значит о-пределить, сравнить с нормой, наложить меру, положить пределы, указать, обозначить границы. Определить – значит уточнить контекст, очертить и замкнуть смысловую сферу, максимально сузить область употребления. Это видно даже из значения слова «термин» (лат. *terminus* – предел, граница, определенность, имя), в котором выражена идея уточнения значения в некоторых рамках, границах.

Гносеологическое понимание границы связано с выделением различных форм мышления и установлением пределов познания. Например, в гносеологическом плане различные действия по отношению к границе дают возможность вычленивать две противоположные стратегии познания. Проведение границ, их утверждение в случае анализа и снятие границ, их преодоление в случае понимания. Анализ – это редукция, низведение к простому, старому, известному, а понимание – это восхож-

дение к сложному, новому, неизвестному, это трансцендирование. Анализ – это познание путем отчуждения, насилия над объектом; а понимание – это познание путем приобщения, любви, личностного отношения к предмету познания.

Онтологическое понимание границы может быть представлено как характеристика некоторых форм и способов бытия, становления и изменения бытия, т.е. как динамический момент в бытии, а также специфическое положение в бытии, особый онтологический статус, предельное состояние. Движение объектов на границе – это не просто движение и перемещение, а переход на другой онтологический уровень или прорыв в иную сферу бытия. Зачастую, когда речь идет о границе в онтологическом смысле, подразумевают пределы человеческого бытия.

Социальное и психологическое понимание границы выражает понятие маргинальности. Маргинальность (от лат. *margo* – граница, грань, край, *marginalis* – находящийся на краю) – это понятие, характеризующее принадлежность личности или группы к меньшинству, которое находится на границе или вне социальной структуры, ведет образ жизни и исповедует ценности, отличающиеся от общепринятой нормы. Как отмечает Б. Вальденфельс, «философия должна быть готова мыслить, исходя из напряжения между нормой и тем, что находится за ее пределами, т.е. таким образом, чтобы экстремальные возможности рассматривались не просто как случайные исключения, но играли бы постоянную роль»¹.

Структурирование социального через границу происходит через отношение нормы и аномалии социального существования. Появление аномалий, как правило, свидетельствует о возникновении структур новых порядков. Состояние перехода может быть квалифицировано через амбивалентность анархии, когда прежний социальный порядок уже не

¹ Вальденфельс Б. Мотив чужого. - Минск: Пропилеи, 1999. С.10.

существует, а новый еще не утвердился. Изменения возникают на краях порядков.

В классическом представлении антитезой порядку оказывается социальный хаос (ничто). В современном понимании налично существующий социальный порядок всегда оказывается всего лишь одним из множества вариантов. «Порядки, которые не лежат более предуготовленными в вещах и не проецируются на ход вещей, зовут к новым формам вопрошания, испытания, изобретения, смещения границ, которые в полной мере переживаются как освобождение из преданных оболочек»¹. Это единственная возможность избежать тоталитарности всеобъемлющего порядка. В нем целое никогда не бывает вполне присутствующим. Всякий порядок представленный как многообразие единства, всегда включает в себя множество порядков, которые можно задать существующим в поле либерализации множества традиций. «Традиции, которые, будучи осознаны в качестве таковых, не только могут быть другими, но они уже суть другие по отношению к другим»². В ее пределах осуществляется формализация социальных порядков, которые легитимируются в структурах господства. Попытка превратить традицию в центр социальной структуры неизбежно приведет к появлению тоталитаризма в форме традиционализма. Движение границы установления социального порядка осуществляется в русле традиции как отношение между «чувством возможного» и «чувством действительного». Оно реализуется в попытке ввести возможное в какие-либо границы, которые определяются только в процессе их преодоления. Происходит распадение единого порядка на множественность смысловых и силовых полей. «Усвоению чужого посредством индивидуального или коллективного субъек-

¹ Там же. С.110.

² Там же. С.114.

екта отвечает отчуждение, которое вместе со своим сплавляет прочь и чужое»¹.

Возможность существования в структурах гетерономного порядка социальности осуществляется как если бы какой-то порядок существовал иным способом, то есть был «чужим». Сравнение порядков уже допускает их различность. Сами порядки, возникающие из сравнения неравного никогда не достигают точки полного равенства. Возникают сплетения множества порядков, которые организуются при переходе через границу от одного порядка к другому. «Чуждость и ответ (Response) составляют единое целое, но таким образом, что чужое бросает нам вызов тем, что оно уклоняется от схватывания и тем, что выходит за пределы понимания»². Именно поэтому чуждость всегда определяется окказионально, т.е. по случаю. Чужое всегда определяется как «не-здесь». Оно не имеет определенного места, существуя как некая «а-топия». Чуждость начинается в нас самих как внутрисубъективный и внутрикультурный феномен. «Я как рожденное существо, которое обнаруживает себя всегда уже в мире, который оно не сотворило, которое носит имя, полученное от других, и которое открывает себя в чужих глазах, как в зеркале, определяется с помощью пропасти, расщепления, которые препятствуют тому, что тот, кто говорит «я» (je), когда-нибудь совпадет с высказанным я (moi)»³.

Здесь самоопределение «я» всегда происходит через границу «чужого», которое обнаруживается в процессе самопонимания «я», и структурируется в вопросно-ответной форме диалога. Ответ всегда имеет смысл только в направлении вопроса, соответственно, чужое, выраженное в чужой претензии как вопросе, теряет свою чуждость в ответе. Напряженность диалога задается в границах вопроса и ответа в правила

¹ Там же. С.117.

² Там же. С.123.

³ Там же. С.127.

сбывания смысла. Мое притязание есть по существу, притязание ко мне. «Мы достигает, таким образом, точки по ту сторону добра и зла, по ту сторону справедливости и несправедливости»¹. Здесь даже отказ от ответа предъясляет себя в форме ответа. Эта точка существует как граница, точка «между».

Граница как феномен, существующий «между» «своим» и «чужим», становится основным объектом анализа на современном этапе развития мышления, ««между» означает не просто нового рода феномен, но и нового рода организацию или ... нового рода логос феномена».² Основной трудностью, которая возникает в понимании границы как «между» служит традиционное представление о границе как некоем «третьем», существующим за пределами «своего» и «чужого». Тогда граница как «третье» становится чем-то реально существующим в некоторой «за»-предельной области. Происходит ее абсолютизация посредством двойного трансцендирования. В этом случае, как полагает Вальденфельс Б., позиция «между» может выступать в качестве всеобщего логоса, заменяя этноцентризм логоцентризмом. Для того чтобы избежать субстанциализации границы, необходимо, по его мнению, задать условия ее существования, которые необходимо будут ограничены областями существования «своего» и «чужого». Он обращается к концепции Э. Гуссерля, у которого различается «чужесть» внутри «родного мира» и «чужесть» вне «родного мира». Здесь внутренняя «чужесть» адекватна обнаружению «своего» в «чужом». «Свое» существует в центре всех определений «чужести». Внешняя «чужесть» адекватна непонятности или пределу понимания, благодаря которому вообще становится возможным понимание непонятого. «Чужесть» служит предельным горизонтом понимания. Мы полагаем, что в этом варианте ее смысл совпадает с отри-

¹ Там же. С.132.

² Вальденфельс Б. Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о «Чужом» // Логос. М., 1994. № 6. С. 77-94.

цанием «своего», т.е. «чужое» - это «не-свое». По нашему мнению, в данном представлении существование «между» приобретает пространственность, в которой границами границы оказываются самостоятельные сущности «своего» и «чужого». Они задаются как крайние, предельные точки или полюса существования границы «между», развернутой в интеркультуральное пространство. Здесь сама граница существует как бы в вариациях смешанного существования «свое-чужое». При этом этнология разделяется на ауто-этнологию, которая исследует «Другого» у нас, и алло-этнологию, изучающую «Другого» у «Других». Возникает возможность множества этнологий, в корне разрушающих принцип этноцентризма. По мнению Вальденфельса Б., «помимо этнологии, которую мы (т.е. европейцы в широком смысле слова) создаем о «Других» и о нас самих, существует этнология «Других» с точки зрения «Других» и, наконец, «Этнология нас самих с точки зрения «Других»», говоря конкретно: этнология Европы с точки зрения не-европейцев»¹

Оппозиция «свой»-«чужой» задает конструкт «точки зрения», поскольку, как мы уже говорили выше, «чуждость» или «чуждость» начинается в нас самих как внутрисубъективный феномен. Точка зрения оказывается необходимым условием самоопределения «я», так как самоопределение «я» всегда происходит через границу «чужого».

Конструкт «точка зрения» предполагает два существенных момента, которые нельзя упускать из виду. Во-первых, возникает фигура наблюдателя, то есть того, кто обладает «зрением». Во-вторых, задается позиция, с которой это наблюдение осуществляется. Другими словами, «точка зрения» всегда отсылает нас к позиции наблюдателя. Традиционно эта позиция задается двояким образом: либо наблюдатель находится внутри той системы, которую описывает, либо за ее пределами. Возникающие тут проблемы очевидны. Если наблюдатель находится внутри

¹ Там же. С.85-86.

системы, его точка зрения страдает субъективностью. Казалось бы, взгляд со стороны устраняет данную проблему. Действительно, вынося наблюдателя за пределы наблюдаемой им системы, мы исключаем тем самым субъективность его точки зрения. Но вместе с тем мы невольно порожаем бесконечный ряд наблюдателей, каждый из которых будет являться необходимым основанием объективности взгляда на наблюдаемую систему. В итоге это приводит к появлению позиции абсолютного наблюдателя. Само наблюдение в этом случае утрачивает всякий смысл, поскольку точка зрения абсолютного наблюдателя выражается в тотальности взгляда. Необходимость построения иерархии наблюдателей обоснована Д.У. Данном. Есть два наблюдателя, говорит Данн. «Наблюдатель 2 следит за наблюдателем 1, находящимся в обычном четырехмерном пространственно-временном континууме. Но сам этот наблюдатель 2 тоже движется во времени, причем его время не совпадает со временем наблюдателя 1. То есть у наблюдателя 2 прибавляется еще одно временное измерение, время 2. При этом время 1, за которым он наблюдает, становится пространственно-подобным, то есть по нему можно передвигаться, как по пространству – в прошлое, в будущее и обратно, подобно тому, как в семиотическом времени текста можно заглянуть в конец романа, а потом перечитать его еще раз»¹. Далее Данн постулирует наблюдателя 3, который следит за наблюдателем 2. «Континуум этого последнего наблюдателя будет уже шестимерным, при этом необратимым будет лишь его специфическое время 3; время 2 наблюдателя 2 будет для него пространственно-подобным. Нарастание иерархии наблюдателей и, соответственно, временных изменений может продолжаться до бесконечности, пределом которой является Абсолютный Наблюдатель, движущийся в Абсолютном Времени, то есть Бог»²

¹ Руднев В. Джон Уильям Данн в культуре XX века // Данн Д.У. Эксперимент со временем. – М.: "Аграф", 2000. – С. 6.

² Там же.

Данную проблему пытается разрешить Никлас Луман в своей работе «Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества», определяя позицию наблюдателя на границе описываемой им системы. Согласно Н.Луману, описание общества как самореферентной системы возможно в двух состояниях – тавтологии и парадокса. Он отмечает: «Возможны две формы рефлексии тождества системы: тавтологическая и парадоксальная. Соответственно, можно сказать: общество есть то, что оно есть; или же: общество есть то, что оно не есть»¹.

Тавтология и парадокс являются предельными формами рефлексии тождества, не способными к последующим подсоединениям. Их «стерильность» блокирует операции системы, в результате чего «наблюдатель не может ни выяснить, какая из них выбирается, ни порекомендовать, какую следует выбрать, ни предсказать, какие следствия для системы повлечет за собой выбор ею той или иной версии самоописания»². То есть «...в самоблокировании участвует и наблюдение наблюдения или описание описания. Оно само становится тавтологичным или же парадоксальным, поскольку фиксирует свой предмет таким образом, что делает невозможными дальнейшие высказывания о нем»³.

Данная «помеха» преодолевается самой системой, использующей для этого операцию «размыкания» самореференции в актах детавтологизации и депарадоксализации. Эта предельная операция системы связана с преодолением собственных границ, в результате чего система переходит из наблюдаемого состояния в состояние наблюдателя. При этом сам переход осуществляется системой «вслепую», что приводит к возникновению так называемого «слепого пятна» наблюдения.

Таким образом, в результате «размыкания» состояния тавтологии или парадокса мы получаем «третье» – внешнее – состояние системы

¹ Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-Логос. М., 1991. Вып. I. С. 197.

² Там же.

³ Там же. С.197-198.

(системы-наблюдателя или «слепого пятна»), которое уже не «вписывается» в ее «внутренние» границы. Наблюдатель оказывается перемещенным на границу описываемой им системы, а само наблюдение оказывается «слепым пятном», выпадающим из «поля зрения» дискурса.

Если мы вновь обратимся к состояниям рефлексии тождества, то заметим удивительное сходство этих конструктов с построениями средневековой философии, выраженных в четырех возможных вариантах теодицеи, которые в первом параграфе первой главы мы свели к двум – тавтологии и парадоксу. То, что Луман вновь обращается к этим схемам рассуждения применительно уже к общественной системе, говорит об универсальности данных конструктов и об их эвристической способности.

Итак, по Луману, «общество есть то, что оно есть» либо «общество есть то, что оно не есть». В первом случае мы имеем консервативные самоописания общества. Во втором случае – прогрессивные, если не революционные. «Если предполагается, что общество — это то, что оно есть, то речь может идти лишь о том, чтобы сохранить его, решать его проблемы и дальше и, может быть, лучше, и содействовать ему в преодолении вновь появляющихся трудностей. Если же, напротив, общество есть то, что оно не есть, то следует предложить теории иного рода. Например, его тождественность может быть перемещена в план некоей возможности, реализации которой препятствуют определенные силы: вспомним о популярных вариантах марксизма или о каргоизме. Или же проблеме придается темпорально асимметрический характер. Тут предполагается, что структурно-логическое развитие через революцию или эволюцию реализует то, чем общество в настоящее время пока что «еще не» является»¹.

Парадоксальные самоописания общества, говорит Луман, стано-

¹ Там же. С.198.

вятся идеологиями. Прогресс, таким образом, всегда идеологичен. И если Луман дох пор наивно испытывает веру в бесконечный прогресс как реализацию бесконечных возможностей, считая идеологию успешным решением проблемы тождества, то современные постмодернисты давно уже похоронили идею бесконечного прогресса. Да, говорит Бодрийяр, прогресс продолжается, но сама идея прогресса давно исчезла. «Идея богатства, которая предполагает производство, исчезла, но производство как таковое осуществляется наилучшим образом. И по мере того, как исчезает первоначальное представление о его конечных целях, рост производства ускоряется. Идея исчезла и в политике, но политические деятели продолжают свои игры, оставаясь втайне совершенно равнодушными к собственным ставкам. О телевидении можно сказать, что оно абсолютно безразлично к тем образам, которые появляются на экране, и, вероятно, преспокойно продолжало бы существовать, если бы человечество вообще исчезло. Может быть, в каждой системе, в каждом индивидууме заложено тайное стремление избавиться от идеи своего существования, от своей сущности с тем, чтобы обрести способность размножаться и экстраполировать себя во всех направлениях? Но последствия такого распада фатальны. Всякая вещь, теряющая свою сущность, подобна человеку, потерявшему свою тень: она погружается в хаос и теряется в нем»¹.

В этом и состоит парадоксальность ситуации, когда с одной стороны полное осуществление идеи характеризует совершенство современного прогресса, а с другой стороны становится очевидным его отрицание, ликвидация посредством переизбытка. Сама идея прогресса, развертываясь из негативного тождества «общество есть то, что оно не есть», имплицитно содержит в себе указание на реализацию неких потенций, которые в настоящее время не могут актуализироваться. Не-

¹ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М.: Добросвет, 2000. С.12.

возможность, не-хватка являются характеристиками не-бытия как отсутствия. Социальное зло, таким образом, заключено в самой идее прогресса.

Итак, парадоксальное тождество открывает перед нами возможность обнаружения проблемы социального зла, однако постмодернизм на этом свои изыскания оканчивает, приводя социальное бытие к пределу существования.

Мы полагаем, что возможен вариант определения социального как целого через границу, или через ее существование на пределе так, что ее бытие сохраняется в своей целостности и определенности и не превращается в «отсутствие». Этот способ, по нашему мнению, реализуется в герменевтическом подходе с использованием метода субъект-объектного тождества.

Оппозиция «свой»-«чужой» преодолевается на границе «между» в точке тождества. Существование на границе является парадоксальным, это выражается в амбивалентности отношения «свое»-«чужое». В данном случае все зависит от «точки зрения». Поскольку «чужой» может выражаться либо через отрицание «своего» как «не-свой», либо через утверждение «инакости» как Другой, граница оказывается подвижной. Позиция наблюдателя всегда будет «внутри» этой границы, крайними «точками зрения» которой будут выступать дискурс терроризма и дискурс толерантности. По сути дела, это два противоположных дискурса, хотя было бы чересчур поспешно считать дискурс терроризма исключительно негативным, а дискурс толерантности – исключительно позитивным. Конечно, в своей основе дискурс терроризма базируется на полном неприятии и отрицании, а дискурс толерантности – на безоговорочном признании и утверждении. Тем не менее, на пределе эти дискурсы оказываются взаимно обратимыми.

Как показывает Владимир Малахов, дискурс толерантности на пределе оказывается не таким уж безобидным. Например, современный консерватизм под лозунгами плюрализма и «мультикультурализма», которые как раз и являются проявлением дискурса толерантности, утверждает совершенно нечто противоположное. Ход рассуждения неоконсерватизма строится примерно следующим образом: «Не следует навязывать другим культурам своих норм и ценностей. Другой имеет право существовать в своей "другости". Стало быть, пытаться снять культурные границы — не только нежелательно, но и непозволительно. Ведь от этого пострадает "инакость" другого. Чужой должен оставаться чужим. Усилия по преодолению чуждости и взаимному сближению "своего" и "чужого" лишены всякого смысла. Такой жест не просто нереалистичен, говорят нам, но и имплицитно *тоталиристичен*»¹. Данное толкование принципов толерантности очень недалеко от террористических заявлений, когда «инакость» другого провозглашается уникальной, а сам террористический акт совершается как бы в защиту своей «другости». В этом случае дискурс терроризма приобретает позитивный оттенок. Особую роль здесь играют процессы глобализации, воспринимаемые негативно. «Дорогой, но необходимой ценой за рост культурного разнообразия становятся, во-первых, ограничение разнообразия живой природы, а во-вторых, гомогенизация глубинных смысловых пластов этнических, рациональных, религиозных и прочих макрогрупповых культур. Следовательно, экологам придется примириться с неизбежным сокращением видового состава природной среды... Культурологам же стоит обратить внимание на то, что сохранение исторической самобытности каждой культуры - задача по-видимому благородная, но нереалистическая и будущи понята буквально, чреватая опасными последствиями...»².

¹ Малахов В. Война культур, или интеллектуалы на границах // Малахов В. «Скромное обаяние расизма» и другие статьи. – М.: Модест Колеров и «Дом интеллектуальной книги», 2001. С. 68.

² Назаретян А.П. Синергетика в гуманитарном знании. // Общественные науки и современность. 1997. №2. С. 96.

Именно процессы глобализации Ален Бросса выводит на передний план, анализируя проблему терроризма. «Здесь же, напротив, складывается новая конфигурация: она исключает возможность того, что два суверена (два равноправных субъекта) будут разрешать свои разногласия на поле брани, зато в самом процессе глобализации способствует возвращению режима взаимного террора, который не связывает себя правилами морального приличия и регламентированной сдержанности; в темноте этой схватки позиции гонимого и гонителя, агрессора и жертвы сливаются до неразличимости. Эра глобализации означает в этом плане глобализацию распри (названную в Пентагоне "войной цивилизаций") и радикальной разнородности точек зрения на мир, культуру и историю - вот ведь злая ирония эпохи панкоммуникационных парадигм»¹.

Таким образом, дискурс толерантности на пределе будет негативной позитивностью. Как утвердительный дискурс о признании права на существовании Другого, он будет позитивным. Как дискурс элиминирующий «инакость» и утверждающий гомогенность «своего» и «чужого», он будет негативным, так как приводит к полной их неразличимости. Дискурс терроризма, наоборот, будет позитивной негативностью, поскольку с одной стороны идет утверждение «инакости», а с другой стороны делается это посредством отрицания «свойности».

Точкой со-в-местности дискурсов будет дискурс со-гласия как точка тождества двух голосов – своего и чужого. Именно дискурс согласия устраняет оппозицию «свой»-«чужой», позволяя определиться социальной субъективности. Социальная субъективность, осуществляясь в дискурсе со-гласия, способствует продуцированию новых смыслов

Действительно, социальное как целое существует на границе в себестождественности собственного бытия так, что ее существование как «уже» исполненное в своем бытии и «еще» не исполненное в своем не-

¹ Бросса А. Невыговариваемое // Мир в войне: победители/побежденные: 11 сентября 2001 глазами французских интеллектуалов. М.: Фонд "Прагматика культуры", 2003. С.83.

бытии, оказывается пустым в не-исполненности и полным в исполненности бытия. Бытие существует, следовательно, в со-в-местности своих состояний, когда не-полнота бытия способна полностью вместить в себя всю полноту бытия. Другими словами, со-бытие бытия социального, предъявленное в различности своих состояний на пределе «свое» - «не-свое» как «свое»-«чужое», существует в со-в-местности или тождественности «свое»-«чужое» только в том случае, когда целостность бытия сохраняется в точке со-бытия. Этот способ позволяет не выделять «свое» и «чужое» как отдельно существующие сущности, разделенные «третьей» абсолютной сущностью или бесконечной границей, исчерпывающейся в определениях противоположных сторон. Напротив, в нашем случае, граница сохраняет собственное бытие как целое, способное определяться во множестве состояний так, что каждое из них предъявляет себя в точке определения или в месте имени.

В существовании на пределе это отношение предъявляет опустошенность смысла «своего» в состоянии объективированности, когда позиция безрефлексивного существования «своего» оказывается как бы «естественной», следующей порядку вещей, самолегитимированной. Здесь объективированный смысл социального соответствует природности, т.е. тому, что является, по-существу, не-социальным. Социальное становится пустой формой и предъявляется только в имени «общество». Обнаружение этого состояния является не-возможной возможностью существования социального, которая открывает пространство его языкового бытия как пространство самоименования. «Не-свое» именуется синонимом «чужое». Появляется возможность выражения смыслов «своего» языка в метафорическом отношении «свое»-«чужое». Со-в-местность определения в точке со-бытия бытия социального манифестируется в именах «своего» и «чужого» в метафоре, смысл которой самоопределяется как деятельность мышления в процессе самоименования

социального бытия как целого, т.е., в самообращении социальной реальности в местоименных структурах диалога «Я»-«Ты». Возникает билингвистическое пространство диалога способное манифестировать совместность смысла со-бытия социального, по крайней мере, двумя способами.

§3 Самоопределение социального в дискурсах ангажированности и критики

Смысл социальной дискурсивности обеспечивается присутствием исследователя как социального субъекта в системах социального знания. Его присутствие может пониматься как существование в пределах социальной действительности, которое обуславливает его как субъекта, необходимо производящего знание о социальном как объекте исследования. Это значит, что социальные смыслы, которые определяются в пределах систем социального знания, могут пониматься в аспекте их инициирования социальной действительностью. Позиция исследователя неизбежно оказывается ангажированной.

Дискурс социальной ангажированности изначально задается как желание исследователя быть в гуще жизни, отвечать на запросы общества, дабы не оказаться на его обочине. Исследователь не может и не должен живя в обществе, находиться вне его, занимая третейскую позицию в социальных спорах и конфликтах. Он не может быть экспериментатором, остающимся за пределами эксперимента, оставаясь существовать вне игры. Исследователь должен осознать эту ситуацию и сознательно встать на позиции социальной ангажированности. Долг интеллектуала и его основная добродетель состоит в том, чтобы совершить открытие мира для непосвященных. Этого уже достаточно для его изменения. Интеллектуал выступает в качестве явленного образа универсальной субъективности, носитель значений и ценностей, в котором все могли бы узнать себя. Он противопоставляет власти и деспотизму универсальность правосудия и справедливости идеального общественного закона.

Несмотря на то, что всякий интеллектуал существует в пределах определенного социального поля, он способен встраиваться в интеллектуальные корпорации, которые заинтересованы в продвижении своих

идей в обществе. С одной стороны, он выступает как сторонний критик существующих социальных практик, реализующихся в принципе несправедливости, а соответственно, не входит в число заинтересованных лиц, непосредственно участвующих в актуализации социальных действий. С другой стороны, он заинтересован в установлении иных практических действий, которые могли бы быть легитимированы властью, т. к. это позволяет ему осуществляться в социальной действительности через практическую социальную деятельность, которая обусловлена его социальными представлениями, инициированными в социальном поле исследования. «Отныне вопрос о возможности добродетели может быть сведен к вопросу о социальных условиях возможности универсума, в которых может сформироваться устойчивая предрасположенность к незаинтересованности. Как только эта предрасположенность сформировалась, она может найти объективные условия для собственного упрочения и стать принципом постоянной практики добродетели»¹. Исследователь становится универсальным человеком, носителем высших социальных ценностей, которые прокламируются в его дискурсе в пределах того или иного автономного поля. Его существование в том или ином предметном поле понуждает стремиться к корпоративной защите своих интересов, используя механизмы политического господства. Все поля имеют одну и ту же символическую ставку: «навязывание легитимного видения социального мира»². Основным аргументом в борьбе по отстаиванию своих позиций в профессиональном поле является апелляция к объективности как к принципу реальности, легитимирующей истину. Заключая контракт с государством, исследователь необходимо реализует свои интересы посредством государства, но и государство активно заинтересовано в том, чтобы актуализировать свои политические цели че-

¹ Може Ж. Социологическая ангажированность // Поэтика и политика. М., СПб.: Алетейя, 1999. С.299.

² Бурдьё П. Поле политики, поле социальных наук, поле журналистики // Социоанализ Пьера Бурдьё. М., СПб.: Алетейя, С.127.

рез профессиональную деятельность специалистов по социальным наукам. Автономия социального поля может сохраниться только в том случае, когда исследователи научатся «отстаивать свою свободу конструировать объект так, как они его понимают, и самим определять программу»¹. Проблема состоит в том, чтобы определить насколько вообще возможно отстаивать автономные исследовательские интересы, если сами исследователи являются продуктами символических полей, в том числе и поля политики. «С одной стороны, система социально-политической классификации воздействует на агентов, которые ее принимают, с другой, - практики этих агентов воздействуют на социальную действительность, приближая ее к легитимному представлению о ней»². Иначе говоря, социальные исследователи осуществляя формы символического насилия, легитимированные государством, сами оказываются продуктами подобного же насилия, совершенного предшествующими учеными и закреплёнными в социальных структурах. Символическое насилие в обществе становится тотальным. Исследователь должен определиться в том, способен ли он осознанно участвовать в практиках символического принуждения, либо попросту не замечать наличия подобного рода практик.

Определяя особенности социальных наук, Н. Элиас выделяет две специфические черты, отличающие их от наук о природе. Во-первых, объекты социальных наук являются одновременно и субъектами, наделёнными представлениями как о себе самих, так и об обществе, в котором они существуют. Во-вторых, сами исследователи включены в структуру исследуемого объекта, составляя его часть. Позиция исследователя по отношению к собственному объекту открывается в возвратно-поступательном движении через отношение между дистанцированием и ангажированностью. Дистанцирование необходимо для того, чтобы «ис-

¹ Там же. С.128.

² Качанов Начало социологии. М., СПб.: Алетейя, 2000. С.134.

следователь, стремящийся к научной точности, обязан сам отмежеваться от предустановленных идей (собственных идей, идей акторов, которых он изучает, или, в более широком смысле, идей, имеющих хождение в исследуемой области)»¹. Ангажированность обусловлена необходимостью «понять способ функционирования человеческих групп, очень важно иметь доступ к внутренней стороне опыта людей относительно их собственной группы и других групп»². Иначе говоря, всякий мыслитель необходимо оказывается рефлексизирующим субъектом и вынужден дистанцироваться от социальной действительности, преодолевая социологическую наивность как «естественную» установку познания. В состоянии рефлексивности он необходимо выстраивает критику обыденных представлений, объективированных в социальной данности. Однако он не может совершенно выйти за пределы социального, дистанцируясь от него на бесконечность. Включаясь в борьбу научных стратегий в поле исследования, ученый вынужден считаться с необходимостью социальных предпочтений, которые устанавливаются доминирующими властными группами. Но именно они связаны со здравым смыслом, утверждающим, что «то, что есть, должно быть таковым или не может быть таковым»³.

Противоположностью дискурса ангажированности выступает дискурс критики, который восходит к И. Канту. «Критическую» философию И. Канта принято считать коперниканским поворотом в философии. Подобно Н. Копернику И. Кант решительно порывает с предшествующей традицией, объявляя разум высшей инстанцией. Критика является не только гносеологическим инструментом исследования границ познания, но и, как справедливо указал П. Рикер, «укорененность знания о феноменах в мышлении о бытии, которое само не может быть достоянием

¹ Коркюф Ф. Новые социологии. М., СПб.: Алетейя, 2002. С.32.

² Там же.

³ Може Ж. Социологическая ангажированность. С.312.

знания, задает Кантовской Критике собственно онтологическое измерение»¹. Denken (разум) полагает бытие как то, что ограничивает стремление принять феномены за подлинную реальность. Это ограничение носит позитивный характер. Феномены не обладают собственным бытием, поэтому вне субъективного условия пространство ровным счетом ничего не означает. Его возможное небытие частично формирует понятие трансцендентальной идеальности. Это частичное определение характеризует позитивное в негативном, которое связано с нашей неспособностью к изначальной созерцанию. Denken позитивно, это то, на что накладываются ограничения. Предположение о небытии нашего чувственного познания проясняет положение, что трансцендентальная философия стоит на границе, разделяющей «две стороны» феноменов: в-себе и для-нас. Хотя понятие о том, что в-себе, является «проблематическим», оно «необходимо для того, чтобы не распространять чувственных созерцаний на сферу вещей самих по себе»². Если выразиться яснее, «понятие ноумена есть только пограничное понятие, служащее для ограничения притязаний чувственности»³.

Назначение критики как метода – исследовать основания для формирования суждений. Несмотря на позитивное назначение данного метода, в нем заложен также и негативный момент, который можно усмотреть в изначальном понимании критики как выносить суждения и обосновывать, судить и осуждать. Кроме этого критика просто не мыслится без отрицания. В принципе, это и есть само отрицание. Только в развернутой форме.

Указание на двойственность природы критики мы встречаем и у одного современного исследователя – Петера Слотердайка, автора «Критики цинического разума». «Критика» есть процесс, при котором

¹ Рикер П. Кант и Гуссерль // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. – Томск: Издательство "Водолей", 1998. С. 176.

² Там же. С.177.

³ Там же. С.178.

вначале во всей полноте проявляется позитивный и негативный интерес к делу и который в итоге позволяет выйти на элементарные структуры морального сознания, выразив их словесно «по ту сторону добра и зла»¹.

Наиболее полно критический метод реализовался в социальной философии, приняв форму *социальной критики*. Критика, по П. Слотердайку, носит разоблачающий характер и подобна приему срывания масок. Вместе с тем исследователь говорит, что эффекты критики зачастую совсем иные, нежели предполагаемые вначале, и, как правило, разоблачение одних догматов параллельно сопровождается формированием новых².

Автор рассматривает восемь вариантов просветительской критики идеологий:

1. Критика откровения
2. Критика религиозной иллюзии
3. Критика метафизической видимости
4. Критика идеалистической надстройки
5. Критика моральной видимости
6. Критика прозрачности
7. Критика видимости природного
8. Критика видимости приватного

Первые две критики представляют собой критику религии, в частности христианства. Священное писание как текст, инспирированный Богом, подвергается критике на основании относительности исторических источников. «Чудеса, о которых говорит Библия, чтобы легитимировать власть Божью, оказываются всего лишь сообщениями о чудесах, проверить которые невозможно – нет ни средств, ни путей для этого»³.

¹ Слотердайк П. Критика цинического разума. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. С.15.

² Там же. С.44.

³ Там же. С.46.

Критика религиозной иллюзии основывается на библейском тезисе о сотворении человека по образу и подобию Божьему. «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его» (Быт. 1:27). «Отныне нет никакой загадки, откуда происходят образы: человек и его опыт – вот материал, из которого сделаны официальные фантазии о Боге. Религиозный взор проецирует земные представления на небеса»¹. Акцент на атрибутах Бога является стратегически мудрым в просветительской критике феномена религии. Вопрос о существовании является щекотливым и потому берется лишь во вторую очередь. Гораздо проще ответить на него отрицательно лишь после развенчания иллюзий относительно представлений о Боге.

Критика метафизической видимости восходит к И. Канту и исходит из того соображения, что человеческий разум способен ставить метафизические вопросы, но не способен убедительно решать их собственными силами. «Великое просветительское достижение Канта, - пишет П. Слотердаик, - состоит в том, что он показал: разум надежно функционирует только в условиях опытного познания»². Это резко очерчивает границы нашего познания. Тот, кто пускается в метафизические спекуляции, разоблачается как нарушитель границ.

Критика идеалистической надстройки осуществляется К. Марксом и идет от реалистического взгляда на социальные трудовые процессы. Марксизм постоянно подчеркивает, что труд является элементарным жизненным отношением. Разоблачение должно подвергаться то сознание, которое не желает знать своего «социального бытия», своей функции в рамках целого, а потому закосневает в мистификации, в идеалистической изоляции. Именно в этом свете марксистская критика рассматривает друг за другом мистификации религии, эстетики, юстиции, общего блага, морали, философии, науки.

¹ Там же. С.48.

² Там же. С.56.

Корни морального просветительства глубже всего уходят в историческое прошлое. В любой концепции морали решающее значение имеет глубочайший вопрос всего и всякого Просвещения: вопрос о «благой жизни». Критика морали избирает, в сущности, три стратегии: обнаружение второго уровня правил (двойной морали), переворачивание соотношения реального бытия и видимости, сведение к реалистически понимаемому исходному мотиву¹. Обнаружение *второго уровня правил* – это самый простой процесс, ведь тут все бросается в глаза при простом наблюдении. При переворачивании *соотношения реального бытия и видимости* критика вначале разделяет показной фасад и то внутреннее убранство, которое скрыто за ним, чтобы затем поменять их местами и атаковать внутреннее как подлинное внешнее. Третья стратегия завершает разоблачение *раскрытием изначального мотива*. Величайший immoralist Ф.Ницше называет его *волей к власти*.

Значение Ницше как философа, осуществившего радикальную критику морали современного ему христианизированного европейского общества, трудно переоценить. Скорее наоборот, эту критику недооценивают, сводя ее лишь к претенциозной концепции сверхчеловека, понимаемой однобоко и односторонне в контексте фигуры Р. Раскольникова, рефлектирующего на тему «Тварь я или право имею». Между тем, на протяжении XX века к Ницше обращают взоры виднейшие представители философской мысли, пытаясь не столько реабилитировать одиозного философа, сколько до конца осознать последствия его критики как для философии, так и для общества в целом.

М. Хайдеггер выделял пять главных рубрик метафизики Ф. Ницше: нигилизм, переоценка всех прежних ценностей, воля к власти, вечное возвращение того же самого, сверхчеловек².

¹ Там же. С.66-67.

² Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие. М.: «Наука», 1993. С. 63 – 176.

М. Хайдеггер выводил смысл нигилизма из понятия «ничто» (nihil). Если в слове «ничтожное» звучит ценностный тон, то «ничто» говорит об отсутствии определенного сущего. Согласно ходу мысли М. Хайдеггера, «ничто» — не просто отрицание, от него нельзя отделаться ссылкой на то, что его нет. Если нигилизм связан с «ничто», а последнего нет, и быть не может, то и разговоры о нигилизме – простое сотрясение воздуха.

Ф. Ницше указывал три причины наступления эры нигилизма. Это, во-первых, осознание бесцельности существования, во-вторых, утрата чувства связи с целым, высшим, в-третьих, невозможность знать истину о бытии¹. М. Хайдеггер подробно анализировал эти три условия возникновения нигилизма. Первое условие нигилизма – утрата смысла собственного существования. М. Хайдеггер понимал «смысл» как веру в направленность к какому-то концу, как «цель». Человеческая воля требует цели, она может скорее волевать Ничто, чем ничего не волевать. «Смысл», «цель», «назначение» - суть то, что позволяет воле быть волей. Однако в эпоху Ницше стали осознавать, что безусловные «цели» в человеческой истории не достижимы. Все начинания, процессы, не ведут ни к чему, не достигают ничего. Ожидания оказываются обманутыми

Второе условие нигилизма – вера в единство, системность и целостность происходящего. Она также оказывается несостоятельной. Анализируя данное допущение, М. Хайдеггер отмечал, что его необходимость вызвана оправданием смысла человеческого существования, которое мыслилось как часть мирового процесса. Поскольку в жизни нет желаемого трогательного единства, над ужасным миром становления, в котором имеет место смерть, вводится потусторонний «истинный» мир. Такова третья предпосылка нигилизма, вызванного неверием в существ-

¹ Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994. С. 40.

зование трансцендентной реальности. Это неверие выражается словами Ф. Ницше: «Бог умер».

Но обесценивание высших ценностей не означает конца истории. Нигилизм проходит три этапа. Первый – это вкладывание ценностей, второй изъятие их, а третий – полагание новых ценностей. М. Хайдеггер интерпретировал проект Ф. Ницше следующим образом: «новое полагание ценностей уже не может происходить так, чтобы на то же, пусть тем временем опустевшее место прежних верховных ценностей взамен них просто ставились новые»¹. Суть предложения Ф. Ницше он видел в том, что ценности вкладываются в другое место: не в потустороннюю, а в реальную действительность. Выражение «переоценка ценностей» содержит «бухгалтерский» смысл². Ницше предлагал подсчитывать полезность ценностей с точки зрения перспектив возрастания человеческого господства. М. Хайдеггер интерпретировал это как отказ Ф. Ницше не от ценностей, а от вынесения их в некую особую идеальную сферу бытия, где они ведут автономное существование, а люди видят смысл своей жизни в том, чтобы вопреки условиям существования пытаться реализовать их на земле.

После этого анализ и интерпретация европейского нигилизма приобрел у М. Хайдеггера историческую определенность: «Нигилизм, как его мыслит Ницше, есть история обесценки прежних верховных ценностей как переход к переоценке всех прежних ценностей, состоящий в отыскании принципа нового полагания ценностей, каковой принцип Ницше видит в воле к власти»³. Исходя из трактовки нигилизма как истории Запада, М. Хайдеггер видел в нем не причину, а логику развития, историчность истории Запада. Полагание ценностей – это метафизика воли к власти.

¹ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие. М.: «Наука», 1993. С.91.

² Марков Б.В. Хайдеггер и Ницше // Homo philosophans. Сборник к 60-летию профессора К.А. Сергеева Серия «Мыслители», выпуск 12. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С.210.

³ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие. М.: «Наука», 1993. С.92.

М. Хайдеггер ухватил существенную новацию, которую Ф. Ницше ввел в понятие ценности: ценности – это точки зрения условий сохранения и возрастания воли к власти внутри становления. Точка зрения есть некоторая перспектива, намеченность, расчет, соотнесенность со шкалой и мерой. Ценность определена не как данность сама по себе, а как значимость, как центр перспективы. Ценности как результаты определенных перспектив – это своеобразные оптические прицелы определенной воли к власти. Сложная природа ценностей у Ницше состоит в том, что, будучи условиями власти, они сами обусловлены ею; они, как определял их Хайдеггер, есть «обусловленные условия»¹.

Критика прозрачности связана с развенчанием мифа о Зигмунде Фрейде как «открывателе бессознательного». «На самом же деле, - говорит П. Слотердаjk, - открытие бессознательного, и больше того, начало систематической работы с ним, приходится ... на классическую эпоху Просвещения»². Связаны эти процессы с такими нашумевшими именами, как Калиостро и Месмер. Таким образом, по меньшей мере, с конца XVIII века иллюзия прозрачности человеческого самосознания систематически разрушалась. В процессе Просвещения люди все больше проникались очевидностью загадки, состоящей в том, что помимо сознания «есть еще что-то другое». Психоанализ вконец вдребезги разбил наивное мнение о том, что каждое Я должно лучше всех знать само себя - благодаря непосредственной близости. Под рациональностью и сознанием скрыта обширная зона иррационального и бессознательного, которая сплошь и рядом вмешивается, привнося ошибки, в сознательное говорение и действие. В соответствие со своей концепцией, З. Фрейд переосмысливает понятие «рационализации»: «званием *Ratio* теперь наделяются те надуманные объяснения и псевдообоснования, с помощью которых

¹ Марков Б.В. Хайдеггер и Ницше // *Homo philosophans*. Сборник к 60-летию профессора К.А. Сергеева. Серия «Мыслители», выпуск 12. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С.211.

² Слотердаjk П. Критика цинического разума. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. С.70-71.

сознание подправляет и ретуширует свои самообманы. Рациональное выступает как завеса, призванная скрывать индивидуальную и коллективную иррациональность»¹. Эта критика прозрачности затрагивает все феномены человеческого бытия. Поэтому данная критика поначалу была воспринята с некоторой долей враждебности. В самом деле, в ходе анализа взору может предстать негативное Я – «со всеми своими ранами, во всей своей деструктивности, во всем своем уродстве»². Кроме этого, складывается парадоксальная ситуация, когда от Я требуется постичь, что оно представляет собой также и то, что оно, по его мнению, абсолютно *не* представляет.

Критика видимости природного связана с открытием неестественности и ненатуральности человеческого существования в обществе. То, что было в человеке природного, «утрачено», «обезобразено» и «деформировано» цивилизацией. Последствия этого открытия можно проследить на примере критики общественного человека у Руссо. У нее есть две стороны: критически-негативная и утопически-позитивная. Их можно назвать и по другому: деструктивная политика и конструктивная педагогика. Идея общественного договора оказалась чистой утопией, ее привлекательность осталась только в теории. Последовавшая французская революция выродилась в террор и войну. Это послужило поводом для консервативной картины человека. Ее создатели полагают, что освобожденная от пут человеческая природа отнюдь не внушает оптимизма и не заслуживает, чтобы ее рисовали самыми радужными красками. Позитивистски ориентированное консервативное мышление выводит негативизм из самой природы человека, основываясь не на взаимосвязях, а на фактах того, что люди часто ведут себя эгоистично, обнаруживают склонность к разрушению, жадность, глупость и стремление идти наперекор обществу. По мнению Руссо, их *сделало* такими общество. Они –

¹ Там же. С.74.

² Там же. С.75.

жертвы общества. «Не существует» жестоких людей, есть только их ожесточение; «не существует» преступности, есть только криминализация; «не существует» глупости, есть только оглушение; «не существует» никакого себялюбия, есть только приемы дрессировки, направленные на формирование эгоизма; «не существует» никаких «безответственных» людей, есть только жертвы целенаправленного формирования безответственности.»¹. То, что политический позитивизм принимает за природу, на самом деле – природа искаженная, результат подавления человеческих возможностей. Иллюстрацией этого выступают два персонажа, живущие до начала процесса цивилизации: это благородный дикарь и ребенок. Примитивные общества, открытые силами европейских мореплавателей, оказались важным аргументом против притязаний общественных порядков на богоданность и тем самым – на непревзойденное совершенство.

Безусловно, у оптимистического натурализма Ж.-Ж. Руссо есть одно уязвимое место. Историческая ретроспектива вместо идиллии на лоне природы рисует те же войны, неравенство и суровую жизнь. *Критический* натурализм смог выжить, возродившись как «дух утопии». От руссоистской критики сохранилось необходимое разоблачение ложности социальной фикции – представления о злой «природе». Оно сохраняет свою важность для борьбы с теми, кто заводит речь о якобы природной неполноценности в том, что касается интеллекта, расы, пола и сексуального поведения. «Когда консерваторы и реакционеры ссылались на «природу», чтобы обосновать неполноценность женщины, меньшую одаренность темных рас, врожденную интеллигентность детей из высших слоев общества и извращенность гомосексуальных наклонностей, они узурпировали натурализм; делом критики остается опровержение этого»².

¹ Там же. С.81.

² Там же. С.82-83.

Последняя великая атака критики, выступающей против иллюзий, нацелена на положение Я между природой и обществом. Эта критика направлена на такие «базисные фикции» как приватность, личность и идентичность. «Формирование внутреннего мира охватывает Я как носителя этического, эротического, эстетического и политического; в этих четырех измерениях мне, поначалу без всякого на то «моего» согласия, дается все, что я познаю как Мое: нормы поведения, профессиональная мораль, формы сексуального поведения, чувственно-эмоциональные способы познания, классовая «идентичность», политические интересы»¹.

Каждый человек на протяжении многих лет учится формировать свой внутренний мир. Полагаясь, как нам кажется на *первый* взгляд, на наше собственное опытное познание, мы решаем, что способны сказать, каковы мы. *Второй* же взгляд дает возможность заметить, что за каждым так-бытием неявно стоит воспитание. Та, что кажется природой, при более близком рассмотрении оказывается кодом. Кажется, что страстная тяга к сохранению «идентичности» - это наиболее глубокое из бессознательно запрограммированного в нас, настолько скрытое, что долго ускользает даже от внимательной рефлексии.

Таковы основные моменты просветительской критики идеологий. Контуры современной критической теории представлены многообразием форм социального критицизма. Эти разнообразные формы уже не столь когерентны как классические варианты, связанные с деятельностью Франкфуртской школы. Более того, «современная» критическая теория – вовсе не эволюционное продолжение «классической»: она никак не связана с последней отношением преемственности теоретических моделей»². В силу этого современная критическая теория представляет собой не какую-либо определенную доктрину, а скорее широкую исследовательскую программу.

¹ Там же. С.87.

² Фурс В.Н. Контуры современной критической теории / В.Н. Фурс. – Мн.: ЕГУ, 2002. С.3.

В.Н. Фурс выделяет два процесса, послуживших основанием для возникновения современной критической теории. Во-первых, это трансформации в поле философского мышления, связанные с кризисом типа философской рациональности и проблематизирующие дальнейшее существование философии как таковой. Во-вторых, это социокультурные трансформации западных обществ, поставивших под вопрос идею модерна как ключевой предпосылки социальной теории.

Ключевыми фигурами современной критической теории в философии являются Ю. Хабермас и М. Фуко, а в социологии – Ж. Бодрийяр и Э. Гидденс.

Первоначально необходимо определить те самые фундаментальные характеристики, которые и задают эпистемологическое своеобразие критической теории как таковой. За ответом на этот вопрос естественно обратиться к теоретическому наследию франкфуртцев, прежде всего, — к статье Хоркхаймера “Традиционная и критическая теория” (1937), где данное понятие как раз и было впервые программно предложено и аналитически развито. Можно выделить следующие основные слагаемые “идеи” критической теории¹:

1) По своей природе этот эпистемологический тип представляет собой *критическую саморефлексию современного типа социальной жизни*, характеризующего западный мир нового и новейшего времени, а также общества, переживающие модернизацию. Реально она возникает тогда, когда общественный прогресс действительно обнаруживает свою теневую сторону: “отчужденный” (т. е. непрозрачный и неподконтрольный) характер анонимной игры социальных сил.

2) Эта теория осуществляет *целостную критику реификации социальной материи в нормативном свете зрячей утопии социальной эмансипации*. К этому следует добавить, во-первых, что утопическая

¹ Там же. С.11 – 12.

перспектива имманентна самому современному типу развития; заведомо завышенные ожидания спонтанно генерируются самими социальными практиками. Во-вторых, похоже на то, что овещнение социального критической теорией не только эмпирически констатируется как объективный факт, но и “вменяется” наличной действительности; в этом смысле в основе аналитической работы здесь лежит развитое “диалектическое воображение”.

3) Средством выполнения этой критической задачи является *построение полидисциплинарной теории социальной жизни при интегрирующей роли философской рефлексии*, выявляющей метатеоретические и методологические предпосылки социально-научных теорий.

4) Конститутивную роль в критической теории играет *историческая концепция, раскрывающая амбивалентность социальной эволюции вообще и генезиса модерна в частности*. Историческая концепция связывает абстрактную социальную теорию и фактические реалии современности; она может стремиться к соответствию исторической фактологии, но представляет собой, скорее, операционально оправданный миф.

5) *Критическая теория является формой осуществления революционной политики*. Это означает, во-первых, что в отличие от обычной — функциональной — политики она стимулирует трансцендирование общественного status quo. А во-вторых, что критическая теория, не нуждаясь в дополнении внешними ей видами социального действия, сама является формой реальной политической практики: она формирует у своих реципиентов открытую идентичность как своего рода сублимированную революцию и ориентирует их на рефлексивное присвоение отчужденных социальных форм. При этом, конечно, не происходит реализации идеала эмансипации, но возникает новая социетальная конфигурация, где прежние формы овещнения сняты, однако появляются новые.

Соответственно трансформациям своего предмета мутирует и критическая теория.

Критическая теория представляет собой специфическую генеральную установку философского поиска, ее конкретное воплощение связано с той или иной фазой развертывания «проекта модерна». Зарождение современной критической теории можно датировать концом 60-х – началом 70-х гг. Именно с этим периодом связаны глубокие трансформации в характере философского дискурса и в устройстве социального мира.

В философии происходит децентрация автономного, невовлеченного и прозрачного для самого себя субъекта. Упраздняется сама оппозиция субъекта и объекта, поскольку «объективные данные» оказываются субъективно пред-интерпретированы, а условием познания «внешнего» мира является сущностная принадлежность к нему.

Трансформация западного общества на рубеже 60-70-х гг. признается практически всеми социальными теоретиками. «Однако как в идентификации сущности перелома, так и в определении контуров складывающегося нового социального мира единства особенно не наблюдается: говорят как о “конце субъекта”, так и о “новом индивидуализме”, как о “распаде общества”, так и о новом утверждении “гражданского общества”, наконец, как о “конце модерна”, так и о рождении “второго модерна”»¹.

Немаловажная черта современной критической теории – это выход далеко за пределы марксистской традиции критицизма. Она в большей степени ассимилирует стратегию маргиналистского критицизма, восходящую к Ф. Ницше. Это стало возможным благодаря «легитимизации маргинализма»: многообразии стилей жизни и вкусовых сообществ во

¹ Там же. С.15.

многим лишило смысла саму оппозицию нормы и патологии, естественного и отклоняющегося и т.п.

Маргиналистская стратегия критицизма, по мнению Маккарти, генетически восходит к И. Канту, точнее к двусмысленности кантовских «идей». Как известно, разум определяется И. Кантом как способность образовывать идеи. Идеи необходимы для мышления, но вместе с тем им ничего эмпирически не соответствует. Поэтому их законное применение в теоретической сфере является исключительно регулятивным; в этом смысле они являются необходимыми предпосылками познавательной деятельности. Если же мы понимаем их как конститутивные, то они сразу же порождают иллюзии спекулятивной метафизики. «Сегодняшние метафилософские споры вполне можно рассматривать как расхождение по поводу того, что надлежит делать с такими идеями разума. Являются ли они иллюзиями логоцентрического мышления, которые необходимо неумолимо деконструировать, или же они являются неустранимыми предпосылками рационального мышления и действия, которые должны точно реконструироваться?»¹.

Сам В.Н. Фурс специфическую установку критической теории возводит не к И. Канту, а к К. Марксу, который, по его мнению, впервые «социализировал» философский критицизм, рожденный Просвещением.

Дальнейшую разработку понятия «отрицание» мы находим у Гастона Башляра. Разработанный им метод философского отрицания восходит к гегелевской диалектике, хотя сам автор подчеркивает принципиальные различия этих двух методов. Философская диалектика есть диалектика априорная, диалектика современной науки не является априорной конструкцией. «Философская диалектика, гегелевская, например, развертывается методом противопоставления тезиса антитезису и их слияния в высшем понятии синтеза. В физике объединенные понятия не

¹ Цит. по: Фурс В.Н. Контуры современной критической теории / В.Н. Фурс. – Мн.: ЕГУ, 2002. С.18.

противоречат друг другу, как у Гегеля; тезис и антитезис находятся здесь скорее в отношении дополнительности...»¹. Вообще Башляр постоянно напоминает, что философское отрицание не есть стремление к отрицанию. Оно не вырастает из духа противоречия и тем более не принимает внутренней противоречивости: «философское отрицание не есть негативизм, оно не означает занятие некой нигилистической позиции перед лицом природы»². Философское отрицание напоминает индуктивное движение, которое определяет перестройку знания на основе расширения его связей. При этом отрицание не должно порывать с первоначально усвоенным знанием. Оно должно оставлять возможность для диалектического обобщения. Обобщение путем отрицания должно включать и то, что отрицается. Это как раз то, что мы видим на примере прогресса научной мысли в течение последних двух столетий. Так, неевклидова геометрия включает евклидову геометрию; неньютоновская механика включает ньютоновскую механику; волновая механика включает релятивистскую механику.

История науки представляет собой последовательность отрицаний, связанных между собой единым сверхобъектом, точнее сверхобъектами. «Сверхобъект – это результат критической объективации, объективности, которая сохраняет от объекта то, что она критиковала»³. Сверхобъект не есть образ, а лишь то, что от него осталось в ходе критики.

В отношении двух противоположных теорий философское отрицание также может проделать работу от изначального их противопоставления до связанности. «Объединение противоположных теорий может произойти только при изменении элементарных методов рассуждения, которые считались естественными потому, что их не развертывали... по-настоящему логический синтез двух вначале несогласованных

¹ Башляр Г. Философское отрицание: (Опыт философии нового научного духа) – Харьков: Фолио, 1995. С.129.

² Там же. С.16-17.

³ Там же. С.133.

теорий, имеющих в качестве гарантии своей ценности только собственную внутреннюю связность, требует глубоких духовных изменений»¹.

Критика у Г. Башляра есть установление границ через отрицание. Установление границ через отрицание является наиболее распространенной логической процедурой, скорее всего потому, что в большей степени отвечает ориентированному на науку мышлению.

Итак, социальная субъективность определяется через радикальное отношение к социальной объективности, разворачиваясь через дискурсы социальной ангажированности и социальной критики. Оба дискурса очерчивают пространство существования социального поля, определяя внутренние смыслы социального. Особенности существования социального объекта состоящие в том, что, во-первых, он неотделим от исследующего его субъекта, а во-вторых, необходимо должен отождествляться с социальной действительностью, определяют его в его парадоксальности, устанавливая на границе социального поля. Социальный объект оказывается существенно децентрированным в границах социального существования. Возможность отождествления социального объекта с социальной действительностью является «естественной» установкой наивного социологизма, который не учитывает внутреннюю и внешнюю ангажированность исследователя социальной практикой и социальной дискурсивностью, соответственно. Ввиду того, что субъект способен осознавать собственную ангажированность, он может дистанцироваться от «здорового смысла», растворенного в повседневности. Дистанцирование позволяет выделить границу, разделяющую субъект и объект, так что сама точка ограничения оказывается имманентной точкой субъективности. Возникает дискурс критики в поле социальной реальности. Критический дискурс как дискурс негативности отрицает полную ангажированность исследователя существующими дискурсивными практи-

¹ Там же. С.135-137.

ками, утверждая его позицию в коммуникативном исследовательском поле, существующих точек зрения.

Социальное поле как поле символического насилия, заданного в структуре дискурсов ангажированности и критики, задается как самоопределяющаяся субъективность, которая открывается как интрадискурсивность. Ангажированность как позитивный дискурс, содержит в себе необходимо критику обыденной, повседневной социальности, т.к. всегда осуществляется только в отвлеченных от обыденности понятиях. Вместе с тем, социальная критика как способ о-предел-ения социальной действительности, осуществляется в акте трансгрессии. Отрицая существующее в не-полноте существования, утверждает его в его действительности. Дискурс ангажированности, представленный через дистанцированность оказывается негативной позитивностью, а дискурс критики в аспекте определения действительности в структурах социальной реальности задается как позитивная негативность. Социальная субъективность самоопределяется в точке со-в-местности дискурсов как со-общение со-общества, актуализирующееся в точке саморефлексирующего субъекта.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Актуальность выполненного исследования обусловлена деонтологизацией социального бытия, которая маркируется разрушением смысла и установлением конструкторов отсутствия. Происходит нигилизация социального бытия, опустошение субъективности. Существование практик нигилистического дискурса конституируется в различных формах социального зла. Его исследование становится актуальной задачей современной социально-философской дискурсивности.

Метафизика зла задается традиционно через абсолютное бытие. Абсолютная субъективность проходит стадии самоопределения в конструктах негативности, которые понимаются как различные стадии реализации принципа зла. Первичная граница самоопределения устанавливается как внутреннее самоограничение бытия, маркирующееся как «метафизическое зло». При объективации субъективности эта граница предъявляет себя как «зло природное».

Движение границы продолжается при самоопределении субъективности, заключенной в границах природности, когда социальный мир выделяется из мира природного. Здесь можно говорить о вторичной границе, выделяющей социальный мир как целое из тотальной субъективности. С одной стороны, абсолютная субъективность утверждается через абсолютную негативность в аспекте первичного ее выделения. Субъективное противопоставляется объективному как не-объективное. С другой стороны, объективное может выделяться только как состояние позитивности, которое объективируется как некая ее часть, а значит, в объективности всегда заключено нечто субъективное. Появляется возможность говорить о взаимоположении состояний чистой субъективности через их противопоставление, когда выделяются противоположные субъекты как носители субъективности. Они персонифицируются в мифоло-

гических образах блага и зла.

Тотальность социального противопоставляется природной тотальности так, что существование метафизического зла определяется во вторичном отношении границы как отношение природного и социального, продуцирующем конструкт «природного» зла. В границах социального бытия оно предъявляется как «зло социальной неопределенности» или социальной недифференцированности и выражается в чувстве иррациональной ненависти как реакции на радикальную рефлексивность социального.

План имманенции абсолютного бытия структурируется складкой бытие/не-бытие, которая пробегает по всей поверхности социального, предъявляя его через это отношение. Социальное бытие объективируется в не-бытии как в поставе. Формируется нигилистическое представление о существовании социального. Его логическим выражением оказывается отрицание, которое задает существование субъективности в представлении противоположностей. Оно становится границей определения позитивности бытия и существует как «зло отрицания». Однако всякое отрицание существует в позитивности и является условно выделенным отрицательным направлением в ее движении. Это значит, что все сущее в его целом существует в равновесии положительного и отрицательного начал. Существование гомеостаза мира как системы может объективироваться и тогда точка гомеостаза как точка равновесия системы, элиминируется из нее, становясь точкой трансцендентного абсолютного субъекта.

В социальных системах существование гомеостазиса проявляется в парадоксах цели и результата. Полагая, что социальная система существует как некая совершенная система, приходится допускать, что она еще на исходной стадии своего развития содержит в себе все, в том числе и собственную цель, и средства для ее реализации. Но в таком случае,

система не способна к саморазворачиванию, т.к. в ней есть все для ее совершенства, т.е. осуществленного равновесия. Для того, чтобы социальная система могла актуализироваться необходимо признать ее существование через концепт нереализованных возможностей. Либо допустить, что в самом механизме самореализации социального есть нечто, что лишает систему ее полноты и совершенства и, тем самым выводит ее из состояния абсолютного гомеостаза.

На пределе возможностей своего существования социальная система представляется в неподвижности и в не-возможности дальнейшего развития. Социальное бытие либо теряет свою структурность в неразличности собственных состояний, либо овеществляется как застывшая природная данность, осуществившийся идеальный социальный текст (идеология). Гносеологический кризис в познании социального заключается в том, что социальная система, стремящаяся к достижению совершенства должна быть либо бессмысленной, либо включать в себя заранее подготовленный виртуальный механизм выведения из равновесия, т.е. допускать несовершенство совершенства. Гомеостазис социальной системы отождествляется со «злом социальной стагнации», которая становится необходимым результатом развития социальности.

Принцип нигилизации, внесенный в социальный дискурс, предъясняет социальное бытие на пределе без-раз-личия, когда утрачивается индивидуальная различенность, инаковость Другого. Социальное зло проявляет себя в попытках невозможного самоопределения, когда все границы социальных структур утрачиваются, рассеиваются, десеминируют. Насилие становится без-личным, происходит общая криминализация общества, проявляющая себя в актах вандализма и повседневного экстремизма.

Установление дискурса позитивности на пределе существования смысла задает обращение к негативной дискурсивности для того, чтобы

открылись новые возможности его существования. Бытие расширяет свои пределы рефлексирова Ничто как опыт бытия-вот или Dasein. При этом происходит возвращение субъективности в ее определенности, где граница определения всегда принадлежит имманенции мышления. В противном случае процесс объективации бытия завершается полным опредмечиванием социального, которое субстанциализируется, превращаясь в социальную действительность. Эссенциализация социального может принимать характер существования природных объектов. Структура социального реифицируется, овеществляясь в социальных отношениях, понятых как структура социальных практик. На пределе объективации общество отождествляется с социальным организмом, с некой природностью. Абсолютная субъективность окончательно объективируется в застывших структурах социального порядка. Социальное бытие превращается в технологию жизни, где человек становится «машиной желания», «Великим Автоматом». Протест социальных индивидов принимает форму отказа от рациональных технологий оптимизации человеческого существования. Социальная общность устанавливается на основе принципа траты. Актуализация возможностей, заключенных в социальном бытии сопровождается их утратой. На пределе реализации социального бытия, возможности его существования утрачиваются. Существование за пределами возможностей расценивается как акт трансгрессии в его обратном движении, т.е. действие ретрогрессии, не имеющей определенной цели. Связность общества рассыпается в тотальной дисперсии социального на множество индивидов. Существование каждого из них за пределами социального не имеет смысла, невыразимо на языке социальной реальности. Происходит терроризм социального в формах социального зла как «террора».

Мы полагаем, что возможен вариант определения социального как целого через границу, или через ее существование на пределе так, что ее

бытие сохраняется в своей целостности и определенности и не превращается в «отсутствие». Этот способ, по нашему мнению, реализуется в герменевтическом подходе с использованием метода субъект-объектного тождества.

Действительно, социальное как целое существует на границе в себестождественности собственного бытия так, что ее существование как «уже» исполненное в своем бытии и «еще» не исполненное в своем небытии, оказывается пустым в не-исполненности и полным в исполненности бытия. Бытие существует, следовательно, в со-в-местности своих состояний, когда не-полнота бытия способна полностью вместить в себя всю полноту бытия. Другими словами, со-бытие бытия социального, предьявленное в различности своих состояний на пределе «свое» - «не-свое» как «свое»-«чужое», существует в со-в-местности или тождественности «свое»-«чужое» только в том случае, когда целостность бытия сохраняется в точке со-бытия. Этот способ позволяет не выделять «свое» и «чужое» как отдельно существующие сущности, разделенные «третьей» абсолютной сущностью или бесконечной границей, исчерпывающейся в определениях противоположных сторон. Напротив, в нашем случае, граница сохраняет собственное бытие как целое, способное определяться во множестве состояний так, что каждое из них предьявляет себя в точке определения или в месте имени.

В существовании на пределе это отношение предьявляет опустошенность смысла «своего» в состоянии объективированности, когда позиция безрефлексивного существования «своего» оказывается как бы «естественной», следующей порядку вещей, самолегитимированной. Здесь объективированный смысл социального соответствует природности, т.е. тому, что является, по-существу, не-социальным. Социальное становится пустой формой и предьявляется только в имени «общество». Обнаружение этого состояния является не-возможной возможностью

существования социального, которая открывает пространство его языкового бытия как пространство самоименования. «Не-свое» именуется синонимом «чужое». Появляется возможность выражения смыслов «своего» языка в метафорическом отношении «свое»-«чужое». Совместность определения в точке со-бытия бытия социального манифестируется в именах «своего» и «чужого» в метафоре, смысл которой самоопределяется как деятельность мышления в процессе самоименования социального бытия как целого, т.е., в самообращении социальной реальности в местоименных структурах диалога «Я»-«Ты». Возникает билингвистическое пространство диалога способное манифестировать совместность смысла со-бытия социального, по крайней мере, двумя способами.

Социальная субъективность определяется через радикальное отношение к социальной объективности, разворачиваясь через дискурсы социальной ангажированности и социальной критики. Оба дискурса очерчивают пространство существования социального поля, определяя внутренние смыслы социального. Особенности существования социального объекта, состоящие в том, что, во-первых, он неотделим от исследующего его субъекта, а во-вторых, необходимо должен отождествляться с социальной действительностью, определяют его в его парадоксальности, устанавливая на границе социального поля. Социальный объект оказывается существенно децентрированным в границах социального существования. Возможность отождествления социального объекта с социальной действительностью является «естественной» установкой наивного социологизма, который не учитывает внутреннюю и внешнюю ангажированность исследователя социальной практикой и социальной дискурсивностью, соответственно. Ввиду того, что субъект способен осознавать собственную ангажированность, он может дистанцироваться от «здорового смысла», растворенного в повседневности. Дистанцирова-

ние позволяет выделить границу, разделяющую субъект и объект, так что сама точка ограничения оказывается имманентной точкой субъективности. Возникает дискурс критики в поле социальной реальности. Критический дискурс как дискурс негативности отрицает полную ангажированность исследователя существующими дискурсивными практиками, утверждая его позицию в коммуникативном исследовательском поле, существующих точек зрения.

Социальное поле как поле символического насилия, заданного в структуре дискурсов ангажированности и критики, задается как самоопределяющаяся субъективность, которая открывается как интрадискурсивность. Ангажированность как позитивный дискурс, содержит в себе необходимо критику обыденной, повседневной социальности, т.к. всегда осуществляется только в отвлеченных от обыденности понятиях. Вместе с тем, социальная критика как способ о-предел-ения социальной действительности, осуществляется в акте трансгрессии. Отрицая существующее в не-полноте существования, утверждает его в его действительности. Дискурс ангажированности, представленный через дистанцированность оказывается негативной позитивностью, а дискурс критики в аспекте определения действительности в структурах социальной реальности задается как позитивная негативность. Социальная субъективность самоопределяется в точке со-в-местности дискурсов как со-общение со-общества, актуализирующееся в точке саморефлексирующего субъекта.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- 1 Адорно Т.В. Негативная диалектика. – М.: Научный мир, 2003. – 374 с.
- 2 Аристотель Сочинения в 4 т.: Т.2. – М.: "Мысль", 1978. – 426 с.
- 3 Аркадьев М. Креативное время, «археписьмо» и опыт Ничто // Логос, 1995, №6. – С. 164 – 178.
- 4 Ахутин А.В. Тяжба о бытии. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – 304 с.
- 5 Бадью А. Философские соображения по поводу нескольких недавних событий // Мир в войне: победители/побежденные: 11 сентября 2001 глазами французских интеллектуалов. М.: Фонд "Прагматика культуры", 2003. – С. 23 – 46.
- 6 Батай Ж. Внутренний опыт. – СПб.: "Аxiома / МИФРИЛ", 1997. – 336 с.
- 7 Батай Ж. Гегель, смерть и жертвоприношение // Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб.: Мифрил, 1994. – С. 245 – 267.
- 8 Батай Ж. Теория религии. Литература и зло – Мн: Современный литератор, 2000. – 352 с.
- 9 Башляр Г. Избранное: Поэтика пространства. – М.: РОССПЭН, 2004. – 376 с.
- 10 Башляр Г. Новый рационализм. – М.: Прогресс, 1987. – 376 с.
- 11 Башляр Г. Философское отрицание: (Опыт философии нового научного духа) – Харьков: Фолио, 1995. – 144 с.
- 12 Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: Academia – Центр, МЕДИ-УМ, 1995. – 323 с.

- 13 Бланшо М. Взгляд Орфея // Бланшо М. Ожидание забвение. – СПб.: "Амфора", 2000. С.5-16.
- 14 Бланшо М. Неопишемое сообщество. – М.: "Медиум", 1998. – 186 с.
- 15 Бланшо М. Опыт-предел // Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб.: Мифрил, 1994. – 63 – 78.
- 16 Бланшо М. Пение сирен. Встреча с воображаемым // Бланшо М. Ожидание забвение. – СПб.: "Амфора", 2000. С.25-40.
- 17 Бланшо М. Пространство литературы. – М.: «Логос», 2002. – 288с.
- 18 Бодрийяр Ж. Америка. – СПб.: Владимир Даль, 2000. – 210 с.
- 19 Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2000. – 96 с.
- 20 Бодрийяр Ж. Город и ненависть // Логос. М., 1997, № 9. С. 107 – 116.
- 21 Бодрийяр Ж. Забыть Фуко. – СПб.: Издательство "Владимир Даль", 2000. – 92 с.
- 22 Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М.: "Добросвет", 2000. – 257 с.
- 23 Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: "Добросвет", 2000. – 387 с.
- 24 Бодрийяр Ж. Система вещей. – М.: "Рудомино", 2001. – 220 с.
- 25 Бодрийяр Ж. Соблазн. – М.: Ad Marginem, 2000. – 318 с.
- 26 Борисов Е.В. Негативность понимания Другого в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // Понимание и существование: Сб. докл. Международного науч. Семинара – Мн.: «Пропилеи», 2000. – С. 21 – 27.
- 27 Бруган У.А. Хайдеггер и Аристотель: Dasein и вопрос практической жизни // Топос №1, 2000. – С. 22 – 30.

- 28 Бурдьё П. Поле политики, поле социальных наук, поле журналистики // Социоанализ Пьера Бурдьё. М., СПб.: Алетейя. – С. 97 – 115.
- 29 Бутман Н.В. Нарушение границ: возможное и невозможное // Баттай Ж. Литература и зло. – М., 1994. С. 5 – 19.
- 30 Бушмакина О.Н. Онтология постсовременного мышления. Метафора постмодерна. Монография. – Ижевск: Издательство Удмуртского университета, 1998. – 272 с.
- 31 Бушмакина О.Н. Философия постмодернизма. – Ижевск: Издательский дом "Удмуртский университет", 2003. – 152 с.
- 32 Бхаскар Р. Общества // Социологос. Вып.1 – М.: Прогресс, 1991. – С. 219 – 240.
- 33 Вагнер Г. Социология: к вопросу о единстве дисциплины // Теория общества. Сборник. – М.: "Канон-пресс-Ц", "Кучково поле", 1999. – С. 236 – 260.
- 34 Вальденфельс Б. Мотив чужого. - Минск: Пропилеи, 1999. – 315 с.
- 35 Ваттимо Дж. Прозрачное общество. – М.: Издательство «Логос», 2002. – 128 с.
- 36 Вирилио П. Информационная бомба. Стратегия обмана. – М.: Гнозис, 2002.
- 37 Вишке М. Герменевтика, философия и этика: тенденции новейшей интерпретативной литературы произведений Х.-Г. Гадамера // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Мн.: ЕГУ, 2001. – С. 99 – 107.
- 38 Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики.– М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
- 39 Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – 367 с.

- 40 Гадамер Х.-Г. Деконструкция и герменевтика // Герменевтика и деконструкция. – СПб.: 1999. – С. 243 – 255.
- 41 Гадамер Х.-Г. Деконструкция и герменевтика // Герменевтика и деконструкция. – СПб., 1999. С. 243 – 254.
- 42 Гайденок П.П. Испушение диалектикой: пантеистические и гностические моменты у Гегеля и Вл. Соловьева. // Вопросы философии, 1998, № 4. С. 71 – 90.
- 43 Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – СПб., 1997. – 636 с.
- 44 Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – СПб.: Наука, 1992. – 444 с.
- 45 Гийому Ж., Мальдидье Д. О новых приемах интерпретации, или Проблема смысла с точки зрения анализа дискурса // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. – М.: ОАО ИГ Прогресс, 1999. – С. 124 – 136.
- 46 Гроден Ж. Герменевтика фактичности как онтологическая деструкция и критика идеологии. К актуальности герменевтики Хайдеггера // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. – Мн.: ЕГУ, 2001. – С. 45 – 54.
- 47 Гутгенбюль А. Зловещее очарование насилия. Профилактика детской агрессивности и жестокости и борьба с ними – СПб, 2000. 218 с.
- 48 Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретация. – Мн.: Экономпресс, 2001. – 320 с.
- 49 Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 752 с.
- 50 Руднев В. Джон Уильям Данн в культуре XX века // Данн Д.У. Эксперимент со временем. – М.: «Аграф», 2000. – 224 с.
- 51 Дебор Г. Общество спектакля. – М.: Логос, 2000. – 184 с.
- 52 Декарт Р. Сочинения в 2т.: Т.1. – М.: Мысль, 1989. – 480 с.

- 53 Декомб В. Современная французская философия. Сборник. – М.: Издательство "Весь мир", 2000. – 344 с.
- 54 Делез Ж. Критика и клиника. – СПб.: Machina, 2002. – 240 с.
- 55 Делез Ж. Логика смысла. – М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – 480 с.
- 56 Делез Ж. Марсель Пруст и знаки. – СПб.: Алетейя, 1999. – 202 с.
- 57 Делез Ж. Ницше и философия. – М.: Ad Marginem, 2003. – 392 с.
- 58 Делез Ж. Ницше. – СПб.: Аксиома, 2001. – 184 с.
- 59 Делез Ж. Платон и симулякр // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. – Томск: Издательство "Водолей", 1998. – С. 225 – 240.
- 60 Делез Ж. Различие и повторение. – СПб.: ТОО ТК "Петрополис", 1998. – 384 с.
- 61 Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко. – М.: Логос, 1997. – 264 с.
- 62 Делез Ж. Фуко. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 172 с.
- 63 Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 288 с.
- 64 Деррида Ж. Голос и феномен, и другие работы по теории знака Гуссерля. – СПб.: Алетейя, 1999. – 208 с.
- 65 Деррида Ж. О грамматологии. – М.: "Ad Marginem", 2000. – 512 с.
- 66 Деррида Ж. Письмо и различие. – СПб.: Академический проект, 2000. – 432 с.
- 67 Джеймиссон Ф. Постмодернизм и общество потребления // Логос, 2000, №4. – С. 63 – 77.
- 68 Доброхотов А.Л.. Категория бытия в классической западноевропейской философии. – М., 1986. – 320 с.
- 69 Желнов М.В. «Ничто достоверности сущего» и «Ничто истины бытия» (Идеи Г.В.Лейбница и М.Хайдеггера в последнем десяти-

- летию XX в.) // Метафизика Г.В.Лейбница: Современные интерпретации (К 350-летию со дня рождения). – М.: Изд-во РАГС при Президенте РФ, 1998. – С. 15 – 46.
- 70 Жижек С. Хрупкий абсолютизм, или почему стоит бороться за христианское наследие. М.: Художественный журнал, 2003. – 215с.
- 71 Зеленский В. Невыносимая легкость насилия // Гутгенбуль А. Зловещее очарование насилия. Профилактика детской агрессивности и жестокости и борьба с ними – СПб, 2000. – С. 196 – 217.
- 72 Зепп Х.Р. Образ и метафизика. Хайдеггеровская медиальная интерпретация произведения искусства // Исследования по феноменологии и философии
- 73 Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. // Вопросы философии, 1992, №4. – С. 40 – 51.
- 74 Кант И. Критика чистого разума. – // Кант И. Сочинения в 8-ми т. Т.3. М.: Чоро, 1994. – 478 с.
- 75 Кант И. Опыт введения в философию понятия отрицательных величин // Кант И. Сочинения в 8-ми т. Т.2. М.: Чоро, 1994. С.41-85.
- 76 Карсавин Л.П. Этика. – М.: Республика, 1995. – 440 с.
- 77 Касавин И.Т. Пространство и время: в поисках "естественной онтологии" знания // ОНС, 2000, №1. – С. 28 – 43.
- 78 Кассирер Э. Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функциях. – СПб.: Изд. "Шиповник", 1912. – 327 с.
- 79 Кемеров В.Е. Концепция радикальной социальности // Вопросы философии, 1999, №7, С. 3-14.
- 80 Кемеров В.Е. Полисубъектная социальность и проблема толерантности // Толерантность и полисубъектная социальность: Материалы конференции. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2001. – С. 12 – 19.

- 81 Клоссовски П. Симулякры Жоржа Батая // Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб.: Мифрил, 1994. – 79 – 90.
- 82 Коган Л.Н. Зло. – Екатеринбург, 1992. – 320 с.
- 83 Корет Э. Основы метафизики. – Киев: Тандем, 1998. – 248с
- 84 Коркюф Ф. Новые социологии. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб: Алетейя, 2002. – 172 с.
- 85 Краус В. Нигилизм сегодня, или Долготерпение истории. Следы рая. Об идеалах. Эссе. – М.: Радуга, 1994. – 256 с.
- 86 Кутырев В.А. Оправдание бытия // Вопросы философии. 2000. №5. С. 85 – 107.
- 87 Лакан Ж. Семинары. Книга 1. Работы Фрейда по технике психоанализа. – М.: Гнозис/Логос, 1998. – 432 с.
- 88 Левинас Э. Диахрония и репрезентация // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. – Томск: Издательство "Водолей", 1998. – С. 141 – 161.
- 89 Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 416 с.
- 90 Левинас Э. Философская интуиция // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. – Томск: Издательство "Водолей", 1998. – С. 110 – 140.
- 91 Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 т.: Т.1. – М.: Мысль, 1982. – 589 с.
- 92 Лепти Б. Общество как единое целое. О трех формах анализа социальной целостности // Одиссей. Человек в истории. 1996. – М.: Сода, 1996. – С. 148 – 164.
- 93 Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
- 94 Лоренс К. Агрессия (так называемое Зло). // Вопросы философии, 1992, №3. – С. 65 – 80.

- 95 Лосский Н.О. Бог и мировое зло. – М.: Республика, 1994. – 442 с.
- 96 Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. – М.: Республика, 1991. – 390 с.
- 97 Луман Н. Власть. – М.: Праксис, 2001. – 256 с.
- 98 Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-Логос. – М.: Прогресс, 1991. С. 194 – 216.
- 99 Макаров М.Л. Основы теории дискурса. – М.: ИТДГК "Гнозис", 2003. – 280 с.
- 100 Малахов В. Война культур или интеллектуалы на границах // Малахов В. «Скромное обаяние расизма» и другие статьи. – М.: Модест Колеров и «Дом интеллектуальной книги», 2001. – С. 61 – 78.
- 101 Малахов В. Герменевтика и традиция // Логос. М., 1999, № 1. С. 3 – 10.
- 102 Малахов В. Ностальгия по идентичности // Логос. М., 1999, № 3. С. 8 – 12.
- 103 Малахов В. Еще раз о конце истории // Вопросы философии, 1994, №7-8.
- 104 Малахов В. Преодолимо ли этноцентричное мышление // Расизм в языке социальных наук. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 9 – 18.
- 105 Малахов В. Скромное обаяние расизма // Малахов В. «Скромное обаяние расизма» и другие статьи. – М.: Модест Колеров и «Дом интеллектуальной книги», 2001. – С. 141 – 158.
- 106 Малинов А.В. Модальная метафизика // Метафизические исследования. Выпуск 1. Понимание. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета, 1997. – С. 121 – 127.
- 107 Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994. – 700 с.

- 108 Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма. – СПб.: Алетейя, 2000. – 347 с.
- 109 Марков Б.В. Герменевтика Dasein и деструкция онтологии у Мартина Хайдеггера // Герменевтика и деконструкция. – СПб., 1999. С. 10— 33.
- 110 Марков Б.В. Мертвое и живое // Фигуры Танатоса: Искусство умирания. Сб. статей. – СПб.: Издательство СПбГУ, 1998. С.136-152.
- 111 Марков Б.В. На краях порядка: философия протеста XX века // Труды семинара по герменевтике (Герменеус). Вып.1: Сб. науч. тр. – Одесса: Принт Мастер, 1999. – С. 57 – 85.
- 112 Марков Б.В. Ориентирование на краях порядка // Стратегии ориентации в постсовременности. – СПб., 1996. С.69–97.
- 113 Марков Б.В. От опыта сознания к опыту бытия // Герменевтика и деконструкция. – СПб., 1999. С. 182— 201.
- 114 Марков Б.В. После оргии (вступительная статья) // Бодрийар Ж. Америка. – М.: Владимир Даль, 2000. – С. 5 – 27.
- 115 Марков Б.В. Проблема человека в эпоху масс-медиа // Перспективы человека в глобализирующемся мире. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 62 – 84.
- 116 Марков Б.В. Реквием сексуальному (вступительная статья) // Бодрийар Ж. Забыть Фуко. – СПб., 2000. С. 5 — 34.
- 117 Марков Б.В. Хайдеггер и Ницше // Homo philosophans. Сборник к 60-летию профессора К.А. Сергеева. Серия «Мыслители», выпуск 12. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С.205-225
- 118 Марков Б.В. Храм и рынок. Человек в пространстве культуры. – СПб.: Алетейя, 1999. – 190 с.

- 119 Маркова Ю.В. П. Бурдые. Наука о науке и рефлексивность // Социологическое обозрение Т.3, 2003, № 1. – С. 19 – 32.
- 120 Мерло-Понти М. Око и дух // Французская философия и эстетика XX века. – М.: Искусство, 1995. – 271 с.
- 121 Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. – СПб.: "Алетейя", 1999. – 607 с.
- 122 Може Ж. Социологическая ангажированность // Поэтика и политика. М., СПб.: Алетейя, 1999. – 304 с.
- 123 Нанси Ж.-Л. Corpus. – М.: "Ad Marginem" . 1999. – 255 с.
- 124 Нанси Ж.-Л. В ответе за существование // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. – Томск: Издательство "Водолей", 1998. – С. 306 – 320.
- 125 Нанси Ж.-Л. Нехватка ничто // Социологос'97. – М.: Институт экспериментальной социологии, 1996. – С. 90 – 97.
- 126 Нанси Ж.-Л. О Едином и о иерархии // Мир в войне: победители/побежденные: 11 сентября 2001 глазами французских интеллектуалов. М.: Фонд "Прагматика культуры", 2003. – С. 85 – 88.
- 127 Нанси Ж.-Л. О со-бытии / Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М.: Наука. – 1991. С. 91 – 102.
- 128 Немировская А.И. "Социальная реальность" постмодернизма: заметки на полях статьи Ю.Л. Качанова "О проблеме реальности в социологии" // Социологос. S/Λ'97. Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии РАН. – М.: Институт экспериментальной социологии, 1997. С. 82 – 89.
- 129 Ницше Ф. Воля к власти. М.: «REEL - book», 1994. – 280 с.
- 130 Поздняков М.В. "О событии" М.Хайдеггера // Вопросы философии, 1999, №7, С. 27-41.

- 131 После времени: французские философы постсовременности // Иностранная литература, 1994, №1, С. 54-66.
- 132 Рассел Дж.Б. Князь тьмы. – СПб.: Издательская группа «Евразия», 2002. – 448 с.
- 133 Рассел Дж.Б. Мефистофель. Дьявол в современном мире. – СПб.: Издательская группа «Евразия», 2002. – 448 с.
- 134 Рассел Дж.Б. Сатана. Восприятие зла в ранней христианской традиции. – СПб.: Издательская группа «Евразия», 2001. – 320 с.
- 135 Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 474 с.
- 136 Рикер П. Кант и Гуссерль // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. – Томск: Издательство "Водолей", 1998. – С. 162 – 193.
- 137 Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М.: «КАНОН-пресс-Ц»; «Кучково поле», 2002. – 624 с.
- 138 Рикёр П. История и истина. – СПб.: Алетейя, 2002. – 400 с.
- 139 Рыклин М. Деконструкция и деструкция. Беседы с философами. М.: Издательство «Логос», 2002. – 270 с.
- 140 Сартр Ж.П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – 639 с.
- 141 Скрипник А.П. Моральное зло как историко-этическая проблема. – М., 1990. – 210 с.
- 142 Скрипник А.П. Моральное зло в истории этики и культуры. – М., 1992. – 180 с.
- 143 Слотердайк П. Критика цинического разума. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. – 584 с.
- 144 Соколов Б.Г. Понимание со-бытия // Метафизические исследования. Выпуск 1. Понимание. Альманах Лаборатории Метафизиче-

- ских Исследований при философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета, 1997. – С. 13 – 37.
- 145 Соловьев Вл. Оправдание добра. – М., 1994. – 350 с.
- 146 Солодухо Н.М. Бытие и небытие как предельные основания мира // Вопросы философии, 2001, №6. – С. 35 – 47 с.
- 147 Спиноза Б. Сочинения в 2 т.: Т.1. – СПб.: Академический проект, 1999. – 392 с.
- 148 Сухачев В.Ю. История без субъекта // Метафизические исследования. Выпуск 3. История. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при Философском факультете СПбГУ, 1997. С. 28–42.
- 149 Теория общества. Сборник / Пер. с нем., англ. / Вступ. статья, сост. и общая ред. А. Ф. Филиппова. — М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 1999. – 416 с.
- 150 Тощенко Ж.Т. Парадоксальный человек. – М.:Гардарики, 2001. – 398 с.
- 151 Тульчинский Г.Л. Слово и тело постмодернизма // Вопросы философии, 1999, №10, С. 37-51.
- 152 Уолцер М. Компания критиков: Социальная критика и политические пристрастия XX века. – М.: Идея-пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. – 360с.
- 153 Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М.: Наука, 1991. – 373 с.
- 154 Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002. 320 с.
- 155 Фома Аквинский. Сумма теологии // Антология философии Средних веков и эпохи Возрождения / Сост. С.В. Перевезенцев. - М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001. – 610 с.
- 156 Фрейд З. Зловещее. // Вопросы философии, 1990, №4. – С. 71 – 90.

- 157 Фрер. Ж.К. Сообщества зла, или Дьявол вчера и сегодня. – М.: «Аграф», 2000. – 215 с.
- 158 Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М.: Наука 1998. – 425 с.
- 159 Фромм Э. Духовная сущность человека. Способность к добру и злу. // Философские науки, 1990, №№ 8-9.
- 160 Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности – М.: Касталь, 1996. – 448 с.
- 161 Фуко М. Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы. – М.: Ad Marginem, 1999. – 479 с.
- 162 Фуко М. О трансгрессии // Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб.: Мифрил, 1994. С. 111– 132.
- 163 Фуко М. Рождение клиники. – М.: "Смысл", 1998. – 310 с.
- 164 Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. №3. С. 134 – 152.
- 165 Фурс В.Н. Контуры современной критической теории. – Мн.: ЕГУ, 2002. – 164 с.
- 166 Хайдеггер М. Вопрос о технике // Время и бытие. – М.: "Наука", 1993. – С. 221 – 237.
- 167 Хайдеггер М. Время и бытие // Время и бытие. – М.: "Наука", 1993. – С. 391 – 406.
- 168 Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие. – М.: "Наука", 1993. – С. 63 – 176.
- 169 Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Время и бытие. – М.: "Наука", 1993. – С. 327 – 344.
- 170 Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Время и бытие. – М.: "Наука", 1993. – С. 177 – 191.

- 171 Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии // *Время и бытие*. – М.: "Наука", 1993. – С. 361 – 380.
- 172 Хайдеггер М. Что такое метафизика // *Время и бытие*. – М.: "Наука", 1993. – С. 16 – 27.
- 173 Чанышев А.Н. Трактат о небытии // *Вопросы философии*. 1990. №10. С. 157 – 165.
- 174 Шеллинг Ф.В.Й. Введение к наброску системы натурфилософии, или О понятии умозрительной физики и о внутренней организации системы этой науки // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т.: Т. 1. – М.: Мысль, 1987. – С.182 – 226.
- 175 Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т.: Т. 1. – М.: Мысль, 1987. – С.227 – 489.
- 176 Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т.: Т. 2. – М.: Мысль, 1989. – С.86 – 158.
- 177 Штегмайер В. Деконструкция и герменевтика. К дискуссии о разграничении // *Герменевтика и деконструкция*. – СПб., 1999. С.4–9.
- 178 Эко У. Средние века уже начались // *Иностранная литература*. 1994. №4. С. 259 - 271.
- 179 Элиас Н. Общество индивидов. – М.: Праксис, 2001. – 336 с.
- 180 Эпштейн М.Н. Философия возможного. – СПб.: Алетейя, 2001. – 334 с.
- 181 Ясперс К. Введение в философию. Мн.: Пропилеи, 2000. – 123 с.
- 182 Adorno T. Culture industry reconsidered// *Culture & Society*. – Cambridge: University Press, 1990.
- 183 Katz E. Mass media effects// *International Encyclopedia of Communications*, 1989.

- 184 Marcuse H. From consensual order to instrumental control (from One-Dimensional Man) Culture & Society. – Cambridge: University Press, 1990.
- 185 Phillipson. M. Managing «tradition»: The plight of aesthetic practices and their analysis in a technological culture // from C. Jenks (ed.) Visual Culture. London and NY: Routledge, 1995.
- 186 Baudrillard J. The Illusion of the end. L., 1994. 123p.