Правительство Российской Федерации

Федеральное государственное автономное образовательное

учреждение высшего профессионального образования

«Национальный исследовательский университет

"Высшая школа экономики"»

Санкт-Петербургский филиал федерального государственного

автономного образовательного учреждения высшего профессионального образования

«Национальный исследовательский университет "Высшая школа экономики"»

**Отделение прикладной политологии Факультета менеджмента**

**Кафедра прикладной политологии**

**БАКАЛАВРСКАЯ РАБОТА**

На тему: Субъектные основания революции:

Проблема аномии.

Направление 030200.62 Политология

Студент группы № 640

Зависнов П. В.

Научный руководитель

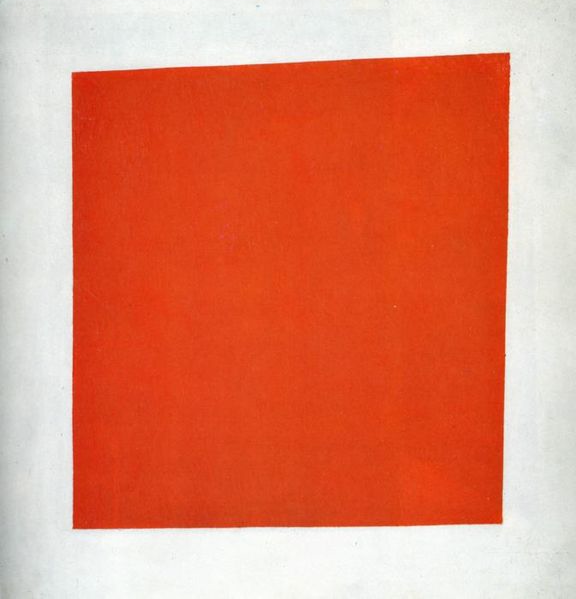
Профессор, доктор философских

наук, засл. деятель науки РФ,

Тульчинский Г. Л.

Санкт-Петербург

2013



- А что, если уже и мы дождёмся?

- Чуда?

- Нет, того, что *неизбежно*. Какая радостная будет жизнь!

- … *неужели без революции нельзя*?

Фёдор Сологуб[[1]](#footnote-1)

Эта работа посвящена анализу революции в качестве события, ставящего вопрос об истине; иначе, основанию, как существующего порядка, так и грядущего, предположительно должного из неё следовать. Итого, мы, рассматриваем:

*а*. внутреннюю логику американской и французской революций;

*б.* революцию в её чистом виде, точнее, в качестве события;

*в.* следствия, являющиеся необходимым результатом революции.

This work is devoted to the analysis of the revolution that considered as an event which puts the question of truth; in other words, to the ground of the existing order, but also of the uncertain future, that supposedly has to follow from it. Overall, we examine:

*a*. the internal logic of the American and French revolutions;

*b.* the revolution in its pure form, more precisely, as an event;

*c.* consequences, which are the necessary result of the revolution.

[0. Введение 5](#_Toc358981260)

[I. «We hold these truths to be self-evident». Арендт, американская революция и учредительная власть. 10](#_Toc358981261)

[II. Субъект нового времени. 34](#_Toc358981262)

[III. Французская революция: репрезентация, История, истина. 50](#_Toc358981263)

[§1. Конструктивистская история I. Гоббс: нормализация имён и социальная тотальность. 50](#_Toc358981264)

[§2. Конструктивистская история II. 54](#_Toc358981265)

[§3. Самопредъявление. 57](#_Toc358981266)

[§4. История и истории. 59](#_Toc358981267)

[§5. ~~История~~ 63](#_Toc358981268)

[§6. Сострадание и репрезентация. 65](#_Toc358981269)

[§7. Отрицание и существование 69](#_Toc358981270)

[§8. Верховный Аномос 72](#_Toc358981271)

[§9. Лицемерие и субъективация. 74](#_Toc358981272)

[§10. Субъект истины. 78](#_Toc358981273)

[IV. Основания универсализма. 80](#_Toc358981274)

[§1. Чистая теория идеологии. 80](#_Toc358981275)

[§2. Число и движение 84](#_Toc358981276)

[§3. Идеология и субстанция 89](#_Toc358981277)

[§4. Относительность 92](#_Toc358981278)

[§5. Начала I. Глаз души/Dasein. 95](#_Toc358981279)

[§6. Начала II. Основания универсализма. 98](#_Toc358981280)

[V. В*озвышенное* и революция. 124](#_Toc358981281)

[VI. Реакционная революция? Антикоммунизм и Россия 134](#_Toc358981282)

[VII. Ловушка состояния. Призрак эмансипации. 145](#_Toc358981283)

[VIII. Дополнения и замечания 155](#_Toc358981284)

[§1. Проблема отречения 155](#_Toc358981285)

[§2. Проблема общего. Товарищество собственников жилья. 157](#_Toc358981286)

[Библиография. 160](#_Toc358981287)

**0. Введение**

**Актуальность исследования.**

1. Каков статус изменения сегодня? Если неустойчивость институциализируется, то не перестаёт ли она быть неустойчивостью, становясь формальным моментом той же системы? Декларация отсутствия каких-либо истин, существующих как *реальное,* сменяется гибкой сетью языков игр, такой, что более не оставляет места *реальной* политике, делая единственным содержанием последней признание всего многообразия идентичностей. Но, это множество существует, только будучи укорённым в Едином системы, а именно, полностью перенимая организующий её закон – то основание, из которого он происходит и на котором зиждется её единство. Эпоха объявила себя эпохой деидеологизации. Изменение продолжается, но на этот раз оно тотально вписано в тот язык, где оно только и является изменением, где оно получает своё условие и возможность – фиксированное правило перехода от одного социально-политического *теперь* к другому.

2. Если мы погружены в тотальность языка, если последняя задаёт нашу идентичность, так, что уже не исчерпывается статичным образом, а скорее содержит тот закон, в соответствии с котором происходит само создание этих образов – тогда, коль скоро многообразие оказалось возведено принцип, чем является существование непризнанных, этого призрачного множества, заявляющее о себе лишь в качестве *внешнего* современной политики, негативной вещи-в-себе. Это же заставляет нас спросить, исходя из нормализации изменения, превращения её в нейтрализованную и безопасную модификацию – что даёт шанс для такого изменения, которое бы уже не подчинялось каким-либо предписанным правилам, а взрывало их изнутри, отменяла бы их своей собственной действенностью. Иначе, как возможна Революция сегодня, что составляет своеобразное условие её мыслимости (зададим трансцендентальный вопрос, признавая, что мы сами заброшены в эту ситуацию)? Каковым *должно* быть *основание* данного действа, данного множества действ и фактов, а также, их следствия, позволяющие говорить о свершившемся (что не означает завершённом) изменении.

3. Столь мирная демонстрация собственных способностей упорядочивания на своей обратной стороне имеет радикальную исключённость. Отсутствие целей и ценностей, ставшее краеугольным камнем современного состояния, отказ от мессианства и больших метанарративов, ставит в центр политического голую жизнь, администрация которой становится единственной допустимой повесткой дня. Существуют только тела и языки, только индивиды и сообщества… Но жизнь, точнее биологическая фактичность всего живого, ставшее отправным пунктом всех идеологических построений, живёт настолько, насколько подпадает под формализующую её идентичность, насколько готова узнать себе в зеркале предписанного ей образа. Остаётся лишь индивид, стремящийся к беспрестанному увеличению наслаждения и разворачивающий это стремление во всецело упорядоченном жизненном мире.

4. Можем ли отождествить эту жизненную среду, то есть саму жизнь, и опосредующий её язык (точнее делающий возможной, допускающий)? Но язык не есть творение человека в полном смысле этого слова, его создание – работа, свершаемая без осознания себя как работы, это бессознательная деятельность (являющая важным элементом некоторых философских систем, в особенности Фихте), некое самопроживание жизни. Наука, политика (что сегодня означает и экономику) уже продемонстрировали нам множество промежуточных стадий – зверочеловек, *homo alalus*, «мусульманин» нацистских лагерей, население стран третьего мира, мигранты... Язык имеет свой исток в промежуточной стадии, *он никому всецело не принадлежит,* его границы не определены заранее. Это, по словам Агамбена, запускает монструозную антропологическую машину, схватывающую, выделяющую *человеческое* на фоне всеобщей неразличимости (вычленяющая сообщество людей из изначальной данности неформализованной биомассы) – она определяет человека, противополагая его неопределённому внешнему, отделяя его от животного. Но раз граница принципиально размыто, нет таких оснований, которые бы позволили однозначно фиксировать её, то *такое решение всякий раз будет ситуативно*, будет исходить из случайной комбинации интересов и сил, образующий сегодня наше политическое. Машина создаёт зону неопределённости, одним своим наличием, случайностью проведения границы, она размывает собственные формальные моменты – внутреннее (человеческое) и внешнее (животное) – оперируя только лишь с *голой жизнью.*

5. Итак, раз мы поставили вопрос о радикальном изменении, то, что позволяет нам говорить о том, что оно *произошло?* Между чем и чем пролегает революционный разрыв? Разве не является условием его материализации, проявления себя в мире, *уже свершившийся раскол, уже завершенная отмена наличного порядка?* Как мы можем отличить, узнать революцию от очередной комбинации сил, актуализаций *того же* Единого? Это заставляет нас основывать революцию, на чём-то, отличном от просто негативной воли тех, кто стремится к власти, стремится ради увеличения собственного наслаждения, количественного приращения доставляемых этим положением преимуществ (ценимых в *той же системе*). Мы должны спросить – пусть сегодня сама такая постановка вопроса (коль скоро мы признали, что есть только языковые игры) способна вызвать недоумение и иронию – существуют ли истины? И отсюда: кем является субъект этих истин (имплицитно допустим их множество, что ни в коем случае не означает их лингвистическую релятивизацию), точнее – кем является тот, кто вводит их в обращение, кто действует от их имени? Это требует от нас изложения доктрины события (в том виде, в каком она представлена у Алена Бадью, под знаменем математики и коммунизма ведущим борьбу против современного состояния политики и мысли).

**Объект исследования.** Внутренняя логика событий, актуализирующих проблему основания суверенности, то есть, подрывающих наличную систему, ставя вопрос об истине.

**Предмет исследования.**

1.Тип свободы политического субъекта, участвующего в таких событиях.

2. Способы субъективации (то, что делает некоторую соматическую единицу политическим субъектом).

**Цель.**

Показать возможность мыслить революцию в качестве события, предоставляющего основание.

**Задачи.**

1. Охарактеризовать тип свободы участников, или сторон, революции.

2. Описать, что и как их субъективирует, то есть утверждает в их идентичности, состоянии. Иначе, понять роль идеологии в субъективации участников политической борьбы.

3. Характеризовать внутреннюю логику революции, а также варианты такой логики:

А. Американская революция.

Б. Французская революция.

4. Описать следствия революции, точнее (а) механизм их выведения и (б) варианты обусловленных ей систем/идеологий (универсализм/биополитика).

5. Определить, исходя из внутренней логики события революции, какое идеологическое основание можно считать соответствующим ему.

**Гипотеза.**

1. Революция есть событие основания только потому, что она ставит вопрос об истине

2. Следствия революции *только эгалитарными и могут быть*.

**I. «We hold these truths to be self-evident». Арендт, американская революция и учредительная власть.**

**1.** «Мир пуст после римлян и полнится только памятью о них, которая на сегодня – наше единственное пророчество свободы» (Сен-Жюст). Проблема учреждения должна рассматриваться в контексте того, что проявляет, представляет её как проблему, в контексте открывающейся возможности учредить нечто - будь это восстановление утраченного положения, или ранее неведомый строй – а именно, революции. Назовём революцией – мы даём определения до каких-либо фактов для того, чтобы обозначить ориентиры для дальнейшего движения мысли в сторону определённого содержания – событие, проблематизирующее, подрывающее *уже-установленное* и сулящее, в неопределённом будущем, новое сообщество (причём, как мы увидим, две стороны этого понятия – подрыв и обещание – не обязательно должны совмещаться). Назовём чистым учреждением образование некоторого *политического* единства, которое может быть также и в качестве обещания (проекта) этого единства; иначе, выразим это в несколько абсурдной форме, это нечто произошедшее, но такое, что *его материализация не мотивирована одним лишь фактом возникновения*. То есть, его «появление» в мире – например, принятие партийной программы, заключение общественного договора (к последнему мы ещё вернёмся) - не тождественно обретению присутствия в нём, поскольку присутствие, в случае такой рассогласованности, оказывается призраком, подвешенным между прошлым и грядущим, существующим лишь как обещание присутствия, бытиё которого требует (и это же составляет его условие возможности) уже свершившейся расшатанности, подточенности той ситуации, куда вписан обязующийся субъект. Политический характер всего вышеобозначенного обусловлен не только требованием той тематизации, в сторону которой развёрнут текст (а также и той, которая позволяет ему разворачиваться), но ещё и постольку, поскольку это вопрос о сообществе, причём, не имевшемся ранее и входящим в мир в качестве следствия, результата случившегося. Здесь не важно, что именно побуждает к такого рода деятельности, так как, мотив этот (шире - *побуждающее*), выводясь в политическое пространство, институциализируясь, становится новым по причине одного своего появления (забегая вперёд, скажем - его непредсказуемости и негативности). Так произведённое сообщество должно выделить себя на общем фоне, причём, не столько отделиться от него, сколько заявить о себе, манифестировать собой возможность некоторого иного взгляда и того, места, откуда он ведётся (если прибегнуть к метафоре перспективы – указать точку, обеспечивающую его правильный, не искаженный вид). Но, объявление о собственном наличии не может утвердить этого наличия (из одного лишь чистого акта утверждения). К тому же, такое объявление обычно связано с революцией, которую невозможно схватить как таковую (зачастую она лишёна как всякой позитивности, так и фиксируемых временных границ, а высвобожденные ей силы – это особенно актуально для Французской революции [«чистая идея абсолютного зла» у Канта] - грозят обрушить всякое отсылающее к ней начинание). Необходимо, таким образом, качественное дополнение учреждения (как события, действия, процесса), способное гарантировать ему тот минимум стабильности, отталкиваясь от которого возможно движение к целям, отличным от грубой фактичности того места, где оно происходит. Революции требуется основание в прошлом – впрочем, она всегда и начиналась как подражание некоторому другому, располагающемуся на недосягаемой глубине веков – ту отправную точку, где права и свободы ещё не были утрачены, и возвращаясь к которой можно их восстановить. Но раз цель это реставрация, как *сама* революция может стать основанием свободы?

**2.** Французская революция, как замечает Арендт, произошла в ситуации Европейского Абсолютизма, характеризующегося тем, что закон своим источником имел персону короля[[2]](#footnote-2). Но, монарх, заняв своё положение, встал на место, ранее занимаемое Папой и, не будучи приемником последнего, стал узурпатором. Этот факт было необходимо скрыть, что и было сделано при помощи потусторонней обманки; а значит, именно по причине своей секуляризованности, автономности от какого-либо внеземного начала власть нуждалась в религиозной санкции, которая оказалась условием её существования. Религия обуславливается произвольным характером монарха, не имеющего, в качестве своей причины, ничего, кроме акта присвоения и насилия, удерживающего присвоенное, откуда следует - божественное стало необходимым постольку, поскольку всякое божество отсутствовало. Раз суверен есть то, что производит всякий закон, то сам он, в тот момент, когда создаётся норма, не законен – он за пределами всякого порядка. Революция, разрывая власть традиции, ищет для себя нового авторитета, способного сообщить ей статус *должного произойти* – она находит его в самой себе, получая концептуальное воплощение в «учреждающей власти», нации Сийеса. Последняя, в свою очередь, перенимает те проблемы, которые преследовали короля, заставляя его переносить основание собственного господства за пределы этого мира. Народ, «третье сословие» выявляясь в событиях, отмеченных знаком минус, не обладает своим собственным образом, а именно, в отличие от свергнутого носителя высшей власти не может рассматриваться как персона, лишен всякой конкретности воплощения – развоплощён и рассеян. Если взять народ не в негативном определении – революционном – того, что направлено против наличного порядка, а в собственной инстанции, в чистом виде, мы столкнёмся с вне-системным избытком силы, производящим, благодаря своей неформализованности, всякую конкретную систему вне зависимости от её характеристики. Поэтому *учреждающее*, чтобы выйти на сцену - где выйти значит предстать в определённой роли и с определённой программой - должно закрепить себя за абсолютом, которым само оно, впрочем, и является. С другой стороны, такая операция суживает его до локальной и статичной фигуры, столь же уязвимой для высвобожденного революцией чистого насилия – им же и осуществляющегося – как и изначально враждебное *старое*. Будучи последней инстанцией в любом порядке, ради недопущения тотального уничтожения общества, *учреждающее* отделяет себя от себя самого, становится своим собственным богом и делает его основанием нового режима («Высшее Существо» Робеспьера). Самоограничение ради дальнейшего существования. Не оказывается ли трансцендированная безграничность абсолюта – предоставленная сообществу в моменте начала – символом полноты имманентной ему силы, а потому своеобразным «прообразом» цели бытия-вместе, невыражыемым элементом, постоянно уклоняющимся от своей символизации, непрестанно отсрочивающимся и упирающимся в грядущее – тем будущим, которое уже было в прошлом? Но она же может разыгрываться политически, превращаясь в фикцию, через принцип большинства («воля всех» Руссо) или отождествляться с волей вождя («уполномочивающая власть – это я», скажет Наполеон). Быть формализованной в некоторой в системе она может только согласившись стать собственной фикцией.

**3.** Колонизация Америки, заселение «нехоженой пустыни» было само по себе революционно, но чем являлась эта революционность, если она не обращалась против некоторой враждебной ей системы? Здесь отсутствовали угнетатели и угнетённые, а значит как борьба (с некоторым другим), так и её необходимость. Французская революция столкнулась с угрозой того, что высвобожденное насилие обрушит саму возможность основания; желание же её революционеров было негативно (обратилось против системы) – ими двигала нужда, как считает Арендт, в тех благах, порой самых простых, которыми не обладали низшие слои общества[[3]](#footnote-3). Для Американских революционеров путь к счастливому грядущему не предполагал разрушения наличного порядка - они отправлялись к опустошенному пространству, грозящему поглотить все связанные с ним мечты и проекты. Колонистов подвигало чистое стремление, где чистое означает факт того, что они исходили из разрыва со Старым Светом - оставление встало на место низвержения. Чтобы осмыслить это различие, а вместе с ним и Американскую революцию в собственной инстанции, обратимся к тому состоянию, которое, одновременно, и предшествовало, и положило начало колонизации – к не-месту этой колонизации, где нечто уже положено, но нельзя сказать, что именно. *Mayflower Compact* (мы проанализируем его в том виде, в каком он изображен у Арендт) заключался теми, кто выпал из системы и впал в естественное состояние (лишился всякой позитивной идентичности) – договор родился из опыта движения в тотальной неопределённости, направленному к столь же неопределённому будущему (месту, где это будущее предположительно возможно). Субъект здесь, познавая окружающий его хаос, а также свою исключенность из порядка Старого Света, оказывается предоставлен сам себе: в его распоряжении остаётся только трансцендентальный минимум, которым являлась способность обещать[[4]](#footnote-4). Присутствующие на корабле были объединены только своим пространственным расположением (покинуть пределы которого невозможно), а также, движением к неизвестному (в такой локализации) [[5]](#footnote-5); иначе, они представляют собой неконсистентное множество. Здесь все уже явлены друг другу – но явлены не как участники, а в виде чистой множественности, поскольку то, в чём они участвуют ещё только надлежит сформировать. Это воспроизводит нулевой уровень социального, чистое *вместе,* данное до появления сообщества. Неприменимость предшествующего опыта, отсутствие какой-либо предсуществующей предприятию программы – делающее его своеобразным не-предприятием, или превращающее в задачу что-либо предпринять – заставляет субъекта повернуться к себе. Чистое *вместе* предъявляется двояким образом (и в обоих случаях предшествует конституции «я») - с одной стороны, это заброшенность в ситуацию; с другой, оно выводится из самой способности обещать - таковая требует того, перед кем я обязуюсь (значит, другой необходим). Субъект всегда сталкивается с этой неуничтожимой, а также бессмысленной, данностью, ограничивающей неизвестность относительно этого «перед кем», так как она есть тот минимум общности, который позволяет учредить новое сообщество, узнать себя в другом. Но, почему такая способность может положить начало социальному, отличающемуся от простой совокупности разрозненных элементов? Иначе, что значит обещать? Обещая, я предъявляю себя в качестве устойчивой точки, которая служит причиной некоторых обстоятельств и к которой, в свою очередь, эти обстоятельства сводятся - тем самым «я» гарантирует собственное существование как собственное (= ответственное). То же самое, по названным причинам, должно признаваться за каждой единицей, составляющей *вместе*. Но другой лишь *предположительно* стабилен, ещё ничем не подтверждён в своём постоянстве, и потому обращение к нему, с целью установления взаимных обязательств, ничем не мотивировано. Впрочем, раз обещание (то, с помощь чего только и можно знать неизменность) ещё не дано, то всякий субъект сам является для себя неустойчивым. Состояние описываемого нами неформализованного *социального* сопровождается тревогой, происходящей из обоюдной неуверенности друг в друге. Тревога негативно выявляет желание самосохранения (разделяемое всеми в данной ситуации) – если я ожидаю угрозы со стороны, но одновременно и сам являюсь её источником, значит есть то, *что* я желаю сохранить - это моя жизнь, осознающаяся теперь как принадлежащая мне и никому иному. Здесь собственность существования субъекта подтверждается им самим, подтверждается до акта обещания. Следовательно, это и есть искомая константа, опираясь на которую самозамкнутость каждого элемента может быть преодолена и первичная атомарность *вместе* снята в общественном договоре. На сей раз единицы ситуации уже мотивированы в решении учредить сообщество. Итак, если (а) способность обещать располагает конкретным адресатом, (б) тревога есть предмет для избавления, или тот, кто есть источник опасности сам стремиться избавить себя от опасности, (в) *вместе* дано и, учитывая вышесказанное, распознано по меньшей мере в своей минимальности, то документ, фиксирующий условия интерсубъективной определённости - эти общие всем правила коллективного бытия - становится необходим.

**4.** «Нехоженная пустыня», таким образом, организуется ещё до того, как они с ней непосредственно соприкоснулись – на неё заранее накладывается геометрия порядка, то есть проецируется Абсолютный Третий, рождённый из естественного состояния и предсуществующий своему материальному воплощению. На корабле воспроизводится призрачное сообщество, подвешенное между хаотическим прошлым и предполагаемо упорядоченным будущем, данным в качестве обещания его наличия, но всё ещё неопределённым. Здесь каждый подтверждён в своей отдельности столь же отдельным эмпирическим (частным) другим, который обретает себя тем же способом. Такое взаимное гарантирование индивидуальной жизни, взаимная идентификация, структурирует сообщество не потому, что фиксирует состояние первоначального равенства и однородности, сопровождаемое полнотой акта творения, а (наоборот?) в виду отмены, преодоления опасной неразличенности, - за счёт утверждения «собственного» существования как собственного, или предписания каждому идентичности (в двойном движении, где каждый сообщает её себе сам, вместе с чем, и тем самым, сообщая о ней другому, а также о своей единичности, но при всём этом принуждаясь к такому обмену ситуацией, созданной стремлением к самосохранению). Но, колоний больше чем одна и, следовательно, естественное состояние повторяется на более высоком уровне.

Кто в таком случае подписывает учреждающий документ? Джефферсон должен был представить Декларацию на рассмотрение тем, кто сам был представителем, а именно, представителем того, что им ещё только предстояло учредить – он представлял представителей несуществующего образования. Тот, кто здесь подписывается, даёт согласие на такую формализованность бытия-вместе есть народ, но народ этот ещё не существует как народ – для того, чтобы обрести себя в качестве коллективной личности, необходим конституирующий акт в виде принятия конституции[[6]](#footnote-6). Раз сообщество это цепь взаимных обязательств (произведённых способностью обещать), данных для того, чтобы сохранить эту способность за собой, остаться свободно действующей инстанцией - ограниченной настолько, насколько она не распространяется на *обоюдно разделяемую* «неограниченность» другого – то закон, как сумма таких обязательств, легитимен до тех пор, пока он сохраняет отсылку к своему акту основания, то есть изначальной произвольности. Свобода должна присутствовать на всём его протяжении, сопровождать развитие такового, обретая в нём более совершенные фигуры. Но, это суживает её, вписывает в ту траекторию, продолжая которую она только и «возможна», иначе, подводит таковую под определённое основание, из которого вынуждены исходить те, кто желают её сохранить. Обосновываясь, свобода лишается своей фундаментальной характеристики – возможности нового начинания: выдвижение иного основания оказывается запрещено, а значит даже система, столь превозносящая независимость, обнаруживает в себе деспотическое черты[[7]](#footnote-7). С другой стороны, невозможно представить политическое без такого минимального уровня деспотизма, без конституирования себя, изначально бесформенного, в политическую форму. Его появление связано с введением неразрушимой области простого присутствия (= нормы), следовательно, здесь отменяется изначальная несвязанность, и «свобода» - мыслимая как результат общественного договора - разрывает связь со своим актом основания. Кто является субъектом подписи? Тот, кто обещает, не тождественен тому, кто уже дал обещание – субъект пребывает в разладе с самим собой – он должен совершить самоубийство, отказаться от первоначальной предоставленности себе, вступить в договор с другим, а значит отдать себя этому договору (абсолютному третьему). Возникновение статичной нормы требует соответствия ей действия подчинённых элементов, а значит ответственность, которая ранее всецело сосредотачивалась на отдельной личности, переходит к этому «абсолюту». Если ранее индивид был единственной производящей инстанцией – последствия его поступков возвращались только к нему - то отныне он лишь операциональный объект закона. Подписывающий выступает здесь от имени собственной независимости, следовательно, учреждаемое его подписью учреждение, при прочих равных условиях, нелегитимно – подпись, исток последнего, изменяет представителям - те, кто её оставляют, в сам момент подписания, оставляют самих себя. Но подписывающий равным образом репрезентирует и ещё несуществующее образование, некоторое призрачное целое, охватывающее все наличные колонии. Таким образом, между этими прото-государствами должно быть минимальное единство, позволяющее им знать друг друга в качестве тех, кто разделяет общую судьбу. Это общее проблематично, ведь каждый из них располагает своим уникальным опытом и, по-своему, суверенен. Мы вновь сталкиваемся с условиями, подобными тем, в которых заключался *Mayflower Compact[[8]](#footnote-8)* – заброшенность в тот же участок пространства плюс движение в одном направлении к неопределённому грядущему – повторяющихся в новой, а значит иной, ситуации. На этом уровне естественное состояние уже в прошлом и является не более чем мифом, впрочем, всё ещё заявляющим о себе в виде следствий, разыгрываемых в настоящем, то есть в материализации и дедуктивном развитии рождённых тогда положений. Предельный опыт *чистого* *вместе* невозможно выразить как таковой, он постигается только будучи претворенным в некоторую символическую формы, постигается *как* такая символическая форма, являясь, в момент её появления, уже завершенным. Поэтому, он есть та предельная точка, одинаково несуществующая для всех колоний и одинаково дающая им начало – то единое, что разделяется не разделяясь, что взламывает всякую особость, демонстрируя за ней (невозможный) исток.

**5.** Что значит исходить из невыразимого истока? Такое «следование из» само ни из чего не следует – его причина, это «ни из чего», отпадает от него тогда, когда процесс выведения начинается, то есть после символического оформления. Оно заключено в круг: неартикулируемое прошлое, отправляющее (адресат здесь не столь важен) призыв определить его, своим наличием (возможностью) конституирует то, что призвано конституировать его самого, то есть создать из него миф. *Такое* прошлое заявляет о себе как нечто неформализованное и благодаря этой неформализованности – это вписанное в историю «*неизвестное*». Но история есть последовательность взаимно обуславливающих друг друга фактов, о каждом из которых мы осведомлены; тогда исток, с необходимостью имеющий в ней место, так как он расположен (где-то) в прошлом, включен в него, будет в то же самое время находиться вне порядка обстоятельств, поскольку как таковое оно вынесено за рамки причинной связи[[9]](#footnote-9). Рассмотрим это противоречие на уровне индивида[[10]](#footnote-10). Рождение есть вхождение в мир нового, но, в чём новизна этого нового, за исключением самой материальности факта? Само вхождение в мир - время, когда оно происходило - оказывается периодам безмолвия (младенчество, infantia – отсутствие речи), выпадающими из последующей «сознательной» жизни[[11]](#footnote-11). Факт появления некоторой соматической единицы обусловлен множествами следствий, циркулирующих в ситуации, причём серии причинных цепочек никогда не прерываются – одна продолжается в другой, возникает там, где другая заканчивается, образуя тем самым непрерывный континуум. Если нечто, наличествующее в настоящем, обусловлено в своём бытии чем-то, имевшим место ранее, то, развивая такую логику, подводя её к пределу, мы столкнёмся с необходимостью введения идеи абсолютного основания - в качестве условия мыслимости всякого такого отдельного случая. Эмпирическое появление *чего-либо* освидетельствовано другим и вписано в общий порядок причин, пусть оставаясь неизвестным для конкретного индивида; в свою очередь, о первопричине невозможно сказываться утвердительным образом, она вне нашего мира и принципиально невыразима[[12]](#footnote-12). Что открывает необходимость (*для* нас) такой симптоматической точки? Мы осознаём её парадоксальное наличие ретроактивно, когда уже погружены в ситуацию и существующие в ней связи, точнее, когда имеем опыт собственного начинания, который с необходимостью вытекает из деятельности. Деятельность есть условие человека[[13]](#footnote-13) - вступая на сцену мира, мы получаем способность создания чего-то ранее не существовавшего, мы приобщаемся к человеческой воле, этой абсолютной творческой спонтанности, которая, как мы видели, встречаясь с собственной полнотой, ограничивается и отменяется. Новизна факта рождения заключается, таким образом, в возможности обнаружения себя как активной инстанции, открытия, которое является также и возвращением, того, что всегда уже здесь, изначально дано нам, но при этом не из чего не следует и потому принципиально непредсказуемо[[14]](#footnote-14). Исходить из невыразимого истока значит раскрывать собственную невыразимость - чистую деятельность без цели, замкнутую в своём осуществлении – и пусть она отчуждается в каждом акте, но, через непрекращаемый труд, упорядочивающий и преобразующий мир, всегда приходит к нам вновь.

**6.** Чистая деятельность оказывается вечной идеей, одинаково присущей всякой ситуации и периодически возвращающейся – в разные времена и под разными знамёнами – ради основания самого акта основания, учреждения нового, с необходимостью следующего из такого рода стремления. Событие, например, революция будет тогда проявлением в мире этого раскола, этой самозамкнутой человеческой воли, ничем не обусловленной, и по этой причине только и могущей использоваться для легитимации «чуждого» ей режима. В перспективе, всякая институциализация оказывается в отношении неё внешней и с ней не совпадающей, поскольку невозможно вывести критерий определения «своего» - отсутствуют какие-либо истины[[15]](#footnote-15), осталась лишь всепоглощающая негативность. Полнота действия оказывается отрицательной – основывать акт основания значит ничего не обосновывать, так как, чтобы начать нечто новое необходимо прежде оставить старое. Но такое прерывание выбрасывает нас за пределы области мыслимого, поворачивает в сторону, как мы видели, невыразимого и пустого истока, что делает невозможным продолжение траектории такого возвращения – это стремление должно быть отчуждено само от себя ради собственного сохранения, то есть сохранения возможности позитивного утверждения. Начинание требует продолжения начатого, движения в *определённом* направлении, в то время как момент ещё не начатого начала связан с осознанием самой возможности движения. Поэтому субъект отступает от собственной спонтанности, прерывает произвольность в той точке, за которой лишь пустота, останавливает себя ради оставления минимального присутствия, того, отталкиваясь от чего можно избрать другой путь, заново установить, на этот раз новый, порядок. Это отчуждение осуществляется через инверсию учреждающей и учреждённой власти, где разрушение (те, кто таковое производит) познаёт собственный предел и преобразуется в созидание, что реализуется благодаря трансформации перформативных высказываний в констативные. Отход от первоначально движущего мотива принимает, в случае Американской революции, отличный от представленной выше логики оборот – революционеры здесь встречаются не со смертью, а с опытом уже произошедшей революции, с осознанным выходом из естественного состояния, который следует только обобщить и закрепить. Тогда почему она «не сумела избежать проблемы абсолюта»[[16]](#footnote-16)? Но прежде, что означает необходимость фиксации опыта, выводящегося из обещания, то есть уже фиксированного в самом своём возникновении? Обещание имеет место в случайном мире, более того, рождается из хаоса (которой и заставляет его дать), следовательно, его последствия неопределённы, его результаты невозможно предсказать, а значит мотив, заставляющий таковое соблюдать (за исключением страха перед естественным состоянием) не явен и не способен предоставить искомой устойчивости. Таким образом, стабильность обеспечивается за счёт внедрения абсолюта, привязки конкретного политического начинания к «самоочевидным истинам», что отрывает его от изменчивости *этого* мира. Божественная гарантия подрывает самостоятельность человеческих действий, поскольку то, *что* ей гарантируется, перестаёт быть результатом совершаемой здесь и сейчас работы и становится данным извне, а потому навязанным и деспотичным[[17]](#footnote-17). «Люди американской революции» пытались скрыть беспрецендентность своих действий, выражая их в терминах реставрации, отсылая к недосягаемому античному прошлому – этим они снимали с себя ответственность, всё их предприятие теперь оказывалось как бы предначертано свыше, так, что такая потусторонняя необходимость лишь претворяет себя через них. Обусловленность подобного рода неприемлема – она лишает политическое действие его сущностного ядра, без которого оно перестаёт быть собой, а именно, превращается в мёртвый монолит и перестаёт быть производительной силой, вносящей в жизнь нечто новое. Революция ищет своё основание в том виде традиционной власти, несостоятельность которой сделала её возможной. Арендт пытается обойти указанное затруднение, полагая, что в случае Американской революции «мы считаем» доминирует над всеми аксиоматическими положениями. Бытиё-вместе, встав на место источника закона – что вовсе не предполагает отсутствия закона - предотвращает сползание системы в тиранию, так как власть здесь берёт начало из объединения ради действия, скреплённого взаимными обещаниями. Свободное и добровольное соглашение соблюдать определённые нормы должно позволить избежать подведения этих правил под трансцендентное в отношении в отношении данного соглашения положение, что оставило бы сообщество предоставленным самому себе, сделав его состояние здесь и сейчас единственным законодателем. Но, «мы» не существует до Конституции и потому *совместное полагание чего-либо истинной будет само полагаться этой истиной*: всякое законодательное произведение в таком случае лишается как своего адресата, так и гаранта. От чьего имени и кому мы предписываем правила общежития, если оформленного сообщества ещё нет?

В качестве кого я должен признавать другого? Подобие, взятое в своём чистом виде, не способно служить принципом узнавания, для выполнения упорядочивающей функции, то есть подведения восприятия другого под форму равенства (видения *тождественным себе*), она нуждается в качественном дополнении, одинаково относящимся ко всем членам сообщества. «Я» должно получить разделяемую с другими сущность, которая является основанием их общности (иначе, те, кто под это дополнение подпадают и становятся элементами целого). Следовательно, должен существовать и иной другой, отличный от эмпирического индивида, а именно, абсолютный третий, представитель всех индивидов, каждый из которых в свою очередь является представителем этого «представителя всех». Это круг, образующий (как операция) сообщество и который само сообщество образует из себя. Взаимная идентификация оказывается возможной благодаря *общему*, изнутри структурирующего каждый элемент грядущего социального. О*бщее,* этот неизбежный абсолют, отличный от формальной и бессодержательной способности обещать, будет (мы предполагаем) обосновывать последнюю, позволяя ей проявиться и в то же время наполняя её. Попытаемся развить это направление – пусть оно прямо противоречит описанной выше траектории, но прохождение через него, рассмотрение его как проблемы (раз наш анализ учредительной власти привязан к анализу Арендт), необходимо для возможности дальнейших выводов.

**7.** Попробуем посмотреть на описываемый общественный договор с иных позиций. Теперь нас будут интересовать не те условия, при которых внедрение абсолюта в ситуацию становится необходимым, а природа этого абсолюта, его внутренняя «структура». В нашем описании возникновения сообщества (идущему вслед за Арендт) был упущен один важный момент – способность обещать, в качестве условия собственной реализации, требует наличия бытия-вместе, данного хотя бы в минимальной форме, в то время как бытиё-вместе само обусловлено уже существующими взаимными обязательствами. Таким образом, *трансцендентальное* производит собственную возможность, превращаясь в собственного отца и порождая себя. Как только мы сводим всё множество причин к одной точке, к предполагаемой первопричине, она разделяется в себе, становясь *более чем одной* – обещание немыслимо без обращенности к другому, пусть и предъявленному в виде опустошенной фигуры, сведённому к *другой* точке. Этот круг непреодолим и мы вынуждены считаться с ним, более того, исходить из него, то есть всякий отправляться от чистой множественности. Если нравственный закон существует внутри каждого члена сообщества и поэтому не может непосредственно проистекать из воли законодателя, значит законодательство не есть однонаправленный процесс, следующий из *единственной точки*, он направлен к выявлению вечной идеи и, одновременно, её развитию, иными словами, изначально вписан в круг. Все положения, призванные раскрыть общее, выводятся из его неустранимого присутствия, где, следовательно, различаться могут только степени этого раскрытия, зависящие от того, насколько обнаруживший их субъект в своём видении (внутреннем представлении) соответствует предмету собственного стремления. Познание, пусть оно и далеко от совершенства, побуждается и вынуждается самой истиной (Аристотель), то есть ещё не достигнутой целью. Кант считал невозможным общее законодательство для этического сообщества, поскольку закон уже есть внутри каждого его члена, пусть он порой неявен и требует прояснения, но, по определению, не может быть навязан в приказном порядке. Раз мы принимаем этические нормы уже данными, причем не в качестве социального конструкта, но как предшествующие *социальному* и являющиеся его условиями, то учредительной властью здесь будет внешняя обществу инстанция (где исключенность не означает отчужденности), которая, одновременно, перенимает все законы, подчиняется им наравне со всеми, но вместе с тем является и их источником, производящей и поддерживающей силой. Это Бог, «моральный миродержец», выносящий внутреннее во вне, представляющий каждому элементу его подлинную сущность, а потому и являющий собой *общее*[[18]](#footnote-18). Такая схема не способна объяснить возможность революции, последняя, при таком раскладе, оказывается за пределами мыслимого. Итак, если гарант интерсубъективной узнаваемости *внутреннего* разрушается, следует ли из этого разрушение самого внутреннего?

Попробуем перенести вышесказанное в контекст европейского абсолютизма. Король есть инстанция, проявляющая единство сообщества, которое всегда уже присутствует, но нуждается в подтверждении, то есть в своём утверждении в знании. То, что обосновывает бытиё монарха как монарха, его достоинство (бессмертное *dignitas[[19]](#footnote-19)*), представляет собой наиболее полное воплощение разделяемых каждым этических норм. Его фигура, та, в которой внутреннее явлено в качестве внешнего, не есть сумма всех единичных индивидов, она также единична, точнее, сингулярна, поскольку проявляет и обеспечивает то, чем обладает каждый. Поэтому король не репрезентирует нацию, он репрезентирует собственное достоинство, подражает своему портрету – государь отражает само качество «государя». Существование суверена тождественно этому ставшему образом закону, чьё бытиё оно и олицетворяет, то есть сводит к определённому лицу. Индивид осознаёт себя элементом целого благодаря подражанию фигуре короля, подражанию ограниченному, не подразумевающего установления полного равенства, с последующей претензией на его место, а скорее проходящему сквозь материальную оболочку этого социального статуса к тому, что приходит в мир *только* через него, а именно, высшему принципу. Народ, чистое множество, таким образом, упорядочивается, отождествляясь с трансцендентным, но общим правилом, выведенным из него самого – то есть, репрезентация есть отношение, а также операция, с помощью которой единственно возможно обнаружение истины. Монарх находится в таком отношении с самим собой, значит, и это очевидно, он есть предмет для подражания только потому, что является материализацией божественного закона, видимым предъявлением невидимого, откуда следует – отождествление с его персоной есть отождествление с располагающимся над этой персоной. Государь становится лишь носителем превосходящей его абстрактной всеобщности, индивидуальная жизнь которого, несмотря на её необходимую, для отдельной системы, связанность с правом, может быть отделена от последнего. Божественный порядок не локализуем и не суживается всецело к своей земной реализации, он избыточен в отношении всякой единичности, а значит, король может быть свергнут от имени того, что делает (или делало) его королём. Когда суверен и общество могут начать войну?

Связь единичного существования с бесконечно превосходящей абстракцией нивелирует его – репрезентирующий её индивид вне отношения репрезентации будет исключён из круга людей, образованного данным подражанием. Достоинство суверена, поскольку оно есть высшая точка сингулярного (этой *grundnorm)*, самозамкнуто и автореферентно – хоть таковое и отсылает к факту существования, являет себя в нём, через него, но своё основание имеет в ином, в радикально отличном от него божественном порядке. Если изъять из тела короля эту посредничающую, между потусторонним и посюсторонним миром, функцию, то его индивидуальное бытиё будет опустошено, то есть будет выведено за пределы нормы, поскольку жизнь такового перестанет сообщаться с тем, что предъявляет её некоторому другому, делает узнаваемой и признаваемой, иначе, встроенной в интерсубъективный режим - за юридической персоной остаётся лишь факт голой жизни[[20]](#footnote-20). Но монарх является также принципом единства, воплощением самой нации, а потому не оборачивается ли его убийство самоубийством нации? В таком случае, возможна ли между ними война вообще? Что позволяет нам говорить о наличии этого *между*? Раз суверен есть земное обличие всеобщего нравственного закона, значит помилование тех, кто его нарушает недопустимо, так как нарушение равенства составных частей чревато гибелью целого. Допустимо ли помилование тогда, когда преступление совершено в отношении верховной инстанции, ведь в таком случае не создаётся несправедливости касательно пострадавшего подданного, взаимное тождество последних остаётся не тронутым. Государство, терпящее то, что грозит его уничтожить, само совершает преступление, так как этим оно сознательно дозволяет нарушение божественного права, институциализацией которого является. Когда народ не подчиняется господству закона, полагал Фихте, суверен вправе начать против него войну, но, с другой стороны, ещё Руссо замечал, что война возможна лишь между публичными лицами, а Сен-Жюст предлагал судить короля как внешнего врага[[21]](#footnote-21).

Каковы условия, при которых объявление этой войны допустимо и необходимо? Но прежде, что определяет меру сопротивляемости государства? Несогласие тех, кто ранее подчинялся всеобщему закону, есть проблема монарха, а не всеобщего закона, поскольку сама возможность такого отступления сигнализирует о том, что Государство не справляется со своей задачей блюсти божественный порядок на земле. С другой стороны раз структура «легитимного насилия» вообще необходима, раз её целью является поддержание того состояния при котором норма только и способна функционировать, значит между законом и тем, чему он предписывается существует неустранимый раскол, заранее отменяющий идею их полного совпадения. Не вписана ли в процесс утверждения закона некоторая изначальная и непреодолимая беззаконность, проистекающая из указанного несоответствия? Посмотрим с другой стороны, не сохраняет ли король сознание собственной исключенности, даже пребывая в данном статусе? Его особое положение, обеспечивающее превосходство над остальными членами сообщества, позволяет ему судить других за нетождественность идеалу, фактически – себе самому. Поскольку монарх единственный референт божественного закона, то решать о том, насколько то или иное положение соблюдается, он призван единолично. Но ничто действительное не совпадает с абстракцией (более того, возможность совпадения заранее отменена) – она, в качестве смысла этого мира, находится вне мира. Будучи целью его развития, идеал делает *действительное* средством к собственной реализации, иначе, материалом, из которого выстроится, в неизмеримо отдалённом грядущем (или вовсе посмертно, в следующей жизни) совершенный порядок. Такая идеальность заложена в проявленный на земле божественный закон в качестве условия его мыслимости – раз ситуация представляет собой нечто обратное декларируемым ценностям, то все правила, необходимые для бытия этих ценностей в *конкретном*, не исполняются и постоянно подрываются иррациональными силами нашей природы. Значит, следование ему есть длящийся процесс, бесконечное движение от порочной реальности, ставшей *тем, что должно быть преодолено,* к горизонту абсолютного торжества высшего принципа. Это ввергает *действительное* в «пространство аномии» (мы используем термин Агамбена) - в виду сущностной беззаконности последнего (сущностной, поскольку она есть условие идеального как идеального), всякий закон, упорядочивающий таковое, при столкновении со своим внешним (с материалом), то есть, непосредственно при упорядочивании как деятельности, оказывается приостановлен, обнаруживает невозможность актуализировать себя в полном объёме. Материал как бы проходит сквозь налагаемую на него форму, высыпается из неё. Обозначенное (само)прерывание нормы позволяет суверену вершить свой произвольный (без)законный суд – убивать, не совершая убийства. Таким образом, тот, чьей задачей является осуществление закона, наблюдение за его исполнением, сам не может таковой исполнять, а потому является первым преступником. Значит, короля можно судить от имени того, что он (якобы) воплощает. Вернём к заданному нами выше вопросу. Мы видим, что сопротивляемость легитимного режима неотличима от действий революционеров – с обоих сторон исходит ничем не санкционированное насилие (если не рассматривать в виде санкции отсутствие, или, скорее, невозможность, регламентации). Следовательно, преступным государство делает один лишь факт его свержения.

**8.** Идеал всегда сосуществует с насилием, на своей обратной стороне он содержит собственную отмену, которая делает его сразу возможным и невозможным – подвешивает в зоне принципиальной неопределённости. Значит, сделав очередной оборот, мы вернулись к исходному положению - совместное действие предшествует всякой абстракции, поскольку таковая полагается *через* него, следовательно, сообщество (его возможность) должно быть выведено не из абсолюта, а из взаимности как таковой. Социальность, неопределённая раскрытость в сторону некоторого другого, причём, *большего-чем-одно*, первична в отношении закона и представляет собой основание как его временности (изменения), так и постоянства. Абсолютный третий станет тем местом, к которому закон будет отсылать как к своему основанию, но поскольку таковой не является чем-то конкретным, непосредственно схватываемым, то такая отсылка будет существовать не в виде статичной и однозначной привязки, но в качестве непрерывного процесса обоснования. Поэтому Американская Конституция, в духе римской традиции, не разделявшей нововведения и изменения, пребывает в состоянии непрекращающегося творения, пересоздания, актуализирующегося за счёт возможности быть дополненной, исправленной, увеличенной[[22]](#footnote-22). Власть, таким образом, обнаруживает своего абсолюта[[23]](#footnote-23) в самой деятельности непрерывного (пере)учреждения, которая отнюдь не лишена того, что она учреждает, но это *что* принципиально незавершенно и не имеет одного, раз и навсегда фиксированного значения. Ограниченность здесь сливается со свободой, хоть воля народа и перестаёт быть источником закона, передавая эти полномочия всецело отделённой от неё сфере – Верховному Суду, несмотря ни на что она не теряет своей самостоятельности, поскольку Конституция есть «текст, чьё значение основано только на интерпретации», причём интерпретаций столь же много, сколь и обещающих. Значит, она есть место, где «противоречивые интересы находят общее выражение, но никогда – идентичность значения»[[24]](#footnote-24). Общество предшествует самому себе в качестве обещания общества, это всегда сущий *абсолютный третий* (больший-чем-одно), тот деперсонализированный и множественный *кто,* который и подписывает Декларацию, не формируя, а находя единство в (на первый взгляд рассеянной) совокупности индивидов. До учреждения всегда уже был долг учредить, некоторая негласная договорённость, скорее обречённость договориться, не позволяющая рассматривать акт основания на манер заключения торговой сделки, что делает его своеобразным не-договором, исполнением до того имеющей место необходимости, или актуализацией вечной виртуальности («есть и должно быть»). Идеал же искался тут, перефразируя Ницше[[25]](#footnote-25), не ради обнаружения прошлого, из которого мы произошли, но в качестве того, что способно вдохновить нас на дальнейшее развитие[[26]](#footnote-26).

**II. Субъект нового времени.**

«Макиавелли подводит нас к порогу современного мира. Он стоит в одиночестве посреди пустого пространства[[27]](#footnote-27)«[[28]](#footnote-28). Его открытие отделяет политику от её идеалистического представления - теперь государственное единство, как и любое единство, взятое в своём чистом виде, стоит на краю пустоты. Всё то, что соотносило себя с собственным метафизическим началом, оказывается порядком фикций, отсылающих лишь к акту основания, подшитых к пустоте, из которой и черпаются эти иллюзии. Общество лишается естественной иерархии, власть – своего божественного оправдания, а история – конечной цели, и если точек опоры, располагающихся в трансцендентном внешнем, более не осталось – ведь вокруг *есть* только *ничто* – то каким образом вновь утвердить существование общества, на этот раз предоставленного самому себе? Чем окажется простое положение «существует», сказанное относительно какого-либо целого, если не чистым утверждением, не имеющим иной достоверности, кроме той, какую в неё вкладывает выражающий её субъект? Раз нет того, что разворачивается в каждом представимом облике наличного (например, в государстве), то космос («повсеместно пребывающее» без ограничений) заменяется множеством таксисов, чьё присутствие не является естественным продолжением дарящего себя бытия, а только результатом операции. Природа становится воплощенной неопределённостью, а значит, всякое составное целое теряет гарантию своего существования, ведь за ним располагается только произвол выражающего субъекта. Но, предполагаемое отсутствие статичных, «уже данных» форм дестабилизирует в том числе и субъекта. Последний обнаруживает себя в моменте остановки на некотором «что», точнее, полагания такого «что», а потому до этого акта основания пребывает в изначальном безмыслии. Здесь всё граничит с хаосом, только потому, что границы эти в первичном хаосе и были возведены, возникли из него самого. Во всяком «есть» обнаруживается возможность бесконечного дробления, так, что каждое единство будет состоять в свою очередь из единств, основанных на бессодержательном суверенном выводе. Чем тогда являются объекты нового метода? И можно ли вообще говорить о методе (коль скоро мы заявили об открытии)? Мы допускаем здесь, в качестве подхода Макиавелли, особый атомизм, рожденный временем, чьим единственным наполнением была его новизна (ведь всякая эпоха когда-то была новой) – то, что осталось после разрушения и разоблачения всех структур. Атом – как то, чем метод оперирует - это «форма» самой пустоты, некая предельная неуничтожимая точка, которая становится единственным источником всякой определённости, сама, в свою очередь, полностью таковой лишаясь, иначе, это субъект, единственная деятельная инстанция. Отсюда: попытаемся реконструировать его систему, ответив на вышепоставленные вопросы.

**1. «**Расстояние между тем, как люди живут и как должны бы жить, столь велико, что тот, кто отвергает действительное ради должного, действует скорее во вред себе» [[29]](#footnote-29). Это расстояние, открываемое во всяком должном, заставляет нас признать, или скорее узнать в целостности разрыв, конфликт, становление – что угодно, только не стабильность самотождественности. Целостность заключается в кавычки, выводится за пределы самой себя – она разоблачается как не более чем образ, чьё бытиё составляет оторванное от деятельности «не более чем». Но в последнем, когда мы распознали его как фикцию, тождество возвращается к нему в новом ранге, теперь это ложное именно как ложное (и никакое иное). Иначе, из него делается единичный случай мыслимого бытия, чья достоверность зависит только от того, насколько мы готовы принять его собственные условия, то есть, мысленно допустить существование такового на его собственных условиях. За ним раскрывается иное измерение, измерение действительности и практики – сама возможность такого допущения, не руководствующаяся в своих начинаниях никакими сторонними критериями. «Имея намерение написать нечто полезное для людей понимающих, я предпочел следовать правде не воображаемой, а действительной – в отличие от тех, кто изобразил республики или государства, каких в действительности никто не видывал»[[30]](#footnote-30). Воображаемая истина становится своеобразной идеей, всегда располагающейся среди других таких идей (ситуаций и/или терминов, состоящих из имён и закона их объединения), большей или меньшей величины, где такая величина, или скорее значимость, не является изначальной данностью, а зависит от вовлечённости в деятельность субъекта. Связь через участие заменяет дарение присутствия, раскрытие сокрытого – присутствие здесь вычитается всякий раз, когда мы имеем дело с той или иной идеей, поскольку о ней нельзя сказать «есть», ведь она не существует до тех пор, пока не начинает разыгрываться в мысли. Впрочем, постулируя их не бытиё (как таковых, взятых в собственной инстанции, без какого-либо соединения с субъектом), мы тем самым допускаем тот минимальный уровень бытия, который заключается в обладании минимальным существованием имени. Если мы представили мир как совокупность воображаемых сингулярностей, то есть как множество «миров», тех «пространств», где мысль разворачивает себя, то почему об открытии Макиавелли можно говорить как о революционном в отношении всех идеалистических представлений? Указание на их множественность не является новым и не содержит в себе потенциала для подрыва их могущества. Тогда в чём состоит особая сила этой критики? Открытие, таким образом, стоит понимать не в качестве выявления из *одной и той же* области ранее не явного, но в виде введения радикально иного, тем более радикального, что о нём известно как об ином, поскольку оно получает имя, но при этом само по себе остаётся невыразимым. Мы знаем, что нечто имеет место, но не знаем что именно. Если мир оказывается совокупностью единичных идей, причём ничем во всём своём объёме не упорядоченных, не схваченных некоторой общей всем тотальностью, то должна также существовать такая идея (имя), чьим единственным содержанием будет «быть не бытиём», иначе идея пустоты. Она одна характеризуется простотой, а её универсальность достигается за счёт отсутствия (= призрачного присутствия) в любом составном целом. Фундаментальное различие между двумя типами сингулярностей может быть выражено следующим образом: если все прочие единства являются мыслимыми, то здесь мы столкнулись с тем пределом, на котором обрывается мысль, с немыслимым. Что в воссозданном нами универсуме способно совпасть с этой симптоматической точкой (встать на её место)? «Из чего следует, что государь, если он хочет сохранить власть, должен приобрести умение отступать от добра и пользоваться этим умением смотря по надобности»[[31]](#footnote-31). Умение отступать, сама такая возможность, сообщает нам не только о перемене различных порядков, переходу от одного к другому, это определяет *отступающее* как такую инстанцию, чьей сущностью является разрыв, реализация которого и позволяет ей осуществлять себя поверх структур, между ними. Но государь (принц и его зеркало) это также и статус. Совет Макиавелли адресован тем, кто желает сохранить собственное положение правителя, *mantenere lo stato,* но *lo stato* используется как в отношении земель принца, так и аппарата управления, более широко – относительно искусства управления государством, государственных делах, *cose di stato*, что ведёт к способности править, состоянию самого государя, *il suo stato[[32]](#footnote-32)*. Отсюда: что есть государь и как он связан с необъяснённым ещё понятием субъекта?

**2.** Принц это всегда некоторая политика, он обретает себя в особой связи с идеей, принадлежа некоторому единству, в котором он занимает соответствующее место. Без этого места, без *stato* о нём невозможно говорить в терминах власти/властвования, но, даже теряя собственное положение, он не перестаёт быть деятельной инстанцией и всегда может вернуть всё отнятое у него судьбой. Не является ли указание на саму возможность такой утраты тем более важной, чем более она соприкасается с практикой, демонстрируя нам даже не столько Открытие в действии, сколько то, что тайно заявляет себе в каждом таком действии? Принц становится символическим обликом, отдельным от непосредственного носителя такового, но носитель, в своей непосредственности, не совпадает ни с одним из таких обликов. С другой стороны, замечание, что власть есть не что иное, как искусство её удержания, сообщает нам о чём-то пересекающем данные идеи, о некотором процессе, в который все они включены и который их трансформирует. Тот, кто становится принцем, но также и канцлером, полководцем, заговорщиком, наконец, преступником, заключенным, во всех своих идентичностях является *одним и тем же* субъектом. Субъект, которому подлежат все определения, который может быть помещён в любую конфигурацию терминов, сам по себе совершенно пуст. Мы видим, что его содержание задаётся внешним, его облик есть некоторая комбинация означающих, предписываемая языком ситуации и выражающая то, сколько ему положено в том или ином положении. Но внешнее само создаётся и изменяется деятельностью, оно полностью зависимо от упорядочивающего его процесса и без последнего не могло бы быть. Субъект равным образом присутствует в каждой идеи, причём, не внося ничего постороннего в их аутентичное содержание, а наоборот, наполняясь последним, перенимая его в качестве источника своей оформленности. Он оказывается (и всегда уже есть) тем *абсолютно простым*, чему подлежат все возможные определения, образуя тем самым саму их возможность – иными словами, субъект и есть та предельная точка пустоты, что завершает регрессию терминов. Выше мы говорили про процесс, пронизывающий и оживляющий ситуацию, но оставили без ответа вопрос о том, что именно его производит. Сейчас, мы можем утверждать – процесс осуществляется субъектом, и последний явен настолько, насколько он в нём участвует, так как является его (процесса) отражением. Отсюда, основной характеристикой субъекта, предшествующей ситуативной характеристики такового, будет *стремление.* «Фортуна непостоянна, а человек *упорствует в своём образе действий* [курсив мой], поэтому, пока между ними согласие, человек пребывает в благополучии. И всё же я полагаю, что натиск лучше, чем осторожность…»[[33]](#footnote-33)**.** Если политика лишена идеалистического измерения (стоит на краю пустоты), то её процесс будет тождественен существованию субъекта, а именно, будет выражается через фундаментальные операции, выполняемые тем, кто им движет (кто упорствует в привходящих обстоятельствах). «Поистине страсть к завоеваниям — дело естественное и обычное; и тех, кто учитывает при этом свои возможности, все одобрят или же никто не осудит; но достойную осуждения ошибку совершает тот, кто не учитывает своих возможностей и стремится к завоеваниям какой угодно ценой»[[34]](#footnote-34). Таким образом, эти операции (а) саморасширение, (б) самосохранение. На границе мыслимого, в конечной точке всего множества идей мы можем обнаружить неразличимость сущности и существования, схватываемую в виде чистого стремления, доступного каждому, кто проявит смелость быть. Это изначальное движение, бесформенное, но самоформирующееся, порождающее в своём разворачивании неисчислимое количество различных ситуаций. «Я» это не то, с чем нечто случается, не инстанция пассивного синтеза, способная только к восприятию, скорее, активность и пассивность здесь сливаются воедино - «Я» учреждает то, что впоследствии учреждает его самого. Всецело формируясь ситуацией, будучи в неё «заброшенным» оно не перестаёт упорствовать в бытии и так подчинять себе внешнее. Итак, что позволяет нам знать государя, точнее знать, как им становятся? «… переходя к тем, кто приобрел власть не милостью судьбы, а личной доблестью, как наидостойнейших я назову Моисея, Кира, Тезея и им подобных. Каждому из этих людей выпал счастливый случай, но только их выдающаяся доблесть позволила им раскрыть смысл случая»[[35]](#footnote-35). Личная доблесть проявляется как участие в публичной жизни, оно отсылает к римскому *virtu* – гражданской добродетели, мужественности, которая не страшиться насилия и которой не чужд холодный расчёт. «Надо являться в глазах людей сострадательным, верным слову, милостивым, искренним, благочестивым — и быть таковым в самом деле, но внутренне надо сохранять готовность проявить и противоположные качества, если это окажется необходимо»[[36]](#footnote-36). Таким образом, принц это тот, кто наиболее полным образом соответствует условиям (операциям), выделяющим «Я». Но раз таких деятелей всегда больше одного и раз некоторый порядок есть акт формализации внешнего, производимый субъектом, то полагаемые ими формы (= локальная упорядоченность, следствие работы самосохранения/саморасширения) будут смещать и налагаться друг на друга, тем самым творя обстоятельства, среду деятельности (= ситуацию). Это требует силы и осторожности: «из всех зверей пусть государь уподобится двум: льву и лисе. Лев боится капканов, а лиса - волков, следовательно, надо быть подобным лисе, чтобы уметь обойти капканы, и льву, чтобы отпугнуть волков»[[37]](#footnote-37). В «пространстве», где сталкиваются различные силы и ведущие их воли, жизненно важно сохранить независимость, доблесть – только с её помощью возможно распознать случай, а значит расширить собственное существо. Отсюда: каково значение и роль *случая*?

**3. «**Каждому из этих людей выпал счастливый случай, но только их выдающаяся доблесть позволила им раскрыть смысл случая»[[38]](#footnote-38). Чем представляется случай с точки зрения описанной выше перспективы? Прежде всего, это ослабление в цепи обстоятельств, момент их деформализованности, который открывает возможность для их иного упорядочивания. Но чтобы его обнаружить, чтобы он явил себя, не следует намеренно искать это тёмное *себя,* ведь его «самость» есть продукт нашей самости, результат (бессознательно?) проведённой и непрерывно проводимой операции, иначе, для этого необходимо чистое движение (= стремление), которое есть условие обретения некоторого случая, участия в нём. Случай неопределён и непредсказуем, это вдруг представляющийся шанс, проблеск, указывающий путь к всё большей независимости, к освобождению, намечающий траекторию, следование которой позволит разорвать путы необходимости (скованность обстоятельствами). Власть интерсубъективна, достигнутое в борьбе закрепляется, а на саму борьбу налагаются ограничивающие её правила – как в средствах, так и в целях; ситуация непрестанно упорядочивается. Но когда будет достигнуто подлинное единство? Не является ли случай той симптоматической точкой, где хаотическая множественность атомарных субъектов отменяет себя, а исполнившееся господство возвращает Италии утраченное единство, которое теперь является имманентным сообществу, всецело познанным продуктом человеческой деятельности? Речь, таким образом, идёт об исполненном случае – установленным единстве. Назовём установленным единством перенос характеристики локального «Я» на коллективное, качественный скачёк, где сообщество узнаёт себя в раздробленной совокупности индивидов и предоставляется само себе. Принц как бы отождествляется с социальным целым, но «предоставленной себе» оказывается не отдельная личность – *stato* всегда превышает и упраздняет частное как частное, учреждая, знаменуя собой режим общего. *Lo stato*, хоть и будучи составной аллегорией, не остаётся на уровне механической агрегации, это целое, принадлежность к которому только и делает из народа народ, но оно же ставит суверена, как то, что его олицетворяет, вне общества, поскольку он не может быть равен своему собственному элементу. Нам ещё предстоит вернуться к природе данной общности и уточнить её совместимость со всем вышесказанным. Оливеротто предательски убивает своего дядю (по материнской линии), Джованни Фольяни, подстроив ему ловушку на пиру, после овладевает всем городов Фермо, но вскоре его ждёт та же участь. Агафокл также «проложив себе путь жестокостью и предательством» «долго и благополучно жил в своё отечестве» - ему чужда доблесть, но всё же он лишен славы[[39]](#footnote-39). Их методы коварны, но стоит ли этому удивляться, ведь если конечная цель объединение, абсолютное благо, все жертвы заранее оправданы. Но ставили ли они себе столь возвышенную цель? Главное здесь не столько средства, сколько цели, способ их постановки - не обладая славой, и даже не стремясь к ней, невозможно учредить режим общего, в глазах населения они так и останутся ловкими интриганами, а подчинение им будет покоиться только на страхе. Таким образом, возможна вторая линия развития – господство без единства, в котором случай не завершается, а проваливается сам в себя, оставляя атомизм без какой-либо трансформации – на этот раз каждый захвачен некоей чуждой ему силой, от которой он старается быстрее избавиться. Отсюда: в чём заключается истинность цели (её постановки)?

**4.** Не всякое господство ведёт к единству, у последнего должны быть определённые условия. Раз некоторое общее состояние (режим общего) есть результат деятельности субъекта, то условия единства будут тождественны условиям образа действий («то, в направлении чего» его движения). Каковы эти условия? В соответствии с вышесказанным мы можем утверждать, что те объекты, с которыми имеют дело, то, в чём упорствуют, разделяются в соответствии с целями на два класса – на общие (объединение) и на частные (господство без единства). «Не частные интересы возвеличивают государство, а общее благо. Заботятся же об общем благе одни только республики, ибо они исполняют всё, что клонится к общей пользе»[[40]](#footnote-40). Кто является врагом не только республики, но и всякого объединения вообще? «Дворянами называют бездельников, живущих обильными доходами и нисколько не заботящихся ни овозделывании земли, ни о каких-либо других насущных занятиях. Присутствие их губительно во всякой республике и во всякой стране»[[41]](#footnote-41). Дворяне всегда сохраняют частную власть, они соотносятся с публичным за счёт за счёт самого этого публичного, то есть ради наживы – их *virtu* становится врагом всякой гражданской жизни. Итак, на что должно быть обращено стремление, что учредить единство? Партикулярная власть сама заинтересована только в партикулярном, она является потребностью чего-то, некоторого единичного блага, служащего удовлетворению столь же единичного индивида. Её расширение, мыслимое даже в глобальном масштабе, будет проводить выборку, руководимую интуицией удовольствия – из данного набора извлекается только то, что соответствует его концепту (нечто, способное его доставить), ведь потребность, как потребность чего-то, выбирает потребляемое, с необходимостью оставляя избыток. Иначе, это арифметическое присоединение новых частей ради обслуживания собственных переменчивых аппетитов, это режим не-всех. Такое расширение никогда не сможет охватить всю тотальность целиком, стать всеобщим, оно случайно и не постоянно, и повинуясь переменчивым движениям фортуны (внешнего), бросается из одной крайности в другую. «Он [тиран] не может подчинить приобретенные города подвластной ему столице и заставить их платить своему городу дань, потому что усиливать его тирану не с руки — ему удобнее разделить свое государство, чтобы все земли и провинции признавали главой только его. Так что своими приобретениями пользуется только тиран, а не его отечество»[[42]](#footnote-42). Люди, лишённые доблести (равно как и славы) «в случае успеха впадают в тщеславие и упиваются им», но как только обстоятельства повернуться не в их пользу, в трудную минуту «чаще думают о своём спасении, чем защите»[[43]](#footnote-43). Если любое благо (то, что удовлетворяет единичную потребность в чём-то) ограничено и если оно представляет собой единственную цель стремления, то ты существуешь настолько, насколько имеешь доступ к нему - не имея опоры в себе, полностью зависишь от конфигурации внешнего. Великие же люди «при всех поворотах судьбы, остаются самими собой и сохраняют твёрдость духа, неотъемлемую от их образа жизни»[[44]](#footnote-44). Их существование как бы обращается на само себя, оно ничего не желает, а само есть всякое возможное желание, желание как таковое, целостность, единая жизнь. Свободная от привязки к конкретной вещи, такая самость сосредоточена лишь на собственных условиях (операциях). Поэтому она вынуждена отказаться от представления себя нуждающейся в чём-то (ведь *наличное* это то, что следует преодолеть – Италия ещё не объединена) – движение к себе, таким образом, здесь будет движением к иному. Раз общее производится субъективным стремлением, а условия существования «Я» тождественны условиям единства (существования коллективного «Я»), то стремление, отказывающееся от целей частных нужд, осуществляющееся только ради осуществления (= направленное на себя), будет тем принципом, при помощи которого возможно определение, выявление оснований новой (всеобщей, объединяющей) политики и задаваемого ей сообщества. Назовём процедуру обозначенного выделения (постановки цели) *истинностной операцией*. Отсюда: Как такая истинность (скорее, её критерий) может обуславливать организацию нового государства, с необходимостью являющегося конкретным и историчным?

**5.** У наличной ситуации, даже если она является совокупностью слабых автономных образований, есть своё основание – она опирается на некоторый исторический опыт, понимаемый не просто как совокупность фактов, но как образ, идея этих фактов, сообщающая им цель и смысл. Иными словами, они находятся в истории, точнее, выявляются в ней, на определённых условиях, при которых они только и могут мыслиться, быть явными. Но такие условия являются локальными, они подобны перспективному видению, открывающему нечто с фиксированной точки зрения – необходимо придерживаться центра, чтобы видеть то, что здесь следует увидеть. Всякая идея может быть отделена от своих элементов, сообщаемый ей порядок не является абсолютным, а значит, навязываемые им условия представления чего-либо возможно переопределить. История вообще, то, на что накладываются различные формы, к чему подшиваются различные ситуации, остаётся той же, несмотря на многообразие определений. Её неопределённость, простая материальность фактов, не предполагает заранее какого-либо фиксированного направления интерпретации. Поэтому она, в качестве *выражаемого*, будет выражаться несопоставимыми друг с другом способами, каждый из которых обладает собственными условиями своей адекватности. Флоренция является наследницей Рима, она была основана римскими ветеранами во времена Суллы, а не во времена Цезаря, Рим же в свою очередь был велик настолько, насколько оставался верен республиканскому идеалу. «Поистине вызывает удивление то величие, которого достигли Афины всего за сто лет, сбросив тиранию Писистрата. Но еще больше удивления вызывает величие Рима, которого он добился, освободившись от царей»[[45]](#footnote-45). Обращение к *тому же* необходимо по той причине, что «Я» было сформировано в этой, а никакой иной, ситуации, в которой и происходит разворачивание его бытия. Римская история есть родовое понятие, которое находит себя в истории всякого государства и всяких идеологических установок – она и должна стать точкой опоры для отделения истинных режимов от коррумпированных. Мы уже обозначали, прибегая к чему её можно сделать таковой. Это подлинное существование субъекта - стремление к общему есть принцип, позволяющий отобрать из прошлого воплощающие его моменты, а именно, найти то, что способствует задаче объединения. Поэтому Макиавелли высказывается через Тита Ливия - рассуждения последнего, будучи общепризнанно достоверными, но прочитываемые на новых условиях, способны ввести это новое понимание в ситуацию, дополнить её, и так показать ложность основания наличного режима – уничтожить его структуру и включить ранее исключенное (всех итальянцев). К Риму, представленному (= искаженному) в языке существующего порядка, истинностная операция добавляет условия, при которых он предстаёт перед нами в ином свете - так обнаруживается (получает имя) *новое* в прошлом. Новое потому, что его ещё только надлежит воплотить – следовательно, оно становится грядущим. «Многочисленные, любители истории наслаждаются разнообразием описываемых ею происшествий, но не мыслят о *подражании* [курсив мой], считая его попросту невозможным. Желая развеять это заблуждение, я счел нужным написать нечто необходимое, по моему разумению древности и современности, для понимания книг Тита Ливия»[[46]](#footnote-46). Грядущее, которое уже было, прошедшее, переносимое в будущее в качестве идеала, прочерчивает траекторию, по которой движется субъект, стремясь к достижению подлинного существования (как индивидуального, так и коллективного). Традиционный ход времени с присущим ему порядком детерминации прерывается и переворачивается, теперь активистская деятельность задаётся не ближайшими фактами прошлого (их следствиями), она устанавливается из «будущего», а именно, с точки зрения целей, где она приобретает свой исток и свои ориентиры. Эта траектория возвращения к «забытым» истокам, к моменту подлинности, оккупированному властью частных интересов и поддерживающих их фикций; возвращения не к какой-либо догме, а всеобщему стремлению, как таковому невыразимому и потому претворяющемуся (с необходимостью не полно) в *определённой* догме[[47]](#footnote-47). «Высшее благо она [наша религия] видит всмирении и униженности; древние же полагали, что оно — в величии духа и во всем, что придает человеку силы»[[48]](#footnote-48). Истинностная операция будет, таким образом, редукцией, выключающей мир с целью добраться до его неразрушимых компонентов, исходя из которых предстоит перестроить действительность. Так полученное основание всецело негативно в отношении данной действительности. Хоть оно и представлено в некоторой абстракции (Рим), но такая абстракция тождественна практике, она взламывает собственную абстрактность и становится чистой имманентность. Конечная цель это уже не очередная обманка, здесь идеология снимает себя, обнаруживая фиктивность всякого порядка представлений и локальных целей - перед активистами тем самым открывается всеобщий горизонт того, что уже здесь[[49]](#footnote-49), но на достижение чего необходимо направить все свои усилия. Здание наличного социального порядка (точнее, его отсутствия) подрывается; тот исток, который он считал своим и связь с которым придавала ему легитимность, отвоевывается обратно – на том же месте восстаёт монумент нового режима. Отсюда: Кто будет посредником в воплощении намеченного идеального плана?

**6.** Новое – это возвращение истины, стремления к общему, которое одно и то же во всех возможных ситуациях. Таким образом, в каждой из них идеальное основание, происходящее из *такой* направленности субъекта, будет иметь различных посредников. Как их распознать? Это те, кто исключён, но не желает мириться с подобным положением, и признание кого (введение в ситуацию), разрушает власть партикуляризма, возводит на его руинах новую форму общности. Макиавелли был убеждён, что союз между итальянской буржуазией и абсолютной монархией послужит не только восхождению первой, но и национальному возрождению. Различие между республиканством «Рассуждений» и ставкой на диктатуру «Государя» не кажется нам противоречием, ведь для тех, кто не имеет «ни главы, ни порядка», кто «разгромлен, разорён, истерзан, растоптан, повержен в прах» не может быть иного выхода, кроме как присягнуть на верность «новому государю»[[50]](#footnote-50). Нельзя ли здесь проследить минимальное сходство между его учением и иными революционными доктринами? В обоих случаях мы видим низвержение идеализма, открытие за разноцветными обманками действительных мотивов и движущих сил, апелляцию к исключённым, призыв к объединению усилий, дисциплине и солидарности. Скорее это некоторая общность судьбы, разделяемая многими историческими эпохами и их действующими лицами; это повторение одного и того же жеста, проявляющего в разнообразных ситуациях под разными именами. Существование, как общее всем «мирам», представляет собой основание для утверждения истинного существования одного и только одного мира, а значит, при соответствии собственным условиям, обозначает путь для более радикального единства, уже выходящего как за пределы Италии, так и за всякие пределы вообще (что выходит за рамки исторических задач Макиавелли). Реализация такого идеала (*идеального основания*) всегда сталкивалась с множеством препятствий – необходимо хранить ему верность, но при этом быть столь же коварным, сколь коварны твои враги, а это значит – существует второе, *реальное основание*, с необходимостью дополняющее первое. Эпаминонд под прикрытием лояльности, подготовил восстание в Фивах – он обучал молодых людей тем, что в форме игры заставлял их состязаться в силе с чужеземными солдатами и таким образом пробудил в них сознание собственной силы. Не делает ли это из него великого охотника, «ловца человеческих душ»? «В жизнеописании Кира Ксенофонт сообщает, что когда правитель персов напал на царя Армении, он, расставляя войско перед битвой, напомнил своим людям, что им предстоит не что иное, как одна из неоднократно устраивавшихся ими охот. Тем, кого он посылал сидеть на холмах в засаде, он говорил, что они должны уподобиться охотникам, натягивающим сети между вершинами, а тем, кто двигался по равнине, — что они напоминают загонщиков, выманивающих зверей из их логовищ, чтобы они попадали в сети»[[51]](#footnote-51). Но это не только стратегическая хитрость, или комбинация в шахматах, идеал позволяет избежать более опасных ловушек – идейных, постулирующих наличное как равное природе (естественному). Он позволяет увидеть ложность и искусственность общества, а следовательно – денатурализовать и перестроить его.

# III. Французская революция: репрезентация, История, истина.

Между чем и чем пролегает революционный разрыв? Разве не требует его непосредственное материальное осуществление до того свершившегося прерывания наличного закона, остающегося неявным? Если такая отмена не проявляет себя прямо, то можно ли выражать её *только* в качестве прямого уничтожения господствующего режима? Но полное уничтожение эмпирически невозможно, следовательно, разрушение всегда есть процесс, начало которого вряд ли удастся схватить адекватно. Это хорошо понимал Маркс – снятие не завершается, снятые элементы продолжают существовать, уже упраздненный порядок функционирует как бы по инерции, лишённый своей действующей причины. Каков масштаб этой инерции, то есть, её политические следствия? Обязательно ли осознание последней должно превращать себя в фигуры действия? Что значит, для знания об отмене, быть достоверным (если достоверность определяется отменённой системой)? Во имя чего осуществляется (и кем именно) такая приостановка, что в ней составляет возможность делать истинностные выводы? Итак, что-то произошло, что-то, обладающее минимальной определённостью отмены…

**§1. Конструктивистская история I. Гоббс: нормализация имён и социальная тотальность.**

Сделаем некоторые допущения (впрочем, они уже допущены в рамках конструктивистской мысли), которые позже постараемся обосновать, но так же и выйти за их пределы (значит, и за пределы конструктивизма). История есть конструкция Государства, а именно, тех, кто занимает господствующее положение в обществе. Не существует иной исторической реальности, кроме той, что была заявлена господствующей политикой. Это не утверждение, но также и не вопрос, скорее проблема, упирающаяся в возможность знания некоторой последовательности (мы не будем говорить о фактах, пока не проясним их отношение к *реальному*). Гоббс, чей проект вписывается в конструктивистскую ориентацию, уравнял безответственное использование слов с гражданским неповиновением, а всякое повествование о мятежниках с подстрекательством к восстанию. Что есть история, если не определённая комбинация имён? Обратно: что остаётся тогда, когда мы выходим за пределы этой комбинации, пытаемся познать её извне, как целое? И будет ли такое познание само историческим (ведь мы и здесь имеем дело с *теми же* именами)?

Для Гоббса «представления» и «призраки» есть то, что не соотносится со своим основанием, они – результат «ослабленного ощущения», или воображения (в прошлом породившего языческую мифологию). Непостоянство значений, где такая ментальная активность пересекается с языком, является характеристикой имён[[52]](#footnote-52). Значение последних составляют наши, связанные с ними, представления и аффекты, а значит, даже будучи непостоянными, они не утрачивают смысла[[53]](#footnote-53). Но когда такая связь изменяется, в то время как имя остаётся прежним, что будет гарантировать нам единство обозначения, соотношение такового с той же вещью. Это же воспроизводится и на ином уровне, если с тем же объектом могут ассоциироваться различные представления, то «как нам избежать различного их названия», иначе, узнать этот объект как *тот же*. Таким образом, знак связывается не с внешним нейтральным объектом, а с определённым внутренним содержанием (некоей комбинацией ощущений). Последнее, чтобы язык состоялся, должно быть заранее задано, где задающей инстанцией является закон, через который проявляется воля законодателя. Закон удерживает необходимые комбинации ощущений, причем ради обеспечения того, чтобы его толкование согласовалось с ним самим, точнее, с целью быть мыслимым на собственных условиях[[54]](#footnote-54). Он представляет собой оператор прохождения от одной стадии к другой, и по завершению круга, возврата к первой, им учреждается повторяемость собственных моментов. Правило, таким образом, обращёно в будущее, но такое, которое уже «было», которое следует разыгрывать вновь и вновь, обращёно в совсем необычное будущее, скорее в вечное, вневременное «должное», поскольку оно не имеет начала и конца и всюду действует одним и тем же образом. Так учреждается тотальность языка – языка, теперь имманентного миру - преодолевающего инструментальную функцию системы значений и поглощающего всякую избыточность внешнего. Государство сливается с *реальным*, всецело подчиняя мысль.

Чем обеспечивается *такое*, а не иное восприятие знака-вещи? Репрессивное воздействие здесь дополняет изначальное (в отношении союза) желание предсказуемого мира. Откуда опасность непостоянства слов и необходимость подавления избытка значения? - ведь договор затрагивает равным образом каждого, так, что только благодаря ему этот «каждый» и обретает возможность существования. Социальное единство есть результат взаимного страха, оно само проблематизирует и подрывает себя, поскольку было рождено стремлением к разделению, настолько, насколько и к объединению. Более того, начальное требование здесь – отделение опасного другого и институциональное закрепление результатов такового. Основание Государства, конечная точка в его оправдании, таким образом, обнаруживает нечто, радикально отличное от всей производимой ей легитимации – в сконструированный универсум вводится внеположное ему *реальное*. Общность определяется тем, чем, одновременно, и отменяется.

**А.** Внешним и снятым страхом, неизбежно сопровождающим состояние до договора – последнее, относясь к *реальному*, истолковывается в универсуме *как страх*, и позже снимается в таком, истолкованном, виде.

**Б.** Толкованием имён, их привязкой к чувственному содержанию – оно не уничтожает избытка такого содержания, а помещает его вне порядка значений. Суверен выражает голоса входящих в союз членов только в рамках созданного им закона, выражает настолько, насколько они таковой перенимают; то есть, система оперирует не с элементом, в его чистом виде, но с идентичностью данного элемента[[55]](#footnote-55).

Реальное – страх *перед ним* и страх сам по себе - заставляет подданных говорить через разделяющий *и* объединяющий их язык Государства. При этом последний статичен, а значит, речь вводится в определённые рамки – они говорят только то, что должны, даже тогда, когда они (как таковые) ничего не говорят. Закон, сводящий воедино все имена, и наполняющий их в соответствии с этим единством, то есть с собой, есть единственный однозначный момент в системе[[56]](#footnote-56), поскольку, в отличие от регулируемых им терминов, не отсылает к какому-либо внешнему ему содержанию, замкнут на себе[[57]](#footnote-57). То, чему однозначность предписывается, несмотря ни на что не избегает своего метафорического использования (хотя бы в качестве возможности), и потому является потенциально избыточным. Раз метафорическое использование слов искривляет их смысл, значит закон, с необходимостью становясь именем в той ситуации, где он функционирует, может, извне, быть соединённым с иными значениями. Иначе, выходя за «объём» его понятия, за рамки упорядоченных в нём терминов, он оказывается равным образом подверженным искажению.

**§2. Конструктивистская история II.**

Конструктивистская история не может быть уничтожена обращением к фактам – она устанавливает критерий научности (содержит в себе принцип такого установления), а значит, задаёт всё *могущее* считаться фактом; иными словами, превосходит уже наличный объём таковых за счёт принципа, который определяет способное в него войти. Потенциально ей принадлежащее не совпадает с данным, последнее, будучи «тем же» как «другим», может разрастаться почти неограниченно. Это история, превратившаяся в текст, вычеркивающая из себя реальное, которое, впрочем, сохраняется в виде изъятого. Она постулирует, в качестве предпосылки, нераздельность языка интерпретации и языка самого исторического поля, а именно, присутствие некоего контекста, «контролирующего образа», обеспечивающего возможность последовательного и связного видения этого поля (что и позволяет *так* рассматривать некий материал); иначе, той области, внутри которой происходит разворачивание повествования[[58]](#footnote-58). Реальность структурируется через интерпретацию, а исторический референт устанавливается процессом репрезентации, так, что эта репрезентация оборачивается организующей структурой действительности (последняя, таким образом, перестаёт служить критерием верности того или иного проекта, заменяясь несводимым множеством языков[[59]](#footnote-59)). Здесь более не говорится о содержании фрагмента прошлого, сразу происходит переход к значению этого содержания (или признание себе в этом переходе, ранее осуществляемом бессознательно) – субстанция текста неразрывна с тем, о чём он говорит[[60]](#footnote-60).

Итак, всё, что требуется для конструктивистской Истории это:

*а*. язык, или принцип выделения;

*б*. уникальный референт, изначальное повествование;

*в.*История собирающая всё множество отдельных историй, являющаяся их своеобразным пределом, или Другим – бесконечной историей, превосходящей все конечные (например, монархия, как принцип, превышает всякую единичную монархию как историко-социальный режим, причём, количество последних ничем неограниченно – они избыточны в отношении своего качества)

О чём именно он говорит, о ком ведётся повествование? Жизнь Наполеона, как замечает Рансьер, выходит за пределы своей, очерченной историографией, фактичности, и отсылает, также и именует, структуры более обширные и основные. В ней, в виде *изъятого*, присутствуют миллионы, соучаствующие и образующие собой (сделавшие возможным) всё предприятие Наполеона, но которые «оставили только анонимный знак, свой неопознаваемый след на мире того времени»[[61]](#footnote-61). Значит, всякое размышление о дискурсе, позволяющим нам знать прошлое, должно касаться и той вычтенной речи, через которую прошлое не в состоянии говорить с нами[[62]](#footnote-62). Конструктивистская история имеет дело *только* с явными объектами и выражаемыми соединениями, она сводится к их принципу построения, тем самым воспроизводя свой референт в собственной сфере и уничтожая всякий избыток. Но не все события сводимы к явному и схватываемому облику – смерти, исчезновения выдают искусственность и пустоту того, с чем этот принцип имеет дело – не имея содержания они берутся в качестве принадлежащих определённому содержанию. Для Ф. Фюре, контрреволюционного историка революции, отвергающего свой предмет, равно и его значение (следствия), смерть Робеспьера есть переход от «революции по Кошену к революции по Токвилю»[[63]](#footnote-63). Она тем самым становится перекрёстной точкой между дискурсами и в то же время их слепым пятном, чем-то, заставившим совершить поворот.

Каково значение конструируемости?

**А.** Это то, с чем историография имеет дело, или те, кому посвящён рассказ. Таким образом, существует: (1) история сама по себе, в качестве минимального присутствия - нечто, определяющееся в своей целостности негативно, вычеркнутое из всякого повествования; (2) обращающаяся к ней историография – структура предвзятия, через которую только и возможно это обращение. Характеристикой первой является также избыточность, которая отличается от просто негативности (хоть и перенимая её черты, здесь – будучи неименуемым и нераспознаваемым) своей способностью быть проявленной, заявить о своём наличии.

**Б.** Имена есть место пересечения современной системы значения и прошлой, где прошлое, понимаемое как прошлое-для-историографии, нельзя рассматривать тождественно присутствию, поскольку оно касается (идеологической) выстроенности, определённости социального на какой-либо период времени (здесь можно заметить своеобразное удвоение повествования – к проблеме которого мы вернёмся позже). Иначе, социальное (= объект) представляется в виде *фиксированного* множества отношений, которое схватывается в структуре предвзятия, и, будучи схваченной, оставляет некий несводимый остаток (она не считает все истории, составляющие конкретную историю, например, Наполеона). Историография, следующая из предпосылочности, с необходимостью ограничена, она не-вся и не-всех, она отмечает уже оформленные, официально предъявленные имена, а значит, вновь разыгрывает все границы, свойственные тому обществу, их упорядочивающее, легализующее значение. Итак, ради преодоления указанного удвоения, обозначим особый тип конструктивистской истории, той, которая знает только официальный уровень – назовём её королевская хронология. Фиксированное социальное есть множество не всех отношений. Те, кто включен в систему господствующих отношений остаётся не затронут ей на уровне своего присутствия в ситуации, иначе, система (или состояние ситуации) накладывается на них внешним образом, оставляя тем самым пространство для вступления в не учитываемые отношения. Не учитываемые, так как королевская хронология требует совпадения объектов историографии и самопредъявления того режима, который она изучает.

**§3. Самопредъявление.**

Рассмотрим природу самопредъявления. Закон ситуации никогда не схватывает всей, подотчётной ему области, неконтролируемое возвращается, причём на уровне той же области, его работа не-полна и незавершенна – так у Гоббса слова постоянно удваивают своё значение, а однозначные правила сами именуются, становясь непостоянными уже в качестве целого, одного. Норма действует, будучи обещанием такой полноты, она располагает идеей собственной тотальности. Система, точнее, облик, явившийся результатом её функционирования (= выбора функционирующих объектов), репрезентирует собственное идеальное состояние, чистый образ себя самого. Такую функцию берёт на себя религия, именно она скрывает не идеальность режима, его несовпадение с собой (то есть она вызывается перечёркнутым наличием скрытого и необходимостью, для господствующей группы, его скрывать). Она есть следствие того, что её отрицает, она *скрывает* собственную отмену, другими словами, несовпадение с действительным есть условие её существования. Раз реальное есть «тупик символизации», а значит, содержит в себе незаконное (= вычеркнутое), то указанный разрыв является для религии осознанным – конститутивное ядро таковой оказывается за пределами мира и потому функционирует как обещание[[64]](#footnote-64). К этой же проблеме обращался и Маркс[[65]](#footnote-65) (критикуя Б. Бауэра): если в иудаизме всеобщее и единичное разделены, то христианство снимает этот разрыв, соединяя обе стороны, с одной стороны, в фигуре Христа, с другой, в посредничестве Государства, ставшего нравственной тотальностью. Но последнее превращает религию в характеристику частной жизни. Делает её *частной* постольку, поскольку Государство как таковое воплощает идеальную сферу закона (= общее), где царит справедливость, но, раз она идеальна, она требует абсолютного соответствия себе, которое возможно, и уже свершилось, *только* в этой сфере. Разобщенность и отчуждённость, таким образом, остаются, выносясь за скобки формального юридического порядка. А религия, которая теперь есть личное дело каждого, воспроизводит раскол, казалось бы, преодоленный христианством – индивид вновь оторван от целого, абсолют снова недостижим, иудаизм с триумфом возвращается, хоть и в новом обличии.

Таким образом, мы можем утверждать – всякое *социальное*, рассматриваемое тождественно порядку Государства (то есть официальному уровню явленности частей общества), означает нехватку слов для его адекватного описания. Следовательно, объекты королевской хроники не существуют – это обещания, воспоминания того, что никогда не имело места. Историография есть то место, где такие не существующие объекты-обещания имеют место, где представлены репрезентации. То, с чем таковая имеет дело – обещания-в-прошлом – не есть само-предъявление прошлого; раз репрезентация (по определению) не тождественна присутствию, и существует только будучи посчитанной историографией, следовательно, эта репрезентация задаётся, конституируется той ситуацией, в которой она только и существует (в круговом, замкнутом движении), в соответствии с состоянием (= принципом) ситуации. Отсюда: как избежать имманетности истории внешнему закону?

**§4. История и истории.**

Теперь мы можем вновь обратиться к проблеме удвоения: объекты-обещания, или истории, укрепляются репрезентирующей их Историей, так если первые, в собственной инстанции, вынуждены были считаться с исключенными, то последняя очищает их, делает равными себе (и постулирует: существуют только обещания (полноты охвата закона) и эти обещания были выполнены). Впрочем, нечто заставляет нас вернуться в исходную точку, даже тогда, когда мы находимся на втором уровне – раз для данных объектов внутреннее несоответствие есть условие их функционирования (точнее, обуславливает необходимость закона), то почему История должна учитывать такой раскол? Или же она исключает избыток, признавая его как избыток?

Подойдём к указанной проблеме с другой стороны. Что значит прерывать закон?

**А.** Прерывание есть вывод на свет подразумевающегося, но тайного внутреннего раскола. Так он обретает материальность, становится равным себе (одним). Формирование-единицы из акта приостановки (например, имя революции) обнаруживает публичный порядок в качестве всегда уже не работающего, утратившего свою значимость. Но порядок является *таким* только с точки зрения события (приостановки), а значит, он продолжает работать, будучи отменённым. Событие, таким образом, учреждает состояние аномии, она оставляет только качество принадлежности к ситуации, упраздняя все предписываемые состоянием статусы (теперь всякая ранее предписанная идентичность подвешивается в пространстве неопределённости, где сам закон оказывается вне закона, а законность – возможность нормы как таковой – более не обещает какого-либо восстановления). Власть, с так определённого момента, опирается на нечто недейственное, она отрицает собственную отрицательность, так, что это двойное отрицание, исходя от неё, локализуется в её же сфере, а потому она существует только *со своей точки зрения*. Для ситуации, дополненной событием, то есть такой, где ничего не исключено - и потому, всеобщей – эта власть лишь фантом.

**Б.** Событие-отмена, с точки зрения Истории, локализовано в определённой ситуации, локализовано, поскольку является отрицанием определённого закона, а именно, распознаваемого Историей, и раз официальный уровень есть единственно допустимый объект, то событие будет – особым образом - зависимо от него. На основании этой негативной зависимости оно может и отрицаться. Так антикоммунист и запоздалый контрреволюционер (реакционер?) Ф. Фюре объявляет Французскую Революцию результатом «вакансии власти», следствием реформ, начатым ещё старым режимом, а её победу – достигнутой при отсутствии соперника[[66]](#footnote-66), иначе, она более не излом, сформировавший из себя единицу, а этап, болезненная трансформация, в разворачивании *одного и того же* закона. *Разворачивание* следует понимать – в случае, если свершился переход к иной системе – так, что инаковость следующего режима может рассматриваться как «*то же»* в пределах (или *для*) конструктивистского принципа Истории. Откуда следует, что не было никакого раскола, или его следы были стёрты, стёрты даже до того, как они появились. В другой своей работе – «Прошлое одной иллюзии»[[67]](#footnote-67) - Фюре утверждает, что «результаты» Французской революции во Франции были равными, или меньшими, чем те «результаты», к которым прочие страны пришли без всякой революции (в соответствии с либерально-демократическими и рыночными критериями)[[68]](#footnote-68).

**В.** Каким образом возможно продвижение к новой Истории? Событие как таковое (повторимся) не схватывается в структуре предвзятия, но последняя считается с ним, по меньшей мере, в форме «вычтенного». Следующее за несуществующим разрывом «то же» всё же имеет непреодолимый отпечаток инаковости, оставленный проблеском, открывшим социально-историческую возможность для ранее неведомых возможностей. Этот отпечаток *есть*, поскольку следующее *за* ним, следует равным образом и *из него,* также как оно следовало (но всё ещё следует) из закона. Последний удваивается и такое удвоение отлично от того, что характеризовало функцию сокрытия – здесь событие заявляет о себе как о действующей, вмешивающейся в наличный порядок. Что означает несуществование Государства (объявленное Фюре), свершившееся до самой революции? Или его существование после революции? Революция, этот ускользающий термин, сообщающий о *чём-то* произошедшим, о чём нельзя сказываться *«что»*, и которое познаётся лишь по своим следствиям. Таким образом, полученная в итоге система уклоняется от непосредственного подчинения (которое имеет различные степени) принципу Истории – самопредъявление было поколеблено и продолжение следования правилу есть лишь аномическая, безыдейная, опустошенная реакция. Заявление о себе исключённых дополняет ситуацию и может ввести новый оператор классификации (счёта), то есть новую Историю.

История, следовательно (пришло время определить её, учитывая всё вышесказанное), есть учёт самопредъявления различных систем в соответствии с принципом, применимым равным образом к ним всем – это то, на основании чего все такие истории можно рассматривать как «те же». Этот принцип не накладывается из вне, но формируется из вне, из опыта *реального*. Почему не существует единой Истории? История определяется своим оператором, охватывающим не-всё, или схватывающим только уровень очевидного – обещанным, идеальным образом. То, что сменяет Истории есть случайный и локальный процесс, пари, не предопределяемый каким-либо высшим законом (наоборот, свергающий его). Отсюда, историческими, что значит – способными вызвать указанный переход будут события («одно», сформированное на разломе), а не сами ситуации, поскольку последние способны не ограниченно воспроизводить себя, не меняя своего зарегистрированного имени. Нет Истории всех Историй (проект, к которому призывал в частности и Маркс[[69]](#footnote-69)), поскольку: (а) при наличии оператора перехода она станет «одной из» и ничто не запретит нам мыслить в отношении к ней «ещё одно» (потому же она равно может быть подорвана событием); (б) при отсутствии - она сама не будет Историей.

**§5. ~~История~~**

Мы имеем дело с королевской хроникой, для которой событие, именно как событие, неразличимы – она лишь фиксирует следующую за ним систему, не говоря ничего о её связи со своим основанием (верности или реакции). Как возможно обращение к самому этому, заранее невыразимому началу? Оно (в своём чистом виде) не может быть сведено,

**А.** к содержанию – так как материальность фактов дематериализует *произошедшее –* его значение, то, что составляет возможность выведения следствий, будет располагаться за ними, вне их (такого рода обращение уничтожает событие, развоплощая его в долгосрочных тенденциях);

**Б.** к следствиям – они запечатлеваются королевской хроникой без какой-либо связи со своим истоком (эта связь отходит к индивидуальной верности, о которой ситуация может ничего не знать).

Как нам характеризовать ту возможность, что даёт минимальную определённость основанию, позволяя дедуцировать из него, не останавливая его при этом в статичном положении. Указание на такую возможность можно найти, как полагает Рансьер, у Ж. Мишле – он изобретает республиканско-романтическую парадигму ~~Истории~~ (которая будет также и не-историей), где всякое различие между прошлым и настоящим снимается в пользу имманентности господства события. Отменяется также и дистанция между логосом и мифосом, так как нет никакого заранее данного языка, который предписал бы им значения. За смутными историческими символами не следует пытаться разглядеть некое отчётливое, но всё ещё потаённое содержание – они призыв повторить невозможное усмотрение, их целостность не допускает однозначного толкования - это искусство заставить бедных говорить, оставляя их немыми, точнее – проявить их как немых свидетелей. Речь бедных не является тщетной – она полна значения, но они сами не знают об этом значении, которое, не смотря ни на что, говорит через них. Здесь автор присутствует в повествовании, но отсутствует в его саморазворачивании. Рансьер упоминает Платона[[70]](#footnote-70), который разделял поэзию на (а) наименее обманчивую – диегезис - где поэт осознаёт себя (позволяет себе быть) говорящим субъектом своей поэмы; (б) наиболее обманчивую – мимезис – здесь поэт и агент рассказа отсутствуют, «поэт действует так, как если бы слова его собственного творения были словами Ореста или Агамемнона, словами характеров, выражаемых их именами собственными». Мимезис, тот способ, каким можно производить подмену, замещать немую речь собственными словами, есть «результат демократической политики, где народ и оратор бесконечно отражают друг друга»[[71]](#footnote-71). Все те, кто находит свой голос в речах оратора, несмотря на свершившееся отождествление, *могли бы* рассказать собственную историю. «Отсутствующий, неименуемый субъект становится гарантом истины» - благодаря ему создаётся «изначальный избыток фраз, не присваиваемый непосредственно в терминах истины и лжи», но нормализуемый через фигуру пролепсиса, которая «мошеннически представляет то, представление чего недопустимо»[[72]](#footnote-72). Они остаются (для нас) в форме неопределённого вопрошания, на сей раз признанного и выраженного сослагательным наклонением – сообщением о не-явной возможности иного («сцена политики раскрывает себя в имперфекте»). Таким образом, господство людей (те, к кому взывает Робеспьер) и академическая история (= «королевско-эмпирическая историография») получают общий корень – обращающийся к ним теперь не знает точно «что» и от чьего имени он говорит. Он ставит себя в герменевтическое отношение, раскрывает свою призванность (являющуюся призванностью *каждого*) принять и понять весть, и вместе с ней ту инстанцию, от которой она исходит. Для Хайдеггера такая инстанция есть двусложность бытия (и) сущего (присутствие присутствующего), а получение вести – событие (ereignis)[[73]](#footnote-73). Пусть принесение таковой и происходит в языке, но чтобы восстановить её значение, тщетно прибегать только лишь к этому интерпретирующему языку, следует повторить изначальное усмотрение (а неспособный усмотреть – повторяет пустое). Но непосредственное, беспредпосылочное видение всегда изъято – проблеск бытия, смысл вести раскрывается только в некоторой, вызываемой такой вычтенностью события, герменевтической траектории.

**§6. Сострадание и репрезентация.**

История событийных следствий, а значит и самих бедных, оказывается в рамках королевской хронологии, конструируется на основании некоторого внешнего в их отношении принципа (пусть и взятого из возникшего благодаря им официального образования, что, как мы уже говорили, не столь важно). Не-история в имперфекте также будет производить схватываемые, адаптируемые историографией положения, отличаясь разве что признанием неопределённого вопрошания, через заранее ограниченную сослагательность – могли бы, но не сказали и уже никогда не скажут. *Что* они *могли бы* сказать, чем характеризуется их существование и тот особый характер его выявления (в ситуации), который делает таковое политическим. Арендт определяет бедность в виде диктата необходимости, где необходимость означает полную зависимость от биологической природы (нечеловеческого в человеке). То, на основании чего такое положение обозначается как зло, есть его сковывающие, анти-эмансипирующие последствия, не позволяющие познавать мир в качестве результата собственной деятельности, у Руссо становящиеся тем, что искажает изначальность социального добра. Всё предприятие Маркса можно считать посвящённым раскрытию политического характера бедности – её искусственности и обусловленности – которая, поэтому, должна быть устранена политически. Политика, поместим её в руссоистский контекст, который *по своему* близок и Арендт, и Марксу, призвана приводить в соответствие с изначальной добродетелью вторичное, испорченное общество.

**А.** Такое приведение, или подведение, опосредуется преодолением зависимости от биологической природы – бедность, как нужда телесного уровня, должна быть устранена во имя свободы. Идея, таким образом, достижима только через удовлетворение потребностей, что переводит политику на язык экономики (если бедность объявляется причиной всех несчастий, значит, сколь бы активны наши действия не были, они заранее подчинены биополитическому плану).

**Б.** Но, нужда, страдание вызывает сострадание, в котором проявляется подлинно человеческое. Таким образом, свобода (как идея) предполагает избавление от того, что способствует возникновению, выявлению человеческого.

Здесь мысль может принять траекторию, где сведение себя к частному для неё предстаёт единственно возможным путём достижения собственной полноты – в индивидуальном акте показывается всеобщее, то изначальное, к чему так стремится политика. Раз сострадание уже здесь и доступно каждому, то объективация кажущего себя во всяком обращении к страданию есть фантом, в глубочайшем смысле вредная иллюзия, скрывающая сомнительные мотивы. Горизонт грядущего утрачивается ради результатов здесь и сейчас, а коллективная эмансипация оборачивается фикцией, должной быть «снятой» (скорее в смысле Маркса, а не Гегеля – она остаётся, но в опустошённом и безыдейном виде, здесь, как фон) перед полнотой частного. Впрочем, всеобщее, понимаемое с такой точки зрения, оказывается негативным, так как его появление требует предшествующей нехватки (оно – проблеск, вызываемый нуждой). Свобода есть теперь нечто ему противостоящее – индивид всецело в отдельное и личное, замыкается на своих внутренних состояниях, а наличное, ставшее местом явления себя человеческого, может только переживаться, и никогда изменяться. Горизонт, направляющий этот процесс – горизонт, так как его принципиальная недостижимость осознаётся (и обратно: достижимость отрицается) – есть полная удовлетворённость, абстрактный биополитический рай. Отходя от проблемы бедности, в обозначенном направлении мышления можно узнать черты философского проекта Киркегора. Если дух времени имманентен господствующему порядку, а последний зависит от случайной игры сил, то верящий в него, иначе, стремящийся обрести историческое измерение, утрачивает собственную определённость. Следовательно, определённо можно мыслить только вневременное (что предоставляет религия). Существование есть как система *только* для бога, попытки вывести его из мышления приводят к тому, что оно снимается в понятии, которое начинает безгранично властвовать над действительным[[74]](#footnote-74).

Раз свободы лишён тот, кто живёт лишь ради удовлетворения собственных потребностей (вывод, к которому приходит Арендт в связи с американской мечтой[[75]](#footnote-75)), то столь же верно, что её лишён и живущей ради удовлетворения потребностей другого, другого как себя самого, поскольку есть нечто удовлетворяющее в самом процессе удовлетворения – нужда другого стала собственной нуждой.

Как избежать замыкания сострадания в частном? Оно всегда уже здесь, укоренено в отдельном и обращено к отдельному, ему нет необходимости в политике. Чтобы стать политическим, то есть выйти на уровень всеобщего, оно должно содержать в себе иное, здесь, собственную отмену, иначе – осуществляться ради собственного прекращения. Ему надлежит признать свой неразрешимый характер, дополняясь проектом, выходящим на коллективный уровень – не-свобода, должна стать его объектом (и причиной) вместо нехватки. Если оно обращается не к единичному, но ко многим как «тем же», так, что нет различия между состраданием одному и ещё одному, значит, оно переходит в измерение общего. Обобщение, соединение в группу требует представления, причём снование этого обобщения негативно – нехватка, на сей раз свободы. Но, так выделяемая группа не фиксируема, она не предопределяется каким-либо предшествующим единством, таким, которое осознавалось бы каждым его (предполагаемым) членом. Она полагается индивидуально, через сострадание, и не существует для всех (= не известна в ситуации), в виде непосредственно схватываемого объекта – *эта форма общности* *ни индивидуальна, ни коллективна*. Её условие – принятие как равного себе того, кто находится в не равном положении; отсюда: идентификация, осуществляющаяся вне всяких идентичностей (над ними), происходит, и уже произошла, прежде эмпатии. Таким образом, сострадание исходит от/обращается не к нехватке самой по себе, а к тому, что составляет условие, или возможность, (со)переживать нехватку как нехватку – к изначальному равенству. Назовём последнюю чистой идеей социального. Эта идея искажена в действительном, «изъята из него», и потому кажет себя только на уровне отдельного субъекта. Последний хранит верность *неявному* (субстанциализируем прилагательное), чему-то не классифицируемому на языке ситуации, тому, о чём нельзя сказываться «что», но которое служит основанием для проверки всякого *данного «что»* (и потому получает статус истины). Здесь приостанавливается наличный закон, учреждая состояние аномии, где, впрочем, учтён каждый, против верховного аномоса (его не-действенность получает практический смысл). С точки зрения события – равенства *и* приостановки – *не существует никакой репрезентации*, объекты не делятся по собственным интересам и положению в иерархии, они неразличимы, рассматриваются только как предопределённые к равенству. Для Руссо всеобщая воля – непредставимая сопринадлежность людей самим себе, где субъект становится собой через *внутреннее* самопредъявления чистого коллективного бытия, таким образом, ничего и никого не представляя, или репрезентируя исключительно самого себя без какого-либо отношения с внешним. Такого отношения нет, поскольку договор есть результат *анонимного*  согласия той общности, которая всегда уже дана и не из чего не выводима. Законодатель именует событие, чем превращает его в договор (и все сопротивляющиеся его следствиям элементы оказываются аномичными, связанными собственными частными интересами, их господство отрывается от их истока, отныне оно – вне политики). Мы можем утвердать, политика у Руссо учреждается как истина, она задаётся основополагающим событием и оперирует неразличимым. Всякая репрезентация есть фикция.

**§7. Отрицание и существование**

Означает ли свершившаяся революция осуществление истины (равенства и отмены сдерживающего его закона)? В означенном выше контексте соответствовать народу значит освободить его от дурных законов (мы имеем дело с чем-то искаженным, сам народ - изъятое). *Разрушение* (= отрицание) Старого Режима, который *сдерживает* (= отрицает) истинностное движение революции, ставит нас перед вопросом – отрицание отрицания равно или не равно утверждению?

Террор, как инструмент такого уничтожения, но также – симптом, знак не достигнутого равенства (*репрессия* выделяет из общей неразличимости, чем устраняет последнюю). Увеличение масштабов террора суживает сферу общего, трансцендирует её – палач действует в качестве представителя, он столь же преступен, сколь и его жертва. Что остаётся от карающей силы, желающей добраться до истины? – то, что находится по ту сторону всех возможных идентичностей - существование. Декарт превращает существование в точку, с которой начинается познание, в точку высшей достоверности, из которой дедуцируются все последующие элементы, как бы перенимающие у неё свою собственную достоверность. «Я существую» есть предел, на котором прерывается цепочка сомнений, то, что остаётся, если отделить от себя все определённые сомнения – чистое сомнение, или сомневающийся. *Cogito*, это самодостоверное выражение собственного мышления, проистекает из неуверенности, его узнавание совпадает с признанием своей недостаточности – *cogito* есть нехватка бытия. Сознание в своём бытии всегда находится под вопросом – оно не есть, то, что оно есть и есть то, что оно не есть. Существование Сартра предшествует любой идентичности, более того, оно антипредикативно, это бесконечная сила негативности – существовать значит быть свободным и потому неопределимым.

Имя того, чем никакое бытиё не может быть, и что само не есть бытиё – ничто. Смерть – это предел в утверждении не соответствия: враг, как противник разворачивания событийных следствий, производится и поддерживается (в своём воображаемом наличии) страхом смерти, но смерть также и то, что выдвигается против этой фигуры. Террор инсценирует страх, испытываемый народом, который является также и страхом якобинцев перед народом. Ж. Мишле рассматривал террор в виде реакции на усиливающуюся апатию, которая её, впрочем, только ещё более усиливала[[76]](#footnote-76). Безграничное сострадание позволяет якобинским лидерам отождествить свой объект страха и простых людей, что, в сочетании с (обоюдным) ужасом перед непроницаемостью человеческой души, увеличивало количество фигур врагов. Иначе, предмет отождествляется, оставаясь неизвестным, а значит, ничто не ограничивает взаимные подозрения и разрастание населяющих их образов зла. Итого, мы имеем круг – рост страха влечёт за собой террор (борьбу с ним), но это, в свою очередь, вызывает страх перед террором, который перенимается сострадающими народу революционерами (и т.д.). Неизвестность лишь непрерывно удваивается, вместе с количеством фигур врагов, а значит и масштабами борьбы с ними. Якобинский режим тонет в негативности. Не воспроизводит ли он то, против чего столь бескомпромиссно сражается (разделение, трансцендентное)? Не получается ли так, что он должен отрицать себя на собственных же началах? Необходимо локализовать эту негативность, преобразовать избыточное *неопределённое отрицание*[[77]](#footnote-77) в определённое, осуществляющееся от имени позитивного содержания. Если освобождение от *дурных* законов происходит при сохраняющемся господстве последних, преодоление (разрешение) взаимной негативности будет зависеть от того уничтожает друг друга или нет отрицаемое содержание и отрицающий акт.

**А.** Если нет – отрицающее высказывание полагается обладающим собственной материальность (становится фактом, или отсылает к факту), а потому заново утверждает ранее отброшенное содержание. Чистое отрицание эмпирически невозможно, так как уничтожаемый объект всегда оставляет свой след (хотя бы в памяти), он никогда не исчезает полностью; но столь же невозможно и вернуться в исходную точку, разыграть уже свершившееся действие так, как будто бы ничего не произошло[[78]](#footnote-78). Здесь эмпиризм заключает союз с необратимой позитивностью языка.

**Б.** Если да – объектам не предписывается иного качества, кроме существования, а потому между не-существованием и существованием нет никакого посредника. Даже если их наличие может быть поставлено под сомнение, то их бытиё подтверждается собственной мыслимостью[[79]](#footnote-79). Это позволяет утверждать «имманентное тождество знания и знающего ума»; и, раз мыслить и быть – то же самое, значит, *есть только один тип бытия*. Этот подход можно назвать платоническим, порядок логического здесь смещается в порядок онтологический [? - описать в «методе»] (он же является и нашим подходом)[[80]](#footnote-80).

Итак, попытаемся проследить работу негативного. Борьба против сдерживающей революцию силы короля может быть сведена к следующему – отрицание отрицания здесь обнаруживает короля в его собственном месте, точнее, не-месте рухнувшей системы, так, как и где он *есть.* Нейтрализованный монарх предстаёт в качестве узурпатора, он объявляется внешним врагом общества. Чем является это обвинение уже поверженного, не опасного противника, каково значение его казни?

**§8. Верховный Аномос**

Что представляет собой идея короля, точнее – того Третьего, который его легитимировал[[81]](#footnote-81)? Назовём абсолютным Третьем основание некоторой системы, или такую её составляющую, которая обща другим. В своём предельном положении, в том, что образует момент его подлинности, то есть тогда, когда основание открыто для себя как обосновывающее, оно обнаруживает отсутствие своей обоснованности (условия его мыслимости накладываются, на некоторого мыслящего, не извне, со стороны инстанции более высокого порядка, а *тем же* мыслимым; поясним – будучи Третьим оно само не имеет Третьего). Основание в чистом виде, то есть не мыслясь на своих условиях, не имеет какой-либо определённости – оно сливается с фактичным положением дел (де-формализованным и хаотичным). Людовик XVI хотел сохранить царственность, неразрушимое, бессмертное *dignitas* став жертвой. Но последняя требует наличия иного, того, кому она посвящена – особого состояния, позволяющего субъекту перенять взгляд абсолюта и увидеть себя со стороны, как включенного в мистическое тело. Жертва возможна только с точки зрения такого целого, при его отсутствии (крушении), король оказывается «голой жизнью», раз-воплощённым телом, несущим в себе след былого воплощения общего. Бенвенист показывает, что латинское *ius*, обычно переводимое как право, восходит, среди прочего, к индоевропейскому \*yous, обозначающему «состояние регулярности, нормальности, достигнутое по ритуальным правилам»[[82]](#footnote-82). Не был ли такой Третий Старого режима всегда-уже аллегорией (ретроактивно?), а именно,  *самим* королём взятым в его фактичной данности, которая охватывала собой фактичность целого? Исключение, равно как и исключённые, необходимы для существования правила, поскольку так оно получает возможность самосохранения, поддерживает связь со своим аномийным началом, иначе – способность *быть прерванной* выделяет норму на фоне остального мира. Приостановка закона не может быть вписана в публичный порядок, она отменяет *сам этот порядок*, где суверен более не является сувереном. Он становится зоной неразличимости (а принимаемое им решение – не-решением), где обнаруживается та хаотическая ткань, на которой такой режим нарисован. Что остаётся при крушении публичного порядка, если Франция действительно была обществом без государства ещё до Революции, остаётся от того, что продолжает господствовать? Монарх замыкается на собственной данности, его качество «быть властным» принадлежит ему и только ему (в *чистом* виде), где он лишен второго тела, *dignitas* – теперь это пустой знак, но от того не переставший быть материальным, он репрезентирует саму идею репрезентации во всей её опустошенности. Власть стала *autoritas* – осуществлением без статуса, в режиме радикальной безыдейности, аполитическим господством раз-воплощения. Где *auctor* есть тот, кто (а) «доводит до завершения, утверждает или делает действительным акт, совершённый другим лицом»[[83]](#footnote-83) (например, выступает от имени несовершеннолетнего), но также и (б) даёт силу доказательства тому, что не способно свидетельствовать – он несопоставим с «завершаемым» им внешним, он свидетельствует о десубъективации. Казнь короля есть подтверждение, утверждение уж свершившейся десакрализации[[84]](#footnote-84), попытка прервать действенность верховного аномоса. Это политическая отмена аполитичности.

**§9. Лицемерие и субъективация.**

Кто оказывается врагом? Как разделить разоблачение и развоплощение? Мотив предшествует всякому злодеянию, а также позволяет распознать того, кто его совершил. Впрочем, сам он есть нечто ускользающее, так, Арендт сводит его к двум фундаментальным положениям: (а) мотив существует только будучи скрытым; (б) мотив всегда множественен[[85]](#footnote-85). На их основании она выдвигает различные типы «лицемерия», здесь, способы репрезентации, или самопредъявления соматической единичности.

**А.** Фигура Макиавелли – «быть таким, каким хочешь явить себя другим». Раз в политике принимаются в расчёт только поверхностные явления, а каждое деяние засвидетельствовано богом, то оценка эмпирического другого (выносимая сообразно господствующим правилам) не важна.

**Б.** Фигура Сократа – деяние не являет себя никому, кроме того, кто его совершил. Субъект имеет внутреннего судью, от которого он не способен избавиться. Таким образом, деятель и свидетель – одно и то же лицо, а идентичность задаётся их взаимопереходом.

Есть и третья фигура, которая рассматривается Арендт в качестве своеобразного предела для логики лицемерия – такого обмана, который обманывает сам себя.

**В.** Фигура Робеспьера – истина не может быть сфабрикована. Он заявляет о своей естественности, играет роль настолько последовательно, что невозможно обнаружить – и нам, и ему самому – какой-либо дистанции между маской и её носителем.

С чем связана логика обозначенных фигур? Такая постановка вопроса требует наличия Третьего, способного заверить мои действия. От имени какого закона он судит? Маска всегда наделяется не только определённым значением, но и подразумевает принятие ряда функций, выполняемых её носителем[[86]](#footnote-86). Она не замыкает взгляд на себе, но отправляет его к некоему лежащему за ней смыслу, наделяющего её локальным смыслом. Значит, в рассматриваемом нами случае Другим будет система, куда помещена та или иная фигура.

Но в третьем случае мы столкнулись с принципиальной структурой. Какова природа неразличимости Робеспьера? Для него нет *alter ego,* то есть того, перед кем засвидетельствован «подлинный» (невозможный по аксиоме мотива) облик, а именно – нет как внешнего судьи, так и репрезентируемого другого (он никем не представлен и никого не представляет). Культ Высшего Существа был лишён мифологической конкретности**[[87]](#footnote-87)**, не вписывался в какое-либо предшествующее повествование, а значит, никем не ожидался. Он был имманентен революционной стихии – это не-третий, образованный не миметически, а через эмпатию (которая, как уже показали, формирует только *неопределённое сообщество*)[[88]](#footnote-88). Робеспьер занимал властное место в *определённой системе*, но от имени того, что избыточно в её отношении, то есть *всего (le peuple).*

Итак, попытаемся охарактеризовать те способы, какими происходит возникновение Другого.

**А.** Мимезис – эмпирический другой сводится к образу, налагаемому на него извне, где он отображается (в данном статусе) в виде элемента целого. Так полученный «другой» полагается имманентным порядку идентичностей и закону их представления/упорядоченности (иерархии). Миметическая система всецело вписывается в конструктивистскую парадигму – она самозамкнута, оперирует только зарегистрированным[[89]](#footnote-89), здесь не существует *иного*; её единственный императив – полюбить себя в собственной идентичности.

**Б.** Эмпатия – не репрезентация, так как формирование тела политики (и вхождение в него) происходит в результате внутреннего отношения, ставки на событие и выведение из него следствий. Имена собственные соотносятся, прежде всего, с истиной, а только после с теми, кто ей верен. Субъект находится «там, где он не думает, что думает», то есть, смещён с того места прозрачности, где объявляют о его наличии. Не совпадая с налагаемой на него идентичностью, он обладает только бытиём имени идеи, удерживает себя в собственном изъятии. Институциализация здесь характеризуется лишь минимальной репрезентацией – в действительности отношение проложено между единичным участником процесса и событием, а значит, представление тождественно верности.

Робеспьер оказывается лицемером, причем таким, самообман которого некоей предельной точки, потому, и только потому, что верность избегает внешнего наложения идентичности. Следовательно, порядок, оперирующий лишь предписанными образами, где между ними и их носителями всегда есть схватываемая этим порядком дистанция (обеспечивающая пространство для карающего манёвра), не способен постигнуть тех, кто декларирует невозможность сфабриковать истину. Отрицание зазора в так измеряемом соответствии классифицируется в качестве величайшей фикции, *фикции с точки зрения господствующего режима* – в действительности же зазор пролегает в отношении этого режима и всех его шкал. Теперь мы можем вернуться к вопросу, заданному в начале – как разделить разоблачение и развоплощение. Будучи революционно отторгнут от того, что способно его освидетельствовать, король продолжает *казаться* королём – его маска более не символ, а тёмная личина. Разоблачение будет указанием на личину как личину, а не раскрытием тайного (и якобы подлинного) умысла, следовательно, монарх и все враги *le peuple* судятся за пребывание в ней[[90]](#footnote-90), а не отделяется от собственного *ius*[[91]](#footnote-91)ради биополитического господства.

Предоставим последнее слово Сен-Жюсту:

«Нельзя надеяться на благоденствие до тех пор, пока не погибнет последний враг свободы. Вы должны карать не только изменников, но и равнодушных; вы должны карать тех, кто остается бездеятельным в Республике и ничего не делает для нее»[[92]](#footnote-92).

**§10. Субъект истины.**

Истина всегда требует субъекта истины, она должна стать предметом мысли, но не в качестве мнения, а как процесс в реальном. Такой процесс начинается с прерывания воспроизводимости закона, и потому никогда не укладывается в его рамки – он не может состоять исключительно из фактов, поскольку проявляется всегда на уровне отдельного, оказывающегося, впрочем, на стороне всеобщего. Это политика тех, кто не имеет имён, политика анонимных масс – она предоставляет соматической единице возможность преодолеть собственную конечность и утвердить свою способность выйти за пределы предписанных детерминаций и наличной иерархии. Будучи захваченным процессом бесконечного становления истины, будучи вырванным из предсказуемых причинных цепочек старого режима и потому, ничего не зная наверняка, отдельный человек превосходит здесь свою ограниченную идентичность, смещает себя с места своего распознаваемого наличия. Ситуация исследуется с точки зрения события, где траектория субъективных решений очерчивает ту часть, которая будет его воплощением, воплощением, считающим за одно ранее исключённые элементы. Сингулярная истинностная процедура обретает коллективное политическое измерение в идеи, воображаемого предъявления себя Истории, в котором собираются связанные с событием факты[[93]](#footnote-93). Истина не есть процесс собственного становления (разворачивания самого *реального*), она не управляется никаким законом (который, в таком случае, стал бы её единственным субъектом), и не подчиняется значению Истории, всегда являющемуся искусственным назначением (состоянием, или Государством). Это воображаемая субъективация, её участники не могут быть слепым орудием некоего предсуществующего правила, они, наоборот, прерывают его. Решение и решимость ничем не определяются, а принятие события всегда есть пари – пусть оно противоречит всему моему знанию, я всё равно будут декларировать, что оно произошло. Таким образом, *идея* изымает себя из Истории и проецирует истину в новую Историю.

**IV. Основания универсализма.**

**§1. Чистая теория идеологии.**

Чистая теория идеологии (далее, теория) не различает свои объекты, иначе, для неё *существует только один объект*. Она основывается на двух положения:

*а.* Всякая идеология работает только на уровне некоторой общности, иначе, требует свою общность.

*б.*Идеология есть то, что задаёт общность, а именно – прежде наличествует формула (или язык, к чему мы обратимся позже), вычленяющая её из чего-то изначально данного и, таким образом, контролирующая.

Где (в чём) проявляется такая общность? Из чего она формируется[[94]](#footnote-94)? Пусть формула и не существует без данного, но она, как выбирающее, есть некоторым образом до него. Это *до,* это отношение предшествования, никоим образом не употребляется в смысле причины, напротив, *данное* есть априорное условие формулы, поскольку, во-первых, оформившись как выбирающее, оно уже выбрало; во-вторых, выбранное требует своего «из чего», которое обозначается *после* того, как деятельность отбора завершена. Каково значение такой неразличимости материала и метода? Как она оказывается возможной? Идеология является себя в некоторой интерпретации (помещённой в свои рамки) - мы можем представить её в качестве обобщённой модели, накладываемой на процесс сознавания некоторой соматической единичности своего общественного бытия (но также и опосредующей его). Следовательно, она являет в применении, в виде своеобразной структуры предвзятия, то есть, усмотрения с определённой точки зрения. Формальными моментами теории здесь будут:

*а.* «точка зрения» - формула, или изначальная идея, шире набор нередуцируемых положений, способных служить основанием сообщества;

*б.* «выражение» как то, что делает это основание явным, видит, и заставляет видеть, с *такой* позиции.

Определённое усмотрение нуждается в контексте, в котором об этой предвзятости можно было бы заявить. Впрочем, если формула предшествует своей выборке, то область, где предвзятие оперирует, будет создаваться самим этим оперированием; а именно, идеология выражает собственное основание, обращаясь при этом к тем, кто разделяет это основание, точнее, входит в изначально заданную общность. Так она становится дискурсом – письменной или устной формой декларации того *общего*, что присуще каждому члену группы. Но, если совершить из этой точки обратное движение, спросив о том, как отыскать действительно общее, то есть, минимум, *предполагаемый* наличием единства (здесь мы начинаем с максимума, единство нам уже дано). Как вернуться к тому, с чего мы начали, и непрестанно удерживать это начало во всём процессе дискурсивного выражения, или движения.

Попытаемся проследить обратную траекторию. Формула релятивизирует всякие идеологические обращения, а именно, относит их только к уже сконструированной группе. Выходя за пределы теории, мы можем утверждать отсутствие какой-либо гарантии осознанности общего. Но, если мы принимаем условие об уже свершившейся заданности общности, значит, когда нет осознания, нет и общности – те, кто не подпадает под это условие, исключаются. Следовательно, основание рефлексивно, всякая группа, знает себя как группу. Попытаемся проделать следствия, в пределах теории, из самой постановки такого вопроса. Всякая интерпретация есть функция некоторого основания, она идеологична a priori, отсюда – индивидуальная интерпретация чего-либо, пусть, предположительно, и без удержания идеи, обнаруживает некритический остаток, а значит – идея осознаётся, но в меньшей степени. Значит, все элементы наличествуют в своей изначальной выборке с разной интенсивностью.

Какова функция господствующей идеи? Раз основание (= общее), по определению, есть нечто, равным образом свойственное каждому. и раз необходимым ока оказывается его выражение, то есть дискурс, значит мы можем говорить о том, что основной функцией идеи является преобразование индивидуального опыта (представленного, по меньшей мере, в виде минимума интенсивности) в публичный, точнее введение единичности в сферу публичной истолкованности. Последняя же требует от каждого элемента общности узнать себя, в большей степени. в так понимаемом (сконструированном) целом.

Выражение превосходит начальную заданность, пусть отталкиваясь от неё, оно к ней же и возвращается, но, несмотря ни на что, оно характеризируется избыточностью. Через деятельность интерпретации создаётся некоторая локальная конфигурация языка, та сборка, которую порождает разворачивание структуры предвзятия. Раз мы констатировали избыточность в качестве фундаментальной характеристики языка, то такие конфигурации должны быть различными (в противном случае, при их тождественности – это та же комбинация, которая, устрани мы все отличия, окажется самой первичной данностью, то есть формулой). Можно ли отсюда заключить, что имеются и различные группы в пределах одной группы? Мы установили рефлексивность основания, откуда следует единство адресата для всякого обращения. Но если выражения необходимо отличаются друг от друга, то тот, кто обращается в одном обращении, будет не тождественен тому, кто обращается в другом. И обратно: принимающий, погруженный в одну конфигурацию языка, не равен находящемуся в иной конфигурации. Вся описанная игра различий, всё множество локальных означений существует только будучи вписанной в тотальность языка. Также возможно допустить столкновения между частичными образованиями, заранее ограниченное предписанным всем его участникам *общим.* Дискурс-анализ полагает идеологией то, что для нас (здесь – для теории) является лишь локальной актуализацией той же системы (данности). Последняя непреодолима на уровне языка, поскольку задаёт те значения слов, которые делают артикуляцию возможной; иначе, сообщаемость, или передаваемость смысла, существует потому, что всякое индивидуальное понятие обладает неустранимым ядром, без которого оно уже не сможет выполнять свою работу, то есть, быть понятием. А потому, даже на первый взгляд внешнее прочтение системы будет осуществляться в её же терминах, и, следовательно, окажется подчинённой ей частью - самоинтерпретацией структуры, разворачиванием исходного основания, с необходимостью возвращающегося к себе. Мы имеем дело с самозамкнутой тотальностью, и раз все возможные варианты выражения становятся тем, что всецело сводится к идеологии, представая как некие её актуализации, тогда чем обуславливается избыток таких актуализаций, почему он необходим?

Есть нечто, заявляющее о себе во всякой артикуляции (и обратно – через неё), и кроме того, являющееся тем, благодаря чему она только и может происходить. То, что представляется в виде эффекта в цепи означающих, есть субъект, проявляемый во всяком её локальном напряжении. Чистая теория идеологии, впрочем, не нуждается в субъекте, последний не является условием её действенности – её формальные моменты не требуют какого-либо посредника. Функция субъекта выявляется в процессе развития изначальной данности. Таким образом, язык (= общее) пересекает не схватываемая в нём непосредственно мысль, которая узнаётся лишь по своим результатам, оставленным следам.

**§2. Число и движение**

Чем определяются пределы выражения? Оно (мы это уже констатировали) ограничивается рефлексивностью основания, которое, таким образом, накладывает на него регулирующую форму. Но, ограничение в форме не означает ограничения в количестве - контекстуальные воплощения, где идеология кажет себя, потенциально бесконечны. Значит, мы можем утверждать, что состояние изначальной общности (выборки) непрерывно и контролируемым образом изменяется.

Что означает здесь изменение? Продемонстрируем это в ином контексте мысли. Движение у Аристотеля всегда совершается из  *чего-то* во *что-то* (из подлежащего в подлежащее) [[95]](#footnote-95), но при этом, пока оно длиться (то есть, остаётся собой), оно незавершенно. Чтобы охватить его целиком, его следует прервать, или указать тот момент, в котором оно будет завершено. Такая остановка возможна постольку, поскольку мы можем определить сущее первой категории – то, с чем оно происходит, или то, где оно прерывается. Таким образом, движение следует отождествить с процессом изменения – такого, которое изменяет определение этого сущего (а именно, категории количества, качества, места). Это нечто, лежащее между своим началом – действительности «из чего», и концом – действительности «во что»; иначе, конечная цель, «ради-чего» движения, не наличествует тогда, когда оно происходит. Следовательно, оно не является сущим, его нельзя схватить в моменте *теперь* – оно не подлежит взгляду, а только просчитывается. Движение оказывается ничем иным, как деятельностью счёта, исчислением моментов теперь - предыдущего и последующего - своего собственного прохождения; причём, это исчисление есть единственная форма, в которой душа способна его знать. Всегда осуществляясь в промежуточном положении, между двух законченных состояний, оно само отмечено некоей неснимаемой промежуточностью – его внутренняя форма есть *совершённость* незавершённого.

Деятельность счёта, понятая в качестве знания о движении (возможности проследить его траекторию) заставляет нас спросить – что есть число? Евклид определял число как «множество, составленное из единиц», а единицу – «то, в соответствии с чем о каждой существующей вещи можно говорить как об одной» (также, «число является *частью* другого числа, меньшего или большего, когда оно измеряется большим»)[[96]](#footnote-96). Бадью отмечает, что «всё здание греческого числа держится на бытие Единого»[[97]](#footnote-97). Отказ от изначального единства был чреват разрушением мышления, о чём писал Прокл – то, что составлено из бесконечно многих бесконечностей, должно быть больше самого бесконечного…[[98]](#footnote-98) Сам же Аристотель разделял[[99]](#footnote-99):

*а.* исчислимое – то, *что* считается, *чего* это число, которым является форма, внутренне присущая конкретному составному целому, дискретной совокупности. Здесь выбирается нечто, чему неотъемлемо присуще определённое качество (минимум), и на основании чего оно может быть объединено в группу, обладающую минимальной формализованностью.

*б.*исчисляющее – то, чем мы *считаем,* всеобщая форма деятельности счёта.

То, что объединяет, есть деятельность счёта, а значит, считающей души. Формальные элементы этой деятельности: (*а).* Единица – изначальный элемент, непрерывно воспроизводимый в счёте, или то, чем считают; (*б).*Число – результат операции счёта, то есть, нечто уже исчисленное и измеренное (наименьшее число, таким образом, двоица).

Но, как посчитать саму единицу? Ответ на этот вопрос можно, хоть и косвенно, обнаружить в неоплатонических спекуляциях. Ум у Плотина, хоть и является порождением Единого, но рождается без мысли, в виде некоей чистой возможности себя самого. Его фундаментальная характеристика – это умозрение, видение *иного*[[100]](#footnote-100) - такая деятельность, которая различает и со-полагает, слагает мыслящее и мыслимое (прежде есть неопределённая направленность во вне, точнее от себя). Следовательно, чтобы ум стал умом, он должен узнать себя в предмете. Но если он в своём истоке есть лишь чистая возможность, лишённая содержания, то чем для него может оказаться такой предмет? Ум-без-мышления *стремиться* мыслить то, что по ту сторону, то есть обращается к самому Единому, слепо направляется к нему (как взгляд *ещё-без-видения*), и в таком движении схватывает иное, фантазм Единого, тем самым получая свой первый предмет[[101]](#footnote-101). Но такой предмет нельзя считать за некое устойчивое «что», он лишь производит различённость в мышлении, то есть становление мышления самим собой – ум здесь как бы осознаёт себя в своей бессодержательности, а значит, обретает способность положить в качестве предмета и эту внутреннюю различённость (откуда и происходит его дальнейшее умножение)[[102]](#footnote-102).

Вернёмся к чистой теории идеологии. Как мы видели, субъект кажет себя в процессе изменения, оставаясь при этом непосредственно не схватываемым (как таковой он неопределим средствами языка). Архитрансцендентное, как исток мысли, у Плотина не является ни одним из предметов, его не может обозначить ничто из существующего (точнее, соответствовать ему, отождествиться с ним), следовательно, его именем должно быть имя несуществующего. Это ставит перед нами следующую проблему (как её формулирует Бадью): как посчитать единицу, если то, что её поддерживает, является пустотой? Нас (здесь) не интересует теория числа (тем более её современное состояние) – сама постановка такого вопроса отсылает, кроме того, и к рассматриваемой нами теме субъекта. Перейдём в несколько иной контекст. Фреге даёт ответ, точно следуя формулировке вопроса: для того, чтобы основать ноль, выдвигается понятие «не идентичный себе» - ни один объект под него не подпадает (если мы принимаем принцип самотождественности в качестве закона мышления). Следовательно, ноль оказывается числом расширения такого понятия. Но это последнее само может быть посчитано, то есть, оно, в свою очередь, основывает единицу – ноль считается единицей, единица есть число ноля. Представленная схема была рассмотрена Жаком-Аленом Миллером[[103]](#footnote-103) (с лаканианской позиции) в тексте, озаглавленном «Шов» (пусть и в несколько произвольной в отношении Фреге манере), где он вводит в схематично обрисованную нами выше логику инстанцию субъекта. Он утверждает: такая демонстрация последовательна только потому, что *кто-то* должен быть способен признать объект не равным себе (пусть и только для того, чтобы вписать его в понятие «ноль»). Что упорствует между цифр? То, чему не соответствует ни один объект, что взрывает само значение объективности – не объективный объект: субъект[[104]](#footnote-104). Ноль исчисляет исключение неравного себе, он является именем нехватки – подшиваемой нехватки – означающей то, что движет серии чисел, иначе, обуславливает генезис прогрессии, само при этом оставаясь смещённым, ускользающим от любой фиксации его бытия: функцию субъекта. Будучи исключённым, субъект включается через некое движение знаков, через непрестанное повторение ещё одного шага – он, таким образом, идентифицируется в повторении, он есть *причина* повторения (единица – число ноля). Миллер утверждает: если ноль - только подшиваемый знак отсутствия, который находится ниже серий, но обуславливает [в них] чередующиеся движения репрезентации и исключения (то есть, своё собственное движение), значит в этом можно увидеть выражение отношения означающей цепи к субъекту.

Каков смысл такого сопоставления? Раз истина представлена принципом самотождественности, так, что только соответствующие ему объекты оказываются доступны исчислению (и обратно: исчисляются, функционируют как письмо, только такие объекты), следовательно, (*а).* истина является порядком исчисления (= письма); (*б).* несамотождественное уничтожает этот порядок. Отсюда, имя ноля, данное необъективному объекту, или субъекту, само является письмом, а значит, вводит его в этот порядок, наделяет некоей минимальной определённостью (тождественностью). Число существует только как функционирующее, оно сконструировано определённой процедурой преемственности (отдалённо напоминающей греческую схему), пусть и берущей своё начало в месте отсутствия. Переход от одного числа к другому подчинён законам прогрессии, которым, тем самым, всецело подчинён и субъект. То, что последний играет в разворачивании (порождении) ряда столь важную роль, и при этом всецело нормализирован позволяет нам здесь увидеть (пусть и метафорически) одно из базовых положений постмодернизма, этого недоверия к метанарративам (здесь, одно из имён конструктивизма) – если мы не можем постичь истину как *реальное*, если мы имеем дело только с фикциями, гносеологическими допущениями, почему не прекратить тщетный поиск, превратив указанную невозможность в собственную возможность, то есть, сделав принципиальную недоступность истины (вещи-в-себе) своим отправным пунктом. Необходимо утвердить отказ и сосредоточиться на «гибких сетях языковых игр» (как советовал Лиотар[[105]](#footnote-105)), малых нарративах, воплощающих индивидуальные интерпретации мира, балансируемые в своей множественности общим законом того состояния, где они проявляются.

**§3. Идеология и субстанция**

Чистая теория идеологии характеризуется следующими особенностями, а именно – формула здесь: (а) знает то, что она представляет (основание выбора осознаётся); но при этом, (б) остаётся избыточной в отношении членов наличной выборки – их количество всегда может быть увеличено. Это не означает, впрочем, что она является бесконечной, напротив, она заранее ограничена, она сущностно конечна, но ещё не знает все свои элементы (например, раса).

Возможно ли представление идеологии в качестве субстанции? Почему такое сравнение может быть оправдано? Фома Аквинский определял субстанцию следующим образом (это же определение даёт и Декарт) – она (а) не поддерживается в своём бытии ничем иным, кроме себя; (б) сама служит основанием своих определений. Чистая теория идеологии имеет дело с одним объектом, и он оказывается неопределённо большим (потенциально бесконечным, но, в зависимости, как мы видели, от своей конкретной идивидуации). Этому объекту необходимо качество, без которого он не может ни быть, ни мыслиться – атрибут. Здесь идеология – это тотальность, сформированная формулой, а именно, формулой, выбирающей элементы её собственной общности из некоей изначальной данности. Наличие такой данности проблематизирует наше сравнение (= допущение).

**А.** В таком случае субстанция оказывается *за* идеологией, последняя же становится её проявлением, акциденцией (данный вариант будет напоминать философию Спинозы, которую мы возьмём в качестве базовой модели для его демонстрации). Следовательно, она должна также обладать однозначными формами бытия, теми качествами, которые могут мыслиться как неограниченные (и обратно: те, что соответствуют неограниченному). Сущности различны в атрибутах, в которых они выражаются (а значит, и существуют, поскольку выражаемое не существует вне своих выражений). Таким образом, атрибут предъявляет определённую бесконечную сущность – но, чему именно она присуща? Сущность обладает двояким определением: (а) то, что без вещи не может быть и мыслиться; (б) то, без чего вещь не может быть и мыслиться. Значит, модусы (это *постигающееся через иное*) содержат соответствующие им атрибуты (выражающие формальные сущности таковых), причём, содержат *те же* атрибуты – вещь есть единство тела и идеи, иначе, все вещи включены в однозначные формы бытия. Чему подлежат сами эти однозначности? Они не выводимы из свойств вещей, поскольку таковые не объясняют, *что* есть эта вещь, не представляют её природы, а только характеризуют уже представленное (это прилагательные). Раз однозначности есть формы выражения, то им требуется как *выражающее*, так и *выражаемое.* Это субстанция (бог), различия в которой они формально выявляют, или, являются столь же формальной фиксацией того, как она сама их для нас проявляет (так как мы отчётливо различаем только те атрибуты, которые действуют в нас самих – например, способность разума выделять лишь мышление и протяжение основана в его природе, является её своеобразным отражением). То есть, бесконечные качества тождественны третьему термину, являющемуся их *выражаемым*.

При попытке применить такой подход к анализу идеологий, последняя отходит в область свойств, где она даёт различные интерпретации одних и тех же атрибутов (= узловых точек). Это же можно увидеть как в дискурс-анализе, так и в морфологическом подходе Фридена[[106]](#footnote-106). Все идеологии организуются вокруг одних и тех же узловых точек, закрепляя своё единство (как *такого*, а не иного дискурса) некоей точкой пристёжки, или именем, господствующим означающим. Данные в языке положения, такие, которые не могут быть сведены к какому-либо другому положению, формируют вокруг себя, из индивидуальных понятий (также обладающих нередуцируемым остатком) те конструкты, которые их отображают, то есть, вводят в интерсубъективное пространство (собственно, *политическое*). Идеология принципиально не тождественна субстанции, это языковой эффект.

**Б.** Но, если идеология всё же тождественна субстанции – такова чистая теория идеологии. Мы имеем здесь дело с *конструируемой* субстанцией, чьим единственным атрибутом является задаваемое формулой качество. Такой вариант позволяет сохранить тезис об однозначности, точнее – избежать радикального искажения атрибутов в языке, где они должны получить своё основание (быть введёнными в некое общее пространство). Поскольку, здесь основание и есть атрибут, а значит схема проявления-себя абсолюта ничем не нарушается и развёртывается в своей линейной последовательности – бог выражает себя в атрибутах, атрибуты – в модусах.

Чем являются модусы (здесь – вторичные идеологические выражения)? Это частичные формы атрибутов, они существуют ограниченным образом, всецело подчиняясь внешней необходимости. Модус есть в другом и постигается через другое, а значит он *всегда* определяется этим иным, следует из него. Значит, всё конечное пребывает в необходимой связи, и связь эта простирается до бесконечности. Но, что является её причиной? Конечное бытиё не есть непосредственное следствие атрибута, или субстанции, а только другой конечной вещи[[107]](#footnote-107). Раз модус всегда получает своё существование от иного модуса, и вся эта причинная цепь *явлена нам* в качестве конечной, то каким образом мы можем выделить в ней её бесконечное начало? Указание на субстанциональный исток осложнено также и тем, что нашему опыту может быть дана только единичная вещь, он постигается лишь через отдельное, то есть, можно сказать, что мы не имеем, и не можем иметь опыта бесконечного *как такового*[[108]](#footnote-108). Таким образом, здесь мы сталкиваемся с утратой всякой связи между причиной и следствием, первая не представима также, как её конечный эффект. Причём, эта утрата не сказывается на наличии конечного – *natura naturata*, в качестве совокупности всех следующих друг из друга конечных сущих, подвешивается в неопределённости: её начало недемонстрируемо в её пределах. Также, раз мы имеем дело только с отдельным, значит *natura naturata* не схватываема для нас как целое - точка, где соединяются *natura naturans* и порядок следствий есть не-место субъекта. Идеологическая (конструируемая) субстанция справляется с ним, превращая в оператор перехода: он функционирует как всецело нормализованный.

**§4. Относительность**

Если отдельные идеи – модусы мышления, тогда и совокупность всех отдельных идей – разум – также есть модус мышления. Но чем является этот бесконечный модус, причём, является, будучи непознаваемым, если не допущением, сделанным для того, чтобы обеспечить непрерывность следования всего единичного из его архитрансцендентного начала? Если вся последовательность миропорядка держится на фикции, не должны ли мы спросить скорее о том, что составляет возможность полагать такую фикцию? Это та точка, где мышление абсолюта, существующего безотносительно к факту его мыслимости, объявляется догматичным. Здесь мы можем взглянуть на идеологическую субстанцию с внешней точки зрения – это, впрочем, не означает перехода к *критике,* проблема, с которой сталкивается идеология, подобна так называемой проблеме Юма.

Отчётливое представление есть единственное условие объективного познания, но при этом – не существует такого представления, которое представило бы саму эту отчётливость, что подвешивает всё наше знание в неопределённости, ведь теперь остаются только внешние впечатления, не способные сказываться о вещах как таковых. Раз впечатление отделены от их истока, значит, нет обоснования связи (её постоянства): рассматривая одну вещь, нельзя из неё самой заключить, что она есть причина другой. Такое соединение получает иное объяснение – оно изымается из природы и переносится в порядок языка, а именно, в то, что обуславливает нашу веру в такое соединение. Нет более необходимости в поиске реального основания, следует обратиться к непосредственно доступной нам привычке. Но привычка содержит в себе то, что только предстоит объяснить – вопрос «почему *это* таково?» возвращается к себе, упирается в уже истолкованное *это* (истолкованное до того, как он был поставлен). Впрочем, здесь есть и иная сторона – я не могу заранее знать, какую траекторию примут, например, два бильярдных шара *после* столкновения, *до* того, как это столкновение произойдёт. Укоренённость всякого знания в привычке делает его радикально вероятностным – нет никакой гарантии, что определённая комбинация причин, следствий и условий, однажды давшая такой результат, приведёт к нему и в следующий раз[[109]](#footnote-109).

Поскольку всё наше знание покоится на впечатлении (вторичном в отношении к вещам), то всё, что происходит, *происходит для кого-то.* Принципиально неопределённый характер идеологической субстанции заставляет отвести главную роль (во всём её разворачивании) функции субъекта – теперь она становится основным функциональным центром, оператором развития. Это направление (следствие) получит своё развитие у Канта. Объект у него - связанное в понятие многообразное содержание созерцания; иначе, нечто, чтобы быть сущим (рассматриваться как), *должно* быть явлено в качестве *одного.* Синтетическое единство есть условие смысловой определённости предмета; то, что осуществляет этот синтез есть «Я» - единящая единица, сопредставленная в каждом представлении: так, что *я мыслю* образует собой явленность (присутствие?) предмета, точнее, составляет его возможность. То есть, *я мыслю* тождественно *я связываю.* Категории же есть наиболее общие правила такого связывания, причём, действующие независимо от подлежащего им конкретного чувственного содержания. Таким образом, *существовать* для вещи означает *быть предъявленной* в перцептуальном синтезе, быть структурированной через субъективные операторы с универсальным значением. Раз трансцендентальный субъект, или функциональный центр, внутренняя деятельность которого делает возможным понятия *(а)* сам не может быть схвачен в качестве объекта, всегда оказывается за ним; *(б)* всякое позитивно положенное *я мыслю* становится рефлексивно перехваченным *я мыслил*, где место трансцендентального субъекта занимает определённое индивидуальное состояние, факт биографического жизнеописания. Следовательно, такой функциональный центр есть общий всем элемент, своеобразный минимум для каждого отдельного существования. Значит, *(а)* образованные им понятия должны разделяться всеми (быть универсально одобряемыми); а также, *(б)* никто не может выйти за очерченные категориями пределы – интеллектуальная интуиция, которая могла бы дать нам доступ к вещи-в-себе (ноуменальному измерению), объявляется химерой. Как возможен иной опыт, точнее – опыт *иного*?

**§5. Начала I. Глаз души/Dasein.**

Субъект оказывется единственной причиной действенности идеологии, всецело сводится (пусть это сведение и является метафорическим) к трансцендентальному проиводству универсально одобряемых понятий. Это заставляет нас спросить: как возможно освободиться от этого функционального назначения, где искать то, что позволит занять внешнюю точку зрения? Вопрос об истине здесь перестаёт быть проблемой достоверности (достижения соответствия с официально принятыми [выявленными?] критериями) – он обращается к основаниям такой достоверности.

**А.** Ум у Аристотеля, или *глаз души*, наиболее божественная её часть, видит ниоткуда не выводимые основания науки, непосредственно схватываемые очевидности. Но, это усмотрение, будучи свершённым поступком, есть *вторая* энтелехия, для которой *первая* – то, что служит её исполнением – является «*я могу*». Здесь усматривающий приводит себя в движение из себя самого, и, раз во всяком действии со-присустсвует то, что его вызвало (*я могу*), его исток, то не наличествовали ли в нас такие очевидности ещё *до того*, как быть увиденными? Что позволяет проявить в душе латентно присущие ей начала? Поступающий всегда сталкивается с ситуацией выбора, предваряющей поступок, такой, где отсутствуют какие-либо внешние ориентиры, способные предопределить выбор. Здесь требуется заново спросить о смысле бытия. Чтобы движение из себя было возможно, необходимо избавление от стороннего принуждения, отказ от заранее положенной иерархии. Но как в таком случае узнать об истинности выбранного?

Платоновская идея блага лишена собственного эйдетического *что*, она не представима, поскольку есть истинностное представление как таковое, чистая эйдетичность всякого *что*. Благо (= счастье) у Аристотеля есть то, к чему всё стремится, к чему направлено любое желание, тот же, кто принял не-благое, ни к чему не стремится. Это, таким образом, изначальный лейтмотив мысли, образующий её готовность понимать *по истине*, иначе, условие сопряженности ума и умопостигаемого. Счастье связано с самой божественной частью души, умом, и раз то, что делает его глазом души, есть непосредственное усмотрение не из чего не выводимых оснований, значит счастье, как пребывание в истине, заключается в действительности сознающего видения начал сущего[[110]](#footnote-110).

**Б.** Истина, понимаемая в качестве момента подлинности, то есть такой сопряженности ума и умопостигаемого, в которой первый абсолютно знает то, что усматривает, оставляет всё же нерешённым вопросы: *(а)* определением *чего* она является?; *(б)* чем характеризуются эти начала?

Если поступок всякий раз оказывается исполнением первой энтелехии, то не заключается ли в этом более фундаментального условия, обуславливающего *обоснованность* оснований сущего? Душа истинствует относительно самих начал – это тот принцип, который Хайдеггер сделает отправным пунктом своей философии. Логос феноменологии более не имеет дела с *что* некоторого предмета, теперь это герменея, исходящая из всегда *предвзятой* позиции описывающего. *Определённое* усмотрение свершается человеческим Dasein, где определённость, или предвзятость, означает его открытость самому себе. Любое понимание коренится в своём «*то, откуда*», в особом способе видения – в бытии понимающего, или *фактичности жизни.* Dasein предъявлено его собственное бытиё, причём так, что оно не способно выйти из этой изначальной препорученности (это такое сущее, для которого в его бытии дело идёт о самом этом бытии) – это некая исходная подлинность, непередаваемая и неснимаемая. Субъект всегда есть нечто, это сущее, прежде всякого интенционального отношения познающее (открывающее) свой способ экзистенции. Поэтому, истина для Dasein есть его же самость, понятая как *раскрывающее,* а именно, способное познать сущее в его бытие. Условие истины, таким образом, разомкнутость Dasein, позволение обстоять делам таким-то и таким-то образом, то есть *заботящееся* обращение с подручным (где формальная структура заботы определяется в виде «*дело идёт о»*). Это учреждает структуру небезразличия (*то, ради чего*), где вещь только и становится тем, что (и как) она есть. То есть, сущее получает свою определённость ни через обнаружение в нём самотождественного *что,* а благодаря многообразию отсылов. Целостность *для того, чтобы* задаётся через некое предрешение, предвзятие, иначе, она зависит от того, *как* в бытии Dasein дело идёт о самом этом бытии. Забота есть предваряющее условие, возможность любого наброска (*того, в направление чего*), а значит, и бытийное основание подручного сущего. Набрасывая, я раскрываю свою самость, обнаруживаю собственную способность быть, и тем самым принимаю всё своё бытиё. В заботе, в *ради-чего* Dasein размыкает свои возможности, истинностным образом свидетельствует о характере собственной фактичности, иначе, возвращаясь к себе в своей подлинности. Встреча с внутримировым сущим происходит благодаря такой разомкнутости экзистенции, из которой проистекает, или разворачивается, их топологическое единство. Забота всегда обращена во вне, она экстатична, и формально описывается в виде «*быть уже впереди себя в мире как бытиё при внутри внутримировом сущем и со-бытиё с другими»*. Это впереди-себя, экстатическая разомкнутость, в которой самость набрасывает, вбрасывает себя в будущее, делает Dasein своеобразным швом времени, где (откуда) время временит себя. Но, такая исходная простёртость предполагает столь же исходную обращённость на себя, некую осведомлённость о характере своей подлинной экзистенции. Это позволяет Хайдеггеру определять истину в качестве *несокрытого* (в противовес полноте присутствия)*,* в которой пребывает человеческое существование, выводя мир из замкнутости (внутримировое сущее само не мирно). Но, Dasein может быть отвращено от собственной самости теми обстоятельствами, в которые оно погружено. Не истинность экзистенции есть отрицание всегда уже данной (располагаемой) способности быть (которой, оно, впрочем не обладает как чем-то сущим) – это бегство *в люди*, в сферу публичной истолкованности и спокойной размерности общепринятого – это впадение в несобственный способ бытия. Заброшенность в неподлинное, отстранённое существование вызывает ужас, который выражается *(а)* либо в страхе перед истинностной экзистенцией, то есть в упорном продолжении её отрицания, ради безопасности внешним образом предписанного пути; *(б)* либо в ужасе окончательной утраты себя, некоем ужасании всюду распространившейся истолкованности, этой всепоглощающей искусственной тотальности, где происходит негативный разрыв, возвращающий и предоставляющий Dasein самому себе. Здесь оно задето некоим зовом, исходящим от изначально данного, но забытого модуса экзистенции, зовом, взывающим выявить таковой в событии открытия истока, прорыве поступка и обрести себя в *так* обретённой временности.

**§6. Начала II. Основания универсализма.**

Истина стала несокрытостью, исходной витальной данности, а онтология – герменевтикой фактической жизни. Судьба Dasein уже надписана в модусе его экзистенции, осталось только услышать её зов и принять необходимое. Здесь нет случайно избираемой траектории, каждое решение уже предрешено в структуре того, откуда оно исходит – всегда-уже препорученном бытии, заявляющем о себе во всяком поступке. Агамбен[[111]](#footnote-111) сближает такую позицию с доктриной нацизма, постулирующей – невозможно уклониться от самого себя, человек не должен превосходить собственную самость, его фактичность уже содержит движение, создающее его Dasein. Всё это следует лишь признать – «чистое тело превращается в собственную задачу». Что это, если не *начало* национал-социализма? Требуется лишь «безусловное принятие исторической, физической, материальной ситуации», где жизнь только и может избрать себя в своей подлинности и от которой, таким образом, должна быть отличима. Это завёршённая логика биополитики, *универсальное* здесь исходным образом вычёркивается. Она, несмотря на всю натуралистскую риторику, всецело совместима со схемой чистой теории идеологии, более того – только в неё и может существовать: субстанция расы *конструируется* формулой, вычленяющей её из неразличимого человечества. Таким образом, мы не столько отдалились от конструктивизма, сколько приблизились к нему – узнали в нём тот дом, где голая жизнь получает своё подтверждение (немецкое тело, полнота существования, оказывается возможным только будучи противопоставленным еврейскому телу). Как возможно мыслить истину за пределами номинализма? Что позволит нам выйти из него?

Всякая попытка оставления, поиска некоего иного начала, всякий раз закачивается неудачей и мы приходим к своему исходному месту. Если понятие истины как *несокрытого* оторвать от фактической жизни, превратив в неопределённое вопрошание, в чистую возможность *иного*, и если постановка вопроса о бытии, постановка его *заново*, требует отказа от заранее положенной иерархии, то единственным доступным способом выражать истину будет её своеобразное *не-выражение*, точнее, сказывание о ней как о чём-то изъятом и всякой речи. Какую форму знания мы можем придать этому не-явному? Почему всем поискам нам не предпочесть благочестивого молчания о сокровенном? И почему она вновь не вернёт нас к тому же?

**1.** Ален Бадью, в философском проекте которого можно усмотреть попытку разрешения поставленных нами проблем, полагает, что вопрос о бытии, хоть и был сформулирован философами, к ответу на него пришли лишь математики. Философия вторична, она только концептуальная схема, позволяющая схватывать изменения в своих условиях (наука, искусство, политика, любовь). Начиная с коперниканской революции Канта, доступ к *бытию как бытию* оказался закрыт. Математика, то есть онтология (здесь, теория множеств) позволяет разрешить старую проблему познания, поскольку *(а)* она, начиная с открытия Кантора, имеет дело лишь с чистыми множествами, основанными на пустом множестве, а потому представляет только саму себя; (б) организует дискурс о том, что вычитает себя из всякой презентации (или, присутствия); (в) является той речью, которая абсолютно знает то, о чём она говорит. Бытиё как бытиё подшивается здесь к «дедуктивной консистентности, не теряя при этом своей пустоты»[[112]](#footnote-112) - математика позволяет нам мыслить абсолют, без его догматической тотализации (это метафизика без метафизики, метафизика, лишённая собственной догматичности).

Каким образом этот подход позволяет нам преодолеть господство языка? В качестве его схемы Бадью представляет утверждение Фреге[[113]](#footnote-113) о том, что каждое понятие, которое может быть вписано в тотально формализованный язык (идеографию), предполагает существование множества подпадающих под него терминов и автоматически вписывающихся в этот язык. Если любой формуле со свободной переменной, выражающей определённое качество - - соответствует множество терминов, обладающих данным свойством, то, исходя из положения Фреге, ничто не может выйти за пределы формализованного языка (полученное множество «не способно вызвать разлом в его архитектуре»). Это значит, что такое множество получает своё существование *только лишь на основании языка*. Согласно данному тезису, на основании характеристики , сконструированной в формальном языке, выводится существование множества, чьи элементы ей обладают: (. Но, действительно ли оно абсолютным образом схватывается идеографией? Это не верно, поскольку невозможно посчитать за единицу всё, что входит в категорию, образованную данным качеством – чистая множественность как бы ускользает от своей фиксации; иначе, такое соответствие достигается только ценой крушения этого языка. С этим связан известный парадокс Рассела. Бадью описывает его следующим образом. Допустим существование парадоксального множества *p* – множества всех множеств[[114]](#footnote-115). *p* = {}, а именно содержит все , такие, которые не являются элементом самого себя. Если *p* содержит самого себя как элемент, то оно должно обладать характеристикой, определяющей эти элементы. Получаем: . Но, даже если оно всё равно, по определению, обладает характеристикой *быть элементом самого себя,* итого: . Следовательно, результат индукции, даже такой, которая основывается на формуле, выражающей универсально признаваемое качество всех множеств, , не может быть посчитан за одно (если мы отказываемся платить за это неконсистентностью)[[115]](#footnote-116). Забегая несколько вперёд, скажем, что такая невозможность окончательной тотализации будет иметь важные для Бадью следствия – можно утверждать, что она, пусть и косвенно, допускает наличие экстраординарных множеств (принадлежащих себе), каковыми являются *события (*впрочем, сам он, при изложении теории таковых, этого не упоминает*).*

Невозможность предписания существования, исходя из одного лишь языка, сообщает нам о его фундаментальной недостаточности – он не способен добраться до *чистого множества[[116]](#footnote-117)*. В соответствии с аксиомой схемы отделения [separation] Цермело-Френкеля (ZF) – то, что извлекается через формулу, не является презентацией множества, а только выделением подмножества терминов в рамках уже данного множества, подпадающих под образуемую ей категорию. Язык, таким образом, не учреждает существования, он лишь устанавливает некоторые различия внутри уже предъявленного *есть*. Экзистенциальный квантор здесь (ZF) подчиняется универсальному, исходному, квантору, или основывается на первом *счёте за одно*. Итак, раз язык не способен гарантировать наличие изначального существования, тогда где находится эта абсолютно изначальная точка бытия?

**2.** Основное положение, выдвигаемое Бадью – *Единое не есть,* нет ничего кроме *счёта за одно*. Здесь действует закон предъявления: *презентация* всегда множественна; то, *что* презентирует себя – едино. Таким образом, существует[[117]](#footnote-118): (*а*) множество презентации, или неконсистентное множество, ретроактивно распознанное как не-единое, распознанное постольку, поскольку всякое единство есть результат; (*б*)множество композиции, консистентное – совокупность объектов, посчитанных действием структуры. Кантор полагал почти то же самое деление[[118]](#footnote-119): (а) множество может быть таким, что утверждение, в соответствии с которым все его элементы «собраны вместе», ведёт к противоречию; иначе, его невозможно постичь в качестве конечной вещи – оно абсолютно бесконечно, или неконсистентно; (б) когда совокупность элементов множества может быть мыслимой без противоречия в виде *бытия вместе,* оно консистентно.

Раз единство всецело операционально, оно не может предъявить само себя, оно имеет порядок множественности – нет представления самого бытия, так как бытиё явлено в каждом представлении: множество есть режим презентации. А потому, здесь наличествует: (а) ситуация – место *имения-места,* любая предъявленная множественность; (б) структура – оператор счёта-за-одно, присущий ситуации; иначе, это то, что предписывает ей консистентность.

Онтология, или математика, в свою очередь, предъявляет саму презентацию, причём, не создавая из своих терминов единицы; а именно, она лишь предписывает правила манипуляции для своих неопределённых объектов, избегая определения того, *что* есть множество (последнее всегда остаётся неявно, хоть его следствия и регулируются). Иначе, это такая ситуация, множества которой состоят исключительно из множеств, и чья структура является системой аксиом, содержащей условия, позволяющие оперировать с множественностью (признать её). Бадью, в качестве Идей онтологии выделяет следующие аксиомы, они относятся к уже упоминаемой нами аксиоматике Цермело-Френкеля. Мы считаем необходимым привести их здесь, опуская детали, так как он отсылает к ним на протяжении всего «Бытия и События» и они важны для понимания этого трактата[[119]](#footnote-120):

(1) *аксиома экстенсиональности* – если каждое множество, представленное в презентации множества , представлено также и в презентации множества (и наоборот), тогда эти два множества подобны;

(2) *аксиома Булеана (power set)* – если множество представлено, тогда другое множество, элементы которого являются подмножествами первого, также представлено;

(3) *аксиома объединения* – для каждого множества существует множество тех элементов, из которых состоят его элементы; иначе, если и , тогда существует , такое что . , таким образом, собирает первое рассеяние , и будет писаться следующим образом, , или объединение (union) ;

(4) *аксиома схема преобразования* (substitution) – если одно множество представлено, то другое множество также представлено, такое, которое состоит из субститутов (новых множеств!) для элементов, предъявленных исходным множеством;

(5) *аксиома пустого множества* – существует точка, где стирается различие между множеством и элементом; а именно, есть такое , для которого не существует , которая бы ему принадлежала.

Таким образом, отсюда можно сделать важные выводы. *Есть только один тип предъявленного бытия*, обозначаемый через отношение принадлежности – множество. То, что к нему привязывается, невозможно отличить от того, к чему оно привязывается – единообразие переменных не позволяет нам как-либо характеризовать объекты в зависимости от их объединения, счёт за одно безразличен к тому, элементом чего является множество. Аксиоматика Цермело-Френкеля *материалистична*, она разрывает узел языка-существования.

Презентация презентации, или аксиоматическое предъявление делает из неконсистентного консистентное – онтология отклоняет все композиции, соответствующие единому, она имеет дело лишь с чистыми множественностями, схваченными до счёта за одно в ситуации, то есть теми, которые *презентируют презентацию, чьим единственным предикатом является их множественность*[[120]](#footnote-121). Онтология знает в-себе множества.

Если единого нет, тогда то, что возникает на месте много есть чистое имя пустоты – его одно можно рассматривать как бытиё. Счёт-за-одно всегда оставляет призрачный остаток, след того, что находится по ту сторону самого присутствия – раз он не может схватить чистое множество, следовательно, последнее расценивается как *ничто*. Ничто именует разрыв между единым, как результатом, и тем, на основании чего предъявление существует. Оно вычтено из всякой презентации, это «не термин любой тотальности, не единое любого счёта за одно»[[121]](#footnote-122), оно «ни локально, ни глобально, но рассеяно всюду»[[122]](#footnote-123). *Ничто* есть не-место, где ситуация подшивает себя к бытию. Причём, она не становится в оппозицию к единому/многому, поскольку возникает в предела вынуждающего представления онтологии, в качестве эффекта именования, ускользающего от какой-либо категоризации. Пустота – имя собственное бытия[[123]](#footnote-124). Если это то, из чего всё берёт своё начало, но что при этом всегда остаётся изъятым, не может ли пустота быть явленной (локализованной) в ситуации, вызвать дисфункцию в структуре последней?

**3.** Но прежде, каковы условия (возможность) такой дисфункции. Аксиома Булеана (power set) даёт нам следующее определение подмножества (или *части*) – это множество, такое, что, все термины, которые представлены в его презентации (принадлежат ему), также представлены и в изначальном множестве, но обратное при этом невозможно[[124]](#footnote-125). Иначе, это композиции, уже возможные в изначальной презентации на основании тех множественностей, что наличествует в ней. Таким образом, отношение, которое их характеризует, может быть формально изображено как . Это особое отношение Бадью называет *включением:* если подмножество , то (что, на первый взгляд, кажется чисто техническим приёмом, так как может быть объяснено на основании одной лишь ). Это приводит нас к установлению множества всех частей в качестве своеобразной связи двух типов отношений – такой, что все множества, включённые в , принадлежат , а именно: . Таким образом, множество подмножеств , иначе .

Итак, есть два возможных отношения:

*(а)* *принадлежность, или презентация –* множество посчитано за одно как элемент в презентации другого множества: им определяется *структура* , которая формирует единство из представленных в нём элементов;

*(б)* *включение, или репрезентация –* множество является частью другого множества; оно характеризует *состояние,* или метаструктуру,считающую за одно подмножества.

Стоит отдельно отметить, что отношение не является чем-то отличным от множества – оно само есть множество, поскольку онтология имеет дело *только* с чистыми множественностями[[125]](#footnote-126).

При этом, Бадью отмечает: любой счёт за одно удваивается счётом счёта, таким, что оказывается больше изначального множества, так как содержит по меньшей мере один термин, который ему не принадлежит[[126]](#footnote-127). Теорема точки избытка фиксирует указанную несводимость и , некий неопределённый зазор между ними. Рассмотрим множество , которому принадлежит , такое, которое не представляет самого себя – назовём это множество ординарным. Пусть все элементы множества – ординарны, следовательно, при их выделении, мы имеем часть γ, составленную из всех таких : . Таким образом, имеем , раз включена в , то оно принадлежит множеству всех его подмножеств. В случае , мы получили бы, по определению, , но раз ни одно множество не может сформировать единства из того, что оно презентирует, то (из ) не является элементом . Другими словами, по меньшей мере один элемент из состояния ситуации не принадлежит этой ситуации[[127]](#footnote-128) - *включение всегда избыточно*.

Как эта избыточность может проявить себя? ~~Как она будет выражена в случае онтологии?~~ Если онтология есть теория о пустоте, то чем будет множество всех частей (то есть, пустоты, посчитанной в онтологической ситуации, иначе, синглетона, результата операции «формирование единицы», которая применима к любому множеству)?

*а.* имеет два термина, которые ему принадлежат - и , то есть, это двоица .

*б.* Ни одно множество не может предотвратить призрачного появления этого *непредставимого* в своих пределах, следовательно, пустота присутствует всюду в своей нехватке. Но, она не может быть посчитана, а значит, блуждает среди частей, то есть, универсально включена.

*в.* Раз есть элемент двоицы, то имя пустоты, , в неё включено.

Таким образом, она составляет единство из множеств, которые ей как принадлежат, так в неё включены, иначе – это транзитивное множество (или нормальное). Поскольку двоица транзитивна, или является естественной ситуацией, то все её элементы также транзитивны. А именно, для - и элемент, и часть; в они совпадают, поскольку совпадать нечему. Это ординал, и любое множество, которое ему принадлежит, также есть ординал (конечный, или не-предельный)[[128]](#footnote-129).

Такой нисходящий порядок ординалов, где нет никаких расколов и избытков, где всё универсально связано, причём, без отделения пустоты, есть онтологическая схема природы. Той природы, которая у Хайдеггера дарит собственное бытиё, призывая Dasein пребывать в несокрытости - она развёрнута всюду без всяких ограничений.

**3.1.** Сделаем некоторые важные дополнения.Данная последовательность может разрастаться до бесконечности. Но, чем является эта бесконечность? За счёт чего в данный порядок вводится прерывистость? Онтологическая бесконечность, кроме упразднения *единой* бесконечности, упраздняет также и её единство – существуют бесконечные множества, которые могут быть отделяемы друг от друга до бесконечности. Итак, для неё необходимо:

*а.* изначальная точка бытия, «уже» существующее множество;

*б.* правило прохождения, производящее *тех же других*;

*в. «*следующая экзистенциальная печать», место Другого для всех *других*, иначе, всё ещё не пересечённый термин, *предел.*

Правило прохождения, для естественных множеств, позволяет нам непрерывно конструировать, на основании , другие ординалы.

Раз существует, то и , в качестве своих элементов это объединение имеет элементы элементов и .

Значит, правило прохождения, раз оно должно переводить множества на следующий (конечный) уровень *во всей их целостности*, будет такого вида , где содержаться (а) «~~элементы~~» , (б) сама , уникальный элемент синглетона . Иначе, мы добавляем собственное имя к тем «элементам», которые оно представляет. Таким образом, будет писаться в такой форме – - это *преемник* . - *тот же другой*, поскольку сам является ординалом, он как бы встроен в естественный порядок природы.

Через повторение эффекта правила преемственности мы получим неопределённо большую последовательность *тех же других*, где бесконечность, как это утверждает Бадью, существует только в качестве *результата решения.*

Итак, в порядке природы, каждый отличающийся от пустоты ординал является преемником другого, и обратно: ординал является преемником, если, по определению, есть такой ординал, который он перенимает. Значит, есть ординал, который не перенимает другого ординала? Его существование вводится ставкой на бесконечность, он как бы доводит это решение до его предела, то есть, обозначает *бесконечность как таковую*: таким образом, здесь мы сталкиваемся «с качественной прерывистостью в гомогенном универсуме»[[129]](#footnote-130). Здесь мы формируем единицу из той последовательности, начальной точкой которой является . Итак, этот Другой, или имя бесконечности, есть предельный ординал, , его существование и есть следующая экзистенциальная печать[[130]](#footnote-132).

Причём, раз породившая его ставка уже сделана, между предельным ординалом, , и ординалом, который ему принадлежит, располагается бесконечность, абсолютный избыток: .

Итак, собирает в форме множества существование того, что было предположено решение, касающимся бесконечности бытия – данный ординал есть , или алеф-ноль, , или кардинал[[131]](#footnote-134). Это первый бесконечный ординал, такой, который принадлежит всем остальным, и для которого невозможно установить взаимооднозначное соответствие[[132]](#footnote-135) ним и ординалом, меньшим него – это граница, за которой начинается новый внутренний размер, новая *мощность.*

Как соотносится и ? То, что имеет своим кардиналом есть результат решения. Бадью, ссылаясь на теорему Истона, утверждает[[133]](#footnote-137), что множество частей может быть как , так и и т. д. Между структурой и метаструктурой открывается пропасть, преодолеваемая в зависимости от несхватываемого решения, а всякая инстанция, призванная стабилизировать ситуацию, измерить неизмеримое, теряется в неимоверном количестве частей, в абсолютном (бесконечном!) избытке. Количество – эта сама парадигма объективности – превращается здесь в чистую субъективность[[134]](#footnote-138).

**4.** Если наличие избытка подтверждено, значит должны быть и иные состояния, отличные от нормального. Стабильность ситуации, то есть подтверждение её единства и гарантия отсутствия пустоты осуществляется её метаструктурой. Состояние ситуации, или , есть то, что считает сам изначальный счёт, утверждая существование единого. Оно сущностно отдельно от изначального множества, для него различимы части, неявные на уровне последнего. Бадью проводит аналогия с Государством, которое также оперирует с частями социально-исторической ситуации, формируя из них единство, исчисляя и управляя – таким образом, Государство всецело определяется репрезентацией[[135]](#footnote-139). Историческое противоположно природе, оно предъявлено иначе, чем естественное множество. Что именно противоречит здесь нормальности? Если все термины представленного множества также представлены в ситуации, связь включения и принадлежности максимальна – это нормальная часть ситуации[[136]](#footnote-140); если нет – это сингулярный элемент, который сам явен, но то, из чего он состоит – нет (например, такая семья, среди которой есть нелегальные члены)[[137]](#footnote-141).

Мы можем допустить совершенно сингулярный термин, такой, ни один из элементов которого не презентирован – это место на краю пустоты, или *событийное место*. Оно допущено в счёт, без необходимости следовать из предшествующего счёта, то есть, посчитано единожды, или не репрезентировано, и, таким образом, неразложимо, а значит, оно прерывает собой регрессию комбинаций множеств[[138]](#footnote-142). Исторической ситуацией является та, в которой налично по меньшей мере одно событийное место – её основание, следовательно, отлично от пустоты[[139]](#footnote-143). Иначе, она является таким множеством, которому принадлежит по крайней мере одно множество, точкой пересечения которого с изначальным множеством является пустота, а именно: есть , которое представляет исключительно , в пределах ситуации , раз она не имеет иных терминов, множество есть событийное место, так как пустота будет именем того, что обще им обоим, или = . Почему такое место называется событийным? Как здесь может произойти событие?

**5.** Событие существует только в исторической ситуации, следовательно, может быть локализовано, всегда происходит в определённой точке. Но при этом, оно не представлено и, более того, не представимо – оно сверхштатно. Событие никогда не совпадает со своим местом, а потому его принадлежность ситуации собственного места неразрешима с точки зрения ситуации, оно не считается за одно состоянием[[140]](#footnote-144). Бадью определяет его следующим образом: событие места X, принадлежащего ситуации, есть множество, составленное *(а)* из элементов места; *(б)* из себя самого: e*x* = (*x* ∈ X, e*x*). Онтология утверждает, каждое не пустое множество имеет основание (или некоторого Другого), то есть тот базовый термин, где прерывается регрессия принадлежности[[141]](#footnote-145). Событие же является своим собственным основанием, оно презентировано тем представлением, которым является само, оно не имеет в себе Другого – если , значит, нет такого элемента, пересечением которого с была бы пустота, .

Так Революция, как событие, представляет собой бесконечную совокупность фактов (Якобинцы, Марсельеза, Конвент), и кроме всего прочего, она представляет также саму себя, содержит собственный знак-единицу. Итак, e*x* мобилизует элементы собственного места, добавляя к ним свою презентацию. Но, как придать этому форму знания, почему произошло *что-то,* скорее чем *ничто*?

Фундаментальный вопрос, касающийся существования события, является его принадлежность ситуации.

*а.* Если нет, e*x* добавляет себя к ситуации, которая не представляет его, оно, таким образом, именует лишь пустоту – «ни одно предъявленное множество не отвечает на зов его имени»[[142]](#footnote-147).

*б.* Если да - раз e*x* принадлежит к ситуации, оно отлично от своего места. Событие становится ультра-единым, а именно – то, что гарантирует его презентацию в ситуации, есть тот термин, которым оно же и является. e*x* выделяется из пустоты на основании самой себя и так дополняет ситуацию. Значит, оно попадает под счёт за одно только благодаря самопринадлежности, то есть, считается дважды – (а) как представленное в ситуации; (б) как представленное в своей собственной презентации. Мы имеем своего рода круг, некий парадокс, который есть только потому, что он есть (наподобие явления божества или конца света)[[143]](#footnote-148). Отсюда: благодаря чему происходит такое добавление?

**6.** В строгом смысле, мы можем знать событие, только установив наличие в ситуации экстраординарного элемента, имманентного самому себе, и раз последнее аксиоматически запрещено, то такое обнаружение будет результатом решения, а именно – будет всецело зависеть от интервенции, декларирующей прибытие не-бытия в бытиё.

Интервенция именует *непредставимое* событийного места, то есть, она обнаруживает событие и принимает решение о его принадлежности к ситуации[[144]](#footnote-149). такое обнаружение ничем не определено, ситуация не может предоставить средства для этой процедуры, следовательно, (*а)* существование события пари, *(б)* связь e*x* и вмешательства не предопределена и случайна, между ними есть зазор. Если наличие события всегда требует подтверждения в виде своего имени (не будучи названной оно остаётся неявным), значит у интервенции должны быть условия, предшествующие тому, что она провозглашает; таким образом – что именно является её *исходной* возможностью? Референт всякого такого вмешательства – пустота: то, что находится внутри событийного места не схватывается структурой, а значит, различение, выделение в нём каких-либо элементов, *x*, всегда нелегально. Но, как мы узнаем о том, что ничто *есть* (ведь состояние всеми силами скрывает этот факт)?

Пустота должна быть уже явлена (она включена во всякое множество), причём, явлена в качестве ­иного события - циркулирующей в ситуации «алеаторной фигуры не бытия». Вмешательство возможно только на основании другого парадоксального множества, проявляющегося в виде следствий, которые следует распознать, но которые также могут оставаться скрытыми сколь угодно долго. Необходимость в некоем предшествующем наличии *отрицательного* позволяет Бадью обозначить логику события в виде «диагонали ситуации»[[145]](#footnote-150), которую он называет «ядром теории времени».

Интервенция именует событие, устанавливая его единство, то есть, проявляя его, позволяя состоянию сформировать из него единицу – {e*x*}. Причём, здесь должны быть соблюдены несколько формальных моментов:

(*а*) означающее, которое выделяет e*x*, хоть и произвольно, но должно возникнуть из пустоты;

(*б*) то, что индексирует событие для означающего, есть *x* (элемент как X, так и );

(*в)* следовательно, *x,* выделяемый решением-ставкой, существует в ситуации только в виде двоицы, а именно – как сам по себе отсутствующий и как сверхштатное имя, схваченное в ситуации - {e*x*}[[146]](#footnote-151) (можно сказать, что *x* проявляется как {}).

(*г)* итого, единство события подчиняется принципу – существует единство в отсутствии.

Итак, событие – это скорее интервал, чем термин[[147]](#footnote-152), оно помещает себя *между* «пустой анонимностью, ограниченной местом» и добавленным именем; *между*, так как *x* уже не X, в отличие от последнего он не считается за одно, а значит, нет какой-либо подтверждаемой связи события и событийного места. Состояние, в качестве результата вмешательства, фиксирует наличие чего-то нового в виде термина {X,{ }} - это новое всегда предстаёт как загадка, но также и как симптом дисфункции счёта, а потому часто относится к проискам внутренних/внешних врагов, нарушающих извечную субстанциональную целостность. Например, беспорядок, забастовка будут синглетоном события, происходящим на фабрике, улице…, то есть в собственном месте, но таком, что между ним и этим происходящим нет никакой рациональной связи[[148]](#footnote-153). Двоица есть несвязанное множество, это рас-соединённое соединение. Тогда, что позволяет нам удержать его и вывести соответствующие следствия? А также, каким *должны* быть эти следствия?

**7.** Как решение о принадлежности события к ситуации может быть выражено? Необходим тот набор процедур, с помощью которых можно выделить множества, зависящие от e*x*; иначе, продолжить интервенцию, превратить её в процесс. Это *верность –* обособленная операция, исследующая ситуацию, и выявляющая в ней те термины, которые отмечены такой связью. Она считает за одно видимые последствия события, и, следовательно, является неявной *дополнительной* структурой, кажущей себя лишь в созданных ею группах (эти результаты включены в исходное множество, это своего рода *контр-состояние*). Вся её действенность требует выбора критерия, определяющего и проявляющего такую соединенность относительно каждого отдельного элемента. Итак:

*а.* существует особое правило соединения, оценивающее указанную зависимость;

*б.* последнее операционально, оно нуждается в собственном применении, акте проверки – Бадью называет его *запросом;*

*в.* из следствий вмешательства формируется отдельная *конечная* часть, такая, которая разделяет все предъявленные в ситуации множества по их отношению к ;

*г.* но, если полученная часть всегда статична, в то время как применение указанной операции ничем не ограничено, то верность есть бесконечная процедура, некий виртуальный избыток над своей собственной действительностью.

Можно ли соединение через верность отнести к паре принадлежности/включению? Если структура ничего не знает о событии, то собрание всех отмеченных им терминов будет для неё совершенное бессмысленным подмножеством. Для Энциклопедии - так Бадью называет классификацию частей, наделённых определённым свойством и так допущенных в пользование, то есть введённых в язык все эти элементы, именно как соединенные с событием, принципиально нераспознаваемы. За ними нельзя закрепить строго фиксированного отношения, здесь требуется иной оператор связи – *связь через верность,* или . Таким образом, результаты запросов будут выглядеть следующим образом – положительный, отсылает к событию, или ; отрицательный, .

Бадью сближает указанный оператор с дедукцией (так, он говорит о дедуктивной верности), зачастую осуществляющейся по принципу от абсурдного. Дана ситуация T, которая дополняется заведомо ложной пропозицией (аксиомой) . Все виды суждений дедуцированы, но сама - нет. По принципу *ex falso sequitur quodlibet* (из ложного следует всё, что угодно) получаем . По правилу противопоставления, если C влечёт за собой D, то я не могу отрицать D без отрицания C, из которого она следует, то есть Значит, , и, таким образом, A есть аксиома T[[149]](#footnote-154).

Итак, множество либо затронуто эффектом введения в обращение сверхштатного имени, либо нет. Результаты запроса – как позитивные , так и негативные, – попадают под энциклопедическое определение, то есть, рассматриваемые *с точки зрения ситуации* они достоверны. Но, если

*а.* пересекает все определения энциклопедии;

*б.* процедура верности не предопределяется наличной формой знания, поскольку её основание, неявный для состояния экстраординарный термин;

*в.* множества, выбираемые через , или встречаемые такой процедурой, зависят исключительно от случайной траектории верного субъекта, отправляющего от событийного места,

следовательно, должно содержать по меньшей мере один запрос, не отмеченный в энциклопедии. Совокупность таких терминов Бадью называет истиной, или *генерическим (*родовым) *–* качество, выраженное (произведённое) в языке ситуации не способно различить само *бесконечное* множество результатов процедуры верности[[150]](#footnote-155).

Итак, истина постсобытийна, она не мыслиться как *несокрытое*, как сопринадлежащая бытию. Генерическое (или *G*), или неразличимое множество, не имеет какой-либо заранее данной характеристики, оно лишь обозначается сверхштатным именем и само может быть только процессом, осуществляющимся через соотнесённые с ним термины. Сближение с *родовым* возможно только внутри *фундаментальной квази-завершённой ситуации,* или S (*G* является частью последней)[[151]](#footnote-156): её элементы *(а)* как бы обставляют (furnish) неразличимое, являясь его (незавершённой!) материализацией, а также *(б)* доставляют о нём информацию – поэтому они называются *условиями.* Предположим, что наши условия – конечная серия из 0 и 1, где - 0, а 1 – . Пусть неразличимое (или G) будет множеством, все элементы которого такого типа , эта информация также содержится и в , с чем условие совместимо (несовместимо - ). Множество всех условий называется (пишется) © (оно принадлежит ситуации)[[152]](#footnote-157). Если заменить на π1, а на π2 , то (где *превосходит* ). Бадью формально определяет *превосходство* как множество условий, D, такое, что любое условие вне его превосходится по крайней мере одним внутри D: . Но совместимо как с , так и с , которые сами по себе неразличимы, следовательно они требуют от субъекта выбора, решения принять ту, или иную траекторию в своей событийной верности – они обозначают *различное* неразличимое.

Серия таких условий, тогда когда она схватывается языком, будет формировать *правильное множество* (correct set), или часть δ, включённую в ©. Причём, δ различима в ситуации только если каждый её элемент может быть описан, то есть, ему присуще некоторое выражаемое формулой качество[[153]](#footnote-158): . Здесь мы подходим к тому пункту, где *генерическое* раскрывает свою действительное (мы можем добавить, *революционное*) значение. Так, если выделяет то, что имеет в своих условиях только единицы, , то, вне δ, существует по меньшей мере один элемент (определяемый через , или содержащий хотя бы один 0), который *превосходит* выбранный термин δ. А именно, условие, не имеющее нуля, превосходится тем, которое его имеет[[154]](#footnote-159). Итак, генерическое множество будет содержать серии, предоставляющие знак 1 или 0 столько раз, сколько это необходимо (единственное ограничение здесь – консистентность). *Родовое* как бы образует собой область доминации, такую, что любое внешнее ей условие, превосходится по меньшей мере одним условием, находящимся внутри неё. Потому оно пересекает любое превосходство - (их пересечение не пусто), а именно, для всякого выраженного в языке качества содержит по крайней мере одну серию, которая им как бы уже обладает.

Истина, или референт-множество событийной верности посчитано за одно, но это «одно» не имеет никаких определённых качеств, а потому обладает качеством *любой* части – всё, что о ней можно сказать, это то, что она *есть*. Такая часть предъявлена на уровне существования как такового, её единственная характеристика это принадлежность (*быть*, значит *быть посчитанным*), а потому только генерическая процедура стремиться к единому бытия ситуации – расшириться до такой точки, в которой она отождествиться с самим присутствием (презентацией).

**7.1.** Генерическое включено в ситуацию *S*, но оно не принадлежит ей, а значит, это лишь часть, неразличимая в её пределах и потому неизвестная для населения S. Родовое остаётся понятием – итак, каким образом от *понятия* перейти к *существованию*?

Здесь мы сталкиваемся с чем-то, напоминающим онтологический аргумент. У Декарта, божественное совершенство, в качестве ясной и отчётливой идеи нашего сознания, последовательно, и, как следствие, обретает своё существование. Кант оспаривал это, утверждая, что существование не является предикатом. Но понятие совершенства у Декарта включает существование в свою категорию, а значит, последнее может быть продемонстрировано; иначе, если такая вещь в действительности отсутствует, то в понятии, которое *предполагалось* последовательным, противоречие. Отсюда Декарт делает вывод, что если бога нет, то вместе с ним в небытиё уходит и всё наше знание. То же самое можно увидеть у Канта – истина может быть выражена только если мы предположим последовательность понятийного универсума.

Этот вопрос можно поставить иначе – какой ситуации *G* принадлежит? Добавляя G, мы получаем генерическое расширение ситуации, или *S(G)*. Но, как оно может быть получено средствами одной *S*?

Имена, средствами *S*, обозначают элементы *S(G)*, причём эти средства, единственное, что затрагивает *S(G),* являются *условиями*. Раз имя соединяет множество из S с условием, то оно является таким множеством, чьи элементы есть пары имён и условий, а именно: имя пишется , где - другое имя, - условие. Круг в определении представляет собой разворачивание иерархии ординалов – мы начинаем с элементарных имён, имеющий номинальный ранг 0: например, «*μ* есть имя номинального ранга 0» , где - минимальное условие (ничего не обуславливающее). В свою очередь, имя номинального ранга *α* будет составлено из пар , где имя низшего, чем у *α* , номинального ранга*.*

Чтобы добавить неразличимое к ситуации, необходимо придать его предполагаемым именам референциальную ценность, которая также определяется на основании имён и условий. Таким образом, она есть множество референтных ценностей, *соединённых с принадлежащим «генерическому» условием* и входящих в композицию имён последнего[[155]](#footnote-160). – здесь мы вновь входим в круг, поскольку референтная ценность определяется на основании уже известной нам , являющейся элементом первой. Впрочем, раз имена стратифицированы, то и их референтная ценность также стратифицирована, и потому здесь мы вновь спускаемся к элементарному: для имён номинального ранга 0, составленных из , где, если , то ; если , то .

Мы можем установить иную ситуацию, полученную взятием всех G-референтных имён, принадлежащих S, а именно: . Генерическое расширение можно охарактеризовать следующим образом: , но . Значит, каждый термин S есть также термин S(G), но последнее есть множество G-референтных имён, а значит, они зависят от знания тех условий, которые вписаны в G. Чтобы преодолеть это рассогласование необходимо установить, что для каждого элемента α в S есть имя такое, что его референциальной ценностью является сам этот элемент, α, причём, безотносительно к генерической части[[156]](#footnote-161). Отправной точкой вновь служит пустота: раз , то и любое условие, которое превосходит , также ему принадлежит, же превосходится любым условием. Отсюда Бадью выводит *каноническое имя: (а)* для пустого множества это ; для множества α **-** , а именно, оно составлено из пар , где есть каноническое имя отдельного элемента в .

Чем будет референтная ценность имени ? Если, **А.** элементы есть пары типа - раз всегда верно, уже предположено, а (это имя низшего номинального ранга), то ; **Б.** есть множество всех референтных ценностей , а значит, .

Теперь мы можем спросить – чем будет рефентная ценность G? Генерическое может быть представлено только через свои условия, следовательно . есть множество референтных ценностей имён , где , а , следовательно, .

Но *генерическое* остаётся неразличимым в S. Если предположить существование формулы, которая бы выделяла его в S, а именно, где n-кортеж принадлежит ситуации – G была бы выделена как различимая часть , таким образом существующая в S. Но, последнее невозможно по определению[[157]](#footnote-163).

Значит, n-кортеж принадлежит исключительно генерическому расширению, это дополнительные множества, введённые номинацией, основанной на части G; иначе, имена , которые соответствуют этим параметрам, не являются каноническими именами элементов S.

Население ситуации ничего не знает о неразличимом. Как возможно мыслить связь между S и S(G), точнее, знать под каким условием утверждение ситуации достоверно в расширении? Рассмотрим утверждение в S, где есть имя *гипотетического* элемента в S(G), последний будет, таким образом, референтной ценностью данного имени, или . Если нет никакой предопределённой связи между и , то их соотношение, или требуемая достоверность, может быть только *вынуждаема.* В этом заключается техника *форсинга,* разработанная и использованная Коэном.

Итак, форсинг есть определение отношения между условием , принадлежащим G; формулой и её достоверностью в *S(G)*, или . А именно, если условие вызывает утверждение об именах , то для генерической части, где , это утверждение будет достоверно и в S(G) – здесь оно получает свой референт . Отношение форсинга, или , между и эквивалентно достоверности в *S(G)*, если .

Каково значение этой техники? Она позволяет доказать неразрешимость континуум-гипотезы и тем самым обрушить консруируемый универсум.

Последнему посвящено Размышление 29 Бытия и События - «Сворачивание бытия и суверенность языка». Решение Кантора было следующим: все подмножества, составленные из целых чисел, или части счётной бесконечности, должны быть равны по количеству ; следовательно, для любого кардинала мы имеем . Бадью предлагает релятивизировать эту последовательность и для этого он выдвигает понятие конструируемого уровня , где индекс ординала показывает, в какой точке мы находимся. Теперь мы имеем *конструируемую* иерархию, где первый уровень бытия – пустота, , а прохождение к следующему осуществляется через извлечение из предыдущего всех его, конструируемых, частей. Функция выбора теряет здесь всякую неопределённость, она просто обозначает часть множества (например, его мельчайшие элементы), содержащую конечное число знаков, поскольку это множество всецело формализовано благодаря своей включённости в определённый уровень .

Итак, предположим, что есть произвольный кардинал ситуации *S*. В генерическом расширении *S(G)* существует так много частей как элементов *δ.* Пусть - элемент кардинала , а – целое число, элемент , таким образом - для , соединено с ; для , не соединено с . , по определению, должна содержать - в условиях, из которых она составлена – все и все : среди её элементов всегда есть по меньшей мере один триплет типа или . Значит, в S(G) есть соответствие между всеми элементами в , и в . В пределах генерического расширения рассмотрим множество , где каждому , элементу кардинала , соответствует целое число , или . В *S(G)* мы имеем так много частей , типа , как элементов , поскольку, для *каждого* , принадлежащего , часть никогда не пуста, плюс, все такие пары отличны друг от друга – следовательно, в *S(G) -*  *по меньшей мере* равен кардиналу . Для *S(G)* достоверно .

Но, кардинал только в ситуации S, значит, в генерическом расширениидолжно появиться взаимооднозначное соответствие между и , соответствие, изначально отсутствовавшее в S – *S(G),* благодаря деятельности G, перестаёт быть кардиналом и становиться простым исчислимым ординалом, иначе, *ниспровергается.*

Эффект субъекта способен дисквалифицировать любой термин…

**8.** Процедура верности имеет двойное начало: (*а*) имя события (результат интервенции); (б) оператор связи верность (устанавливает истину). Но как оператор зависит от имени? Их пересечение есть точка субъекта – того, что нельзя полностью отождествить ни с вмешательством, ни с верность, но что воплощает их обоих, в виде Двоицы: собственного имени, конечного сущего, схваченного структурой и имени события. Иначе, двоица есть реализация, или материализация, события через герменевтическую процедуру, исследующую ситуацию. Итак, субъект

*а.* есть то, через что истина возможна;

*б.* то, что через траекторию своих решений (серию субъективных точек, как обозначает это Бадью в «Логики Миров»[[158]](#footnote-166)), проводит становящееся множественное бытиё истины.

Энциклопедия принципиально не способна совпасть с субъектом, чьё существование происходит в вечном столкновении с её терминами, в случайной и непредопределимой траектории – он всегда *между* теми элементами, которые верность собирает вместе, он избыточен в отношении её конечных результатов, а потому сам бесконечен, то есть *бессмертен*. Субъект обретает себя в бесконечном становлении истины как процесса определения неразличимого. Производимые им имена не имеют устойчивого референта в ситуации - имена используются для выдвижения гипотезы относительно истины. Они, хоть и обладают уже удостоверенным энциклопедией значением, но сами подчинены условиям генерической части, а потому смещают свой официальный смысл, оставляют свой референт пустым (неразличимым в своей соединённости с событием). Эти имена отсылают к тем терминам, которые будут посчитаны за одно в новой ситуации, где их пустота получит своё наполнение.

Итак, субъект есть эффект событийной верности – тот, кто решает относительно неразрешимого с точки зрения неразличимого. Он не является субстанцией, также как и не является пустотой, его нельзя свести к трансцендентальному конституированию – это лишь локальный статус верности, в её избытке над ситуацией. Это, таким образом,

*а.* «реальное» процедуры – запрос запросов;

*б.* гипотеза, нескончаемые следствия которой постоянно будут вводить нечто новое.

Генерическое эгалитарно, его расширение ниспровергает иерархию, и новая ситуация, представляя всё, что предъявлялось наличной, представляет также и неисчислимые новые множества.

**V. В*озвышенное* и революция.**

Кант старается обойти все революционные действия стороной – они не дадут ответа на главный вопрос[[159]](#footnote-167): «Это событие состоит не в важных совершённых людьми деяниях и злодеяниях, посредством которых великое становится для людей ничтожным, а ничтожное – великим, не в том, что, как по мановению волшебства, великолепные древние государства исчезают и на их месте возникают, словно из-под земли, другие. Нет, дело совсем не в этом»[[160]](#footnote-168). Так что же произошло? Будем исходить из того, что что-то всё таки произошло, что-то призрачное, трудно понять что именно - оно невоспринимаемо, оно ускользает от любой исторической фиксации, обрушивая все подступы к себе. Возможно, это обманка, кто-то вводит нас в заблуждение, но почему мы верим, почему продолжаем верить, даже узнав о подлоге? Быть может знать невозможно, поскольку всякие критерии, позволяющие обозначить подлог, сами становятся ложными, обнаруживают свою принадлежность к уже не действительной системе, а их применение подвешивает в состояние неопределённости всю целостность. Фикция возвышается на уровень абсолюта, ничего кроме неё более не существует, опровержение с позиции, которая имеет доступ к «объективному» (и единственно верное суждение о нём), обрывается у самого истока – больше нет никакого «объективного»: всё оторвалось от своих мест, вернуться на которые можно лишь «политически».

Почему мы знаем о фикции? Почему *это* вообще можно назвать фикцией? «В этой игре великих преобразований открыто проявляет себя лишь образ мышления зрителей и заявляет во всеуслышание о таком всеобщем и вместе с тем бескорыстном их сочувствии играющим на одной стороне против играющих на другой»[[161]](#footnote-169). Образ мышления и есть то место, где свершается революция - свершается, уничтожая этот образ, подрывая его изнутри. Она, таким образом, заключается в разрушении устоявшегося способа мыслить, это событие мысли *par excellence*. Здесь преодолевается наличный мир. Но, как замечал Кант, не столько знание сообразовывается с внешними предметами, сколько сами предметы сообразуются с ним (что и делает возможным априорное представление о вещах)[[162]](#footnote-170). Тогда, что именно преодолевается? Пусть революцией будет называться обрушение старого порядка знания о реальности, которое – сделаем некоторое отступление от Канта, или произвольное (по отношению к нему) допущение, к коему вернёмся позже – и было самой реальностью (нам необходимо сохранить дистанцию, не впасть в вульгарный идеализм). Обрушение мы рассматриваем не как единичный момент, то, что произошло однажды и на этом завершилось, а, напротив, в качестве определённого процесса, который захватывает мысль и длиться в ней, и чьи результаты не могут быть известны заранее (впрочем, это *не могут* ещё надлежит проблематизировать).

Вещи обычно получают свой практический смысл. Мы наделяем их, или выделяем из них те свойства, которые необходимы нам для совершения действий с ними (назовём это предписанием), иначе, которых требует наше повседневное функционирование. Можно ли отождествить предписание (точнее, *предписанное*) с самими вещами? Подчинение реальности нуждам системы существовало всегда, впрочем, это не значит, что реальность как таковая только и существует в качестве подчинённой, что система, введённое в систему, и есть сама реальность. Должно быть то, что ей не принадлежит - Кант именует этот остаток вещью в себе. Гегель считал её фикцией, результатом отрицания, которое только ставит ненужные границы бесконечному познанию. Но такая граница не является чем-то проведённым раз и навсегда, она относительна и может переопределяться. Мы привяжем её установку, или её обнаружение не к субъекту, а к системе, предоставляющей познанию средства, с помощью которых оно только и способно постигать мир. Таким образом, пределы знания есть пределы метода. Не окажемся ли мы в таком случае запертыми в том пространстве, которое сами очертили себе собственными средствами? Если выход из него есть, то должно быть нечто, находящееся по ту сторону, то, что даёт нам осознание собственной ограниченности и вместе с ним смутное ощущение возможности раскрыть мир полнее и многообразнее. Итак, можно ли утверждать нечто, безотносительное к этому наложению? Революция это время когда не остаётся никаких ориентиров, всё оторвалось от своих мест, утрачены точки опоры и нет более ничего статичного, а потому всякая вещь, всякое отношение, в которое эта вещь вступает, не перестаёт переопределяться, внутренне дробиться.

Самотождественность разделяется на идентичность и тот предмет, коему таковая раньше принадлежала, причём данное разделение отнюдь не означает, что, свершившись однажды, оно остановится, учредив новое единство, новую самотождественность. Процесс распада может продолжаться сколь угодно долго (до тех пор, пока не завершится смертью) и неизвестно когда именно будет установлена утраченная целостность. В ситуации хаоса невозможно увидеть нечто позитивное, это последнее можно туда только привнести. Впрочем, если речь идёт о стороннем наблюдателе, то о каком-либо привнесении говорить нельзя. Событие революции представляется скорее как череда бессмысленного насилия – почему мы, несмотря ни на что, соглашаемся с фактом её позитивности, признаём за ней открытие новой эпохи? Опыт перестаёт быть достоверным источником, на нём уже нельзя строить каких-либо суждений, значит, следует обратиться к априорному знанию. Так Кант считает, что относительно человеческой природы можно *a priori* утверждать только наличие в ней двух противоположностей – добра и зла. Но вопреки этому происходящее в моменты исторических сломов не подводится под какие-либо критерии, распознать в нём действие определённого принципа, к тому же занимая позицию наблюдателя, практически невозможно[[163]](#footnote-171). Вещи здесь лишаются всех своих свойств, благодаря чему - как вещи, так и их свойства - начинают вступать между собой в совершенно произвольные комбинации, вместе с этим уничтожая всякие критерии, применявшиеся к ним ранее. Как субъект узнает в ситуации тотальной неопределённости происходящее в ней, вопреки всему эмпирическому, движение к лучшему? Остаётся только один путь, следует обратиться к самому себе и в самосозерцании искать вечное, выявлять становящий над всем наличным нравственный закон.

Революция лишена каких-либо свойств, но это не значит, что она совершенно пуста - хоть исходя из конкретного содержания таковой появление данной точки зрения весьма вероятно - напротив, из неё следует слишком многое, всё, что угодно, она скорее обладает таким количеством свойств, которое мы не способны представить во всей совокупности и которое поэтому тождественно их полному отсутствию. Это объект, разрывающий обычный порядок представлений, где воображение доходит до своего предела, приостанавливает себя, обнаруживая непредставимую избыточность своего предмета. В нём мы сталкиваемся с тем, что превосходит имеющееся у нас знание, что нефиксируемо и пробуждает чувство возвышенного, которое позволяет нам постичь данный объект, но на каком-то ином уровне – осознать беспредельность хотя бы как беспредельность[[164]](#footnote-172). Он преодолевает сам себя, *материальный* образ здесь не более чем знак, отсылка к чему-то неизмеримо большему, разрушающему всякую материальность, но после её вновь собирающему. Это оборачивается провалом представления, невозможностью созерцать возвышенное в его единстве – многообразие чувственного сталкивается с редуцирующим и объединяющим синтезом. Избыточность события противостоит подведению его под определённую фигуру, но способны ли мы видеть что-либо без такого подведения, почему оно вообще проблематично? Схематизм у Канта первичен в отношении всех чувственных данных, последние являются нам уже формализованными. Причём, говорить о целостности, как чём-то искусственно приданном, здесь нельзя – контур проявляется одновременно с проявлением её объекта. Не существует никакого вторичного оформления, мир, каким мы можем его знать, и есть такое множество форм, оформленное единство, которое предшествует нашему представлению, и более того, обуславливает его. Но *возвышенное* бесконечно, а значит, не фиксируется подобно всему остальному – стоит ли здесь говорить об особой фигуре, трансформации, преломлении схематизма? Данный объект изначально схватывается в неком контуре - ведь в противном случае он не был бы объектом – но при этом тут же выходит за его пределы, провоцируя игру воображения, в которой параллельно разворачиваются процессы как установления формы, так и её преодоления. Возвышенное как бы постоянно отступает и мы улавливаем его только в этом размытии, в этом двойном движении, и то, лишь благодаря производимой им нечёткости изображения. Ведь именно не завершённость провоцирует в нас стремление его завершить, сделать доступным познанию, чем заставляет фантазировать и уводит всё дальше от обычного порядка вещей. Так мы подходим к границе чувственного, поскольку природа того, что мы таким образом пытаемся достичь, сверхчувственна, а значит рано или поздно мы должны будем остановиться, смириться с недостижимостью нашей конечной цели. Воображение обнаруживает свой предел, за которым пустота, либо шизофреническая бездна, где всё привычное утрачивается, разрывается и смешивается. Теперь оно должно создать фикцию этого ускользающего объекта, выделить из него статичный *нематериальный* образ, и им оправдать свою неспособность продвигаться всё дальше и дальше.

Чтобы какая-либо деятельность была возможна, ей необходимы ориентиры. Ориентиры эти не относятся к области внешнего, их природа не материальна, они принадлежат внутреннему пространству субъективности – чувству различия. Иными словами, речь идёт об ориентировании. Априорная способность различать помогает выбрать верное направление, даже тогда когда *видимое* утратило все свои знакомые очертания, всецело изменилось, оставив субъекта наедине с самим собой[[165]](#footnote-173). В объективных данных следует видеть различие, основание которого субъективно, точнее, их только и можно видеть через внесение в них различия. Это последнее может быть также результатом операции, то есть достигаться за счёт искусственного введёния фикции (у Канта, например, этим становится идея Бога – «мы вынуждены принять существование Бога, если *хотим судить* о первопричинах всего случайного»[[166]](#footnote-174)). Трактовка революции как шага на пути к лучшему есть дополнение эмпирического события определённым идеальным содержанием. Такое видение превращает её из слома, из акта порождения нового, во всего лишь следующий этап эволюции. Предположим, предписание событию направленности к некой трансцендентной цели оборачивается исчезновением события как такового, оно утрачивает своё значение того, что порождает неизвестную ранее истину, равно как и собственную самостоятельность, синугулярность, вписываясь в заданную эволюционную последовательность. Впрочем, в таком случае революции быть не должно, должна иметься, в лучшем случае, договорённость, несколько меняющая правила политической игры, не затрагивая при этом самого *политического*. Но она была и этого невозможно не признать. Эволюционная коннотация остаётся лишь трактовкой, которая предписывается, как мы увидим, *post factum*. Мы уже выяснили – тщетно искать аутентичный событию смысл, чтобы обнаружить в нём *некое* содержание – речь, безусловно, идёт о *содержаниях* - следует обращаться к субъекту, точнее, рассмотреть, как он обращается к тому, что произошло. Последнее же, в свою очередь, представляет собой лишь обращение такового к самому себе.

Здесь революция расценивается в соответствии с его ориентирами, которые и привносят в неё движение к лучшему (включают её в такое движение). Само событие при этом остаётся избыточным, всякая интерпретация лишь придаёт ему практический смысл, чем обнажает свою принципиальную неполноту. Это происходит в виду того, что любая налагаемая на него идеальность сталкивается с его эмпиричностью, полностью преодолеть которую невозможно, и потому постоянно ей дестабилизируется. Значит, необходимо возвращаться к революции снова и снова, не прекращать попыток её объяснить и так противостоять другому возвращению, постоянно заявляющей о себе грубой конкретности происходившего. Кант это хорошо понимает и предлагает свой вариант примирения идеальной и эмпирической частей. Даже если революция и состояла целиком из насилия, то истолковывая её, обращаясь к ней, субъект, пусть и негативно, *a contrario*, будет продвигаться вперёд. Как бы то ни было в позитивном опыте события нельзя быть уверенным с абсолютной достоверностью, нельзя знать наверняка, что именно произошло. Главное – это сами попытки понять. Что-то уже произошло и оно по-своему значительно, раз уж было поставлено под вопрос - оно нашло свой отклик, уничтожило препятствия и открыто новый путь, чем привело в движение то, что раньше находилось в покое, а вместе с ним обусловило и все последующие качественные изменения. В такой постановке, в производимом им вопрошании, как длящемся процессе, а не единичном факте, во множестве ответов и их нескончаемых вариациях и заключается это *что*, само движение к лучшему.

**P.S.** Итого, революция у Канта функционирует только (и только) как последствия, такие, что сама революция оказывается изъята. Мы отказываемся участвовать в Событии, но при этом знаем, что оно произошло, и что его множественные результаты уже циркулирует в ситуации – событие тем самым изымается, оно случилось где-то не здесь… Случилось без прерывания наличного закона, без необходимости немедленного признания ранее исключённых, напротив, вся мысль направлена лишь к тому, как его укрепить. Революция – это скорее урок, провозглашающий о том, что не следует торопить ныне осуществляющуюся модификацию системы, нужно лишь распознать в ней абстрактное движение к лучшему, которое в неопределённом грядущем станет само станет конкретным. Мы только наблюдатели, пассивно имеющие дело с результатами чего-то происходящего вне и помимо нас, причём так, чтобы по возможности обезопасить себя, ввести (загнать) всякий постсобытийный процесс в узкие рамки нормы и предотвратить даже намёк появление *нового*. Следствия этого процесса направляют развитие, их следует принять хотя бы по причине их *неизбежности* – нет повода сопротивляться, это движение *реального* как такового. Они как бы отрываются от своего непосредственного начала, причём так, что последнее подменяется (с целью скрыть их действительное происхождение) – оно заменяется началом господствующего режима: все результаты, возможные только благодаря событию, дисфункции счёта, объявляются изначально существующими в данном порядке и сейчас проявляющиеся в виде некоторых *легальных* изменений, благодаря слаженной работе Государства (состояния). Ситуация не *дополняется*, она остаётся прежней, лишь незначительно модифицируясь – истинностные следствия гасятся ради улучшенного (но *погашенного*) присутствия.

(В случае Канта мы сталкиваемся с чем-то, напоминающим вариант Франсуа Фюре и прочей реакционной историографии, *но*, отметим и признаем - *чем-то,* куда более качественным и значительным – за что мы и воздаём ему должное со всем надлежащим уважением).

**VI. Реакционная революция? Антикоммунизм и Россия**

Какую точку зрения занять относительно того, что произошло в России в 1990-е годы? Антикоммунистическая революция, то есть некоторый качественный сдвиг, слом эпохи, или развитие до предела уже наличной логики, такой, которая лишает всё произошедшее его новизны, делая его желаемым этапом собственного (необходимого) развития? Мы имеем дело с прерванной историей – если историей, тем, что составляет её историчность, назвать определенную направленность, смысл и цель движения некоторого сообщества во времени к чему-то вневременному (идеальное завтра) – с прерванным порядком представлений, а также с попыткой отобразить данный разрыв. Это крах привычных правил поведения, в соответствии с которыми весьма долго приводилась жизнь политического субъекта – есть ли у него свои эмансипирующие следствия? Итак, существует разрыв и его материальность – материальность тел, выброшенных из упорядочивающего их отношения идеологического языка (правил)…

Искоренение мест, безусловно, является процессом, но таким, который обнаруживается вдруг, порой в одно мгновение – расчерченная и разделённая земля становится однородным пространством. Оставление насиженных мест может быть связано с открытием *новых* земель и необходимостью их освоения (так считает Шмитт), но что *нового* в этом «новом», в произошедшем узнавании старого как старого, в видении себя среди чего-то более не актуального и исчерпанного? Можно утверждать, что рассматриваемое разрушение советского режима есть результат тенденций, начавшихся намного раньше (нефтяная зависимость, потребительское общество уже к 60-м и т.д.), а значит, и это узнавание было постепенным, соразмерным осознанию неработоспособности системы. Впрочем, такое осознание хоть и разлагало, но не уничтожало окончательно *единства* системы, вместе с присущей ей гласной и негласной организацией совместного существования. Для уничтожения необходимо признание недействительности режима со стороны некоторого легитимного третьего. И только после субъект как бы оказывается в пустоте – объекты вокруг становятся индифферентными, теряют былое значение[[167]](#footnote-175) – он «официально» выпадает из порядка представлений. Привычные комбинации вещей (равно как самих вещей и их свойств) теряются в хаосе открывшейся возможности приводить их в совершенно произвольные соединения – поступать *так* более необязательно, к тому же и невыгодно. Утрачены точки опоры и нет более ничего статичного, поэтому и всякое отношение, в которое эта вещь вступает, не перестаёт внутренне дробиться. Это заставляет повернуться субъекта к самому себе и заново определить себя и своё место в мире. Общество, столкнувшееся с отсутствием собственной целостности, переставшее быть единящей единицей, стало болезненно переосмыслять причины своей автономии – с зеркальными разворотами ценностей, неопределённостью политического спектра (а то и открытой абсурдностью в случае «коммуно-фашистской угрозы»), бесконечными самоупрёками[[168]](#footnote-176) и игнорированием власти, равно как и иных сил[[169]](#footnote-177).

Прежде обратимся к тому, что явилось результатом обозначенного события. Полученная действительность не структурирована в неком символическом порядке - она постоянно ускользает от попытки как-либо её зафиксировать, бесконечно дробясь, проскальзывает сквозь любые концептуальные сети, и, будучи в высшей степени неоднозначной, или вовсе беззначной, из своей хаотичности трансформируется в нечто однозначное, обретая себя в воображении. *Но она при этом подведена под господство Единого*, такого, что делает все его хаотичные и бессвязные проявления актуализациями той же субстанции. Субстанции, недостроенной в себе и для себя (мы намеренно используем конструктивистскую риторику), свидетельствующей о провале плана и о нежелании его выполнять. Мир чистых видимостей, наделённых идеей, и потому не подверженных изменениям, сменяется миром кажимостей, снимков с чувственно данного, видимостями видимостей, не имеющих содержания, поскольку копирование возможно и без знания сущности вещи. Они могут изменяться как угодно, ведь кажимость лишена всякой соотнесённости с означаемым и обращена лишь к взгляду, а потому является фактически опустошенной, сохраняя только оболочку отображаемого предмета. Подобно барочной лепнине она принимает любые формы и уже не важно, что именно имитируется: всё множество материалов, фигур, образов сводится к всеобщему эквиваленту, теряя свою особость. Различие уничтожается не только как формальное отличие единичностей, но также как размытие границ двух внешних друг другу планов – содержания и выражения: «…отличительная черта барокко заключается и не во впадании в иллюзию, и не в выходе из нее, а в *реализации* некоторого явления внутри самой иллюзии или же в сообщении ей некоего духовного *здесь-бытия,* возвращающего ее частям и кусочкам какое-то совокупное единство»[[170]](#footnote-178). Опустошенность кажимости существует только для того, чтобы наполниться смыслом, приписываемым ей изображающим её художником, иначе: она может *быть*, только будучи наполненной, слепленной в форму. «Герои барокко прекрасно знают, что не галлюцинация симулирует здесь-бытие, а само здесь-бытие галлюцинаторно»[[171]](#footnote-179). Впрочем, незавершенность нашей действительности провоцирует процесс производства смыслов, но *такой, который под принуждением Единого*, под постоянной угрозой развоплощения, соскальзывания в недифференцированное пространство за пределами значения. Этот процесс есть отчаянная попытка удержать себя в этой призрачной, но всё же имеющей место быть тотальности – попытка не допустить какой-либо дисфункции системы. Укоренённость в субстанции делает выдвижение идеи заранее начертанной необходимостью (в плане судьбы, возвращения к чему-то изначальному – расе, рынку… ), необходимостью, диктуемой противостоянием смерти – ведь только *такая* идея способна обеспечить доступ к миру, так как через неё, *в ней* жизнь проявляет себя[[172]](#footnote-180). Незавершённость Единого смещает полюс власти от символически структурированной действительности (на манер западных бюрократий), к воображаемому, являющему (= воображающему) эту действительность в своей *частичной* организации, а значит, перестраивающей её под *частные* нужды. Единое объемлет все идеи как свои проявления, выстроенные в виде своеобразных выражений одного и того же, расходящихся тысячами элементов, которые хоть и утратили основание для объединения, но утверждают общую всем субстанцию.

В России (сделаем отступление в более общий контекст) мы столкнулись с неразличимостью самих истин, которые подвешены в неком промежуточном состоянии так, что нельзя определить, где именно таковые располагаются, поскольку находятся они на двух местах сразу, пребывая в вечном «между» - везде и сразу, и в итоге нигде. Позиции не имеют достаточной для чётких требований и конкретной программы идейной выраженности, порой в них отсутствует даже магистральное направление, вокруг которого бы выстраивался их дискурс – куда, в какую сторону? - нет главного ориентира, но есть множество преходящих, плавающих ориентиров, установленных желанием взять как можно больше отовсюду и, в результате, идеологические постулаты данных позиций расходятся в разные стороны. Так прозападный мыслитель Чаадаев оказывается продолжателем консервативной традиции, а выразитель декабристских идей Пушкин – защитником монархии. На заре 21-го века пропутинская организация «Идущие вместе» предложит интересный вариант политической панацеи – сжигать книги, несущие в себе «растленный дух» Запада, предварительно меняя их на те, информационное содержание коих тождественно «истинным российским» ценностям. Во время первого из легендарных визитов Хрущева в США, на заявление предводителя «империи зла» о намерении «похоронить» капитализм, ибо «научно доказано, что коммунизм – система будущего, которой предначертано править миром», американский оратор отвечает - его страна «основана на вере в бога». А позже известный философ Дугин сформулирует о СССР следующие слова: «Советское государство воспринималось народом как строительство «Новой Империи», «Царства Света», «Обители Духа», а не как создание наиболее рационального устройства администрирования и управления количественными единицами». Эти противоречия, эти взаимообратимые аспекты, изменчивые дизъюнкции, перескакивающие с «или» на «то ли» образуют собой «ещё один кирпич» в исчезающей и недостроенной «стене» российской политики, стене, закрывающей отсутствие политики, а не обозначающей её границы как распространяющей себя позитивности. Недифференцированная реальность возвращается на новом уровне и предстаёт уже не в качестве материального, непосредственного развала (таковой, впрочем, нам уже случалось переживать), своеобразного вторжения радикально иного, теперь, напротив, развоплощению подвержены сами идеи, в своих положениях дублирующие это стихийное первоначало.

В отношении события речь идёт о представлении «политических» фактов, связанных с новым, но появившихся в результате крушения *старого* политического референта, иначе, о том, что *считает за одно* (воспользуемся терминологией А. Бадью) всё ранее исключённое. Что мы имеем в случае антикоммунистической революции?

Понятия копии и оригинала теряют своё значение – сама вещь здесь лишена своей формы, форма передаётся некоторому месту, прикрепляясь к которому вещь только и может формироваться. Объект – это не то, *что* представляется сознанием, как единственно возможный способ присутствия присутствующего, уже схваченный в понятии в своей чтойности. Мы обращаемся к чему-то самому по себе бессмысленному, не имеющему внутренних характеристик, способных предопределить определение – в области политического для предписания некоему явлению значения (ценности) необходимо его закрепление за определённым контекстом. Впрочем, «революционное событие», как место такого объединения, есть *здесь* всего лишь собрание вместе некоторой совокупности единичностей, не поднимающейся выше этой собранности, то есть не образующей смысловой целостности. Факты выделяются из хаотического контекста и оформляются, но их рядоположенность означает всего лишь их доступность созерцанию, без привития им какого-либо «трансцендентного» измерения (*то, ради чего*). Существует только проявленный в действительности набор материальностей, размещенных во временной последовательности в соответствии со своим возникновением. Таким образом, состояние того времени (как, впрочем, и сегодняшнее) есть пространство сгруппированности и сформированности фактов, которые ещё предстоит объяснить, а потому единство таковых может полагаться, предписываться им во множестве вариантов (множество единств). Но, если подняться на уровень интерпретации, а именно, интерпретации со стороны определенных позиций, то здесь также следует констатировать незавершённость, невозможность однозначности[[173]](#footnote-181). Так в августе 1991 года Ельцин защищал Белый дом и Конституцию от ГКЧП, а осенью уже осенью 1993 самостоятельно отменяет конституцию и расстреливает Белый дом. Продукт радикального переворота ценностной шкалы общества (скорее переворачивания в качестве длительности), «свердловский партаппаратчик», как настоящий Петен своей эпохи, но, пожалуй, лучше выдрессированный становящимся капитализмом на поиск большего куска развалившегося общества, совмещает сразу и либеральную ориентацию (дань новой мировой истине), и автократическое устремление к единоначалию. Бунт красно-коричневых парламентариев героически подавлен, фашистко-коммунистическое верховенство закона побеждено. Осталось довершить приватизацию, доделать мужицкую работу разрушительной политики, не забывая про цензуру (как же «отец русской демократии» без неё обойдётся - вдруг узнав о числе убитых ради святой правды остальные не захотят обрести себя в вечности) и опереточные выходки по ту сторону добра и зла, а под конец, когда настало время что-то строить, выйти сухим из воды, отказавшись от ставшей вдруг бременем власти (восставшая «невидимая рука», видимо, лучше знает, как действовать дальше). Мифическому герою-основателю «естественной», ставшей также и торгашеской, целостности под знамёнами доблестного генерала Власова, безусловно, многое простительно. Сталинский железный диктат истории вновь встаёт у руля (хоть и памятуя о мусоре на могиле). Половинчатость и непоследовательность политики (ещё реформы Гайдара критиковали как за слишком большой радикализм, так и за его отсутствие[[174]](#footnote-182)) упираются в неразрешимый круг, в бессубъективный процесс, образованный демократизацией и экономической либерализацией. Введение рынка одновременно с институтами, обеспечивающими широкое массовое участие, обернётся тем, что несформировавшийся собственник, которому почти нечего терять и который непосредственно чувствует всю невыносимую легкость бытия в капиталистическом порядке, повернётся лицом к идеократическим силам и отменит все реформаторские начинания. Поэтому рынок должен набрать силу до внедрения демократии, где в условиях социалистического или какого-либо другого общества, с его ориентацией на равенство или с возможным произволом элит, создастся устойчивая частная собственность и соответствующая ей система отношений. Последнее само по себе сомнительно, так как всякая собственность нуждается в гарантии, а её владелец в выражении своих интересов, в политическом участии.

При практическом отсутствии среднего класс, опоре либерального режима, интеграция в миросистему сталкивается с серьёзными трудностями: на фоне растущего имущественного расслоения требуется принятие правовых стандартов ведущих западных стран. Сохранение нажитого непосильным трудом имущества элит порой требует усилия мысли. Историзм такой политики, подобно вульгарно понятой гегелевской *хитрости разума*, с чувством удавшейся афёры, ретроактивно представляет разумность подрывных действий «правительства молодых реформаторов» без планов, идей, программ и обсуждений, устанавливая «невозможность иначе» в качестве метафизического предела нашего познания (не иначе ради сохранения веры). Политический субъект, совершив попытку оспорить сложившуюся конфигурацию сил, принял в качестве необходимости следующую из слома СССР сингуляризацию *социального* и ушёл в частное, помышляя то ли о предопределённости каждого к вечному счастью и блаженству в западном потребительском рае, то ли об идеалах сверхчеловека (наверное, балансируя на канате жизни-смерти в перманентном кризисе)[[175]](#footnote-183). Противопоставление себя косным массам, отождествляемых с прошлым, с «совком», с их невежеством и убожеством жизни, сочеталось с поиском (смутным желанием) новой национальной идеи[[176]](#footnote-184). Демократия приобрела свой отчетливо индивидуалистический характер, стала именем раздробленности общества на множество единичностей, отвергающих всякое значение *общего* и скреплённых нигилистическим консенсусом вокруг отсутствия целей и ценностей. Её становление дело рук исторически необходимых, а оттого ещё более безответственных политиков. Но среди последних возможны и фанатично верующие последователи, моралисты, неукоснительно принимающие то, что считается исконно либеральными ценностями – такова *святой* инквизитор без инквизиции, Г. Старовойтова, с наивным упорством старающаяся перекроить циничную российскую «аксиологическую матрицу» (не подозревая при этом, что комбинации из тех же элементов могут быть приравнены, ведь за ними стоит одна ситуация и одна структура).

Антикоммунистическое ~~Событие~~, таким образом, это попытка материализации разрыва социальной символической ткани - разрыва, то есть бесцельного, хаотического роения де-формализованного сущего. Спонтанное выбрасывание субъекта из порядка представлений погружало его в само бытиё, в бесконечно распадающуюся множественность.

Будем различать, вслед за Аристотелем, две формы деятельности – дедукцию и ум, глаз души, который схватывает ниоткуда не выводимую очевидность, основание науки. Последнее, назовём это также и истиной, находится за пределами языка, или вне области собственных следствий и метода их выведения. Истина как таковая не может быть достигнута средствами какого-либо метода, напротив, последний берёт в ней своё начало. Она, таким образом, вынуждаема, что означает случайность, непредзаданность открытия необходимости, которое часто нуждается в стороннем наведении, подведении к очевидному (Аристотель, например, говорит о работе учителя); иначе – принуждение здесь может быть рассмотрено как самопринуждение – это совпадение субъективного намерения найти с непредусмотренным и непредусматриваемым обнаружением очевидности. Схватывание истины (мы говорим здесь *только* об аристотелевском варианте) есть результат непреднамеренной преднамеренности – нашего стремления к пониманию, постижению основания, которое направляется лишь интуицией о наличии такового, самой возможности его отыскать. Предвосхищение некоторой предельной точки, будет броском костей, где ничего не гарантирует успешность завершения. Условие возможности этого предприятия – раскол, крах привычной среды, выпадение из неё – но, одно лишь выпадение не влечёт за собой моментальное обретение нового основания, как не влечёт оно и начало его разыскания; последнее требует осознанно принятого на себя обязательства хранить *верность* процессу борьбы и познания, продолжать путь во что бы то ни стало, даже если надежды почти не осталось. Не это ли движение, именно как движение, порождает то, в чём мы находим свою истину, некоторый контекст её проявления (объект) и выявления (субъект)?

Итого, в случае России мы имеем два режима утраты очевидности.

*Первый*: сохранение некоторых элементов систем прошлого – Царская Росиия, Советы - но в их аномийном, радикально безыдейном варианте (в отрыве от основания, или События, то есть, Октябрьской Революции); причём, при допустимости некоего вторичного выведения (например, использование демократической легитимации). Как следствие – разрастание пустых институций, размножение количества масок (маска маски) без возможности непосредственного и творческого обращения к чему-то исходному.

*Второй* – развал целостности системы, сингуляризация общества, апатия частной жизни и пассивное ожидание катастрофы[[177]](#footnote-185). Иначе, Событие без События, или такое событие, которое не принадлежит к ситуации.

Итого, результат: реставрация старого – частичная, но зато всего и сразу – от конвертации советских элит до восстановления имперской символики, сопровождающаяся официальным отказом от всякого основания (или, обоснованности). Но при всём этом ещё и открывшаяся возможность начать сначала.

Производная от всех этих революционных фактов представляет собой некую спонтанную кристаллизацию возникшего на обломках Союза хаоса - всецело гротескную систему, где всецело значит учитывающую собственную симулятивность, но старающуюся избегать её признания: это система, которая превратилась в институциализацию консенсуса вокруг отсутствия целей и ценностей.

**VII. Ловушка состояния. Призрак эмансипации.**

Лебон предсказывал наступление «века толп», где индивид окончательно утратит свою самость, полностью растворившись в толпе вследствие «ментального заражения». Сегодня толпу сменила эра новой индивидуализации, но такой, которая не явила собой некоей несводимой множественности, а наоборот *сняла*, преодолела массу – в той негативной операции, которая отрицает только преходящие моменты, оставляя фундаментальную характеристику. В новой ситуации, именуемой постсовременностью, а также постмодернизмом, глобализацией, обществом риска, масса, утратив свою материальность, свой массовый характер, вернулась к себе в форме стандартизации, тем более ужасной, чем более вариантов и масок она имеет. Каждый предоставлен себе и в этой своей отдельности оказывается *иначе* подведённым под общей знаменатель, подвержен *иным* практикам унификации и нормализации. Макдональдс не имеет ничего общего с конвейерами Форда, равно как и со Старбаксом, но в каждом из этих случаев воспроизводится *одна и та же* формализация, получающая различные воплощения, увеличивающая количество своих идентичностей. «Век толп» и связанный с ним массовый характер производства уходит в прошлое - теперь «мы» не сознаём себя более частью чего-то единого, скорее, частью сразу множества таких единств. Но почему это, на первый взгляд эмансипирующее движение, позволяет говорить как о смерти субъекта, так и смерти социального? Вместе с освободительными тенденциями приходят неведомые ранее типы зависимости, отличающиеся ещё большей интенсивностью и тотальностью подчинения и разделения. Чем является тот процесс, который трансформировал иерархичное индустриальное общество в горизонтальное постиндустриальное, и каков тот способ субъективации, сопровождающий появление современной системы, требующийся для её функционирования? Нам необходимо обратиться не к внешним эффектам политической/социальной жизни, а к самому их ядру, к тому, что создаёт эти эффекты (иначе, попытаться выявить, или указать на возможную стратегию такого выяснения, конечную причину текущего состояния общества). С этой целью рассмотрим положение трудящихся, в частности, проанализируем то, как это положение производит субъекта и что позволяет последнему, в той ситуации, в которую он оказался заброшен, осознать себя. Раз сфера труда есть место, где рождается политика, то её изучение, и особенно, места личности в ней, необходимо, хотя бы в плане нейтрального академизма, поскольку следствия тех событий, которые в ней происходят, распространяются на общественное целое и затрагивают каждого (поскольку каждый всегда уже ей схвачен).

**1.** Техники властвования исторически изменяются, но то чему они служат, ради чего создаются, остаётся неизменным. Капитализм выступает здесь в качестве субстанции, которая проявляет себя во множестве своих актуализаций. Книгу Болтански и Кьяпелло[[178]](#footnote-186) следует рассматривать в качестве своеобразного продолжения анализа таких трансформаций. Они углубляют изучение власти, давая более детальное представление о её структуре и основаниях. Иначе, существует определённая операциональная, инструментальная сфера, где упорядочиваются включенные в капиталистический процесс элементы, но также существует и особый режим представления-себя-благом системы этим элементам. Капитализм, будучи абсолютом, присутствующим в каждом своём воплощении, не может сам оправдать себя (жестких законов экономики не достаточно). Авторы дают определение его чистому виду, лишенному каких-либо идеологических дополнений – это процесс, где капитал вкладывается в экономический цикл с целью получения дохода, который опять будет реинвестирован (постоянное преобразование капитала, оборудования и различных приобретений в производство, производства – в деньги, а денег в новые инвестиции). В этом процессе участвуют и другие предприниматели, но их взаимодействие не обязательно должно вести к спонтанному становлению рыночной экономики, так как договора и сделки между капиталистами могут быть тайными и направленными только на выгоду договаривающихся сторон, что подрывает всеобщую конкуренцию. Отсюда, возможность различных форм самоограничения. Другим необходимым его элементом является наёмный труд. Рабочий не располагает средствами производства и зависит от тех, кто ими владеет, но он может добровольно отказаться от предлагаемых ему условий труда.

**2.** Таким образом, сам принцип капиталистического накопления не обладает достаточной мобилизационной силой, его морально идеологическое оправдание не имеет ничего общего с частным поиском прибыли. Отсюда, необходимость духа капитализма – идеологии, которая оправдывает вовлеченность в капиталистический процесс тем, что представляет аргументы, изображающие его как общее благо, а также предоставляет гарантии минимальной защищенности и возможности энтузиазма (те ориентиры, которыми можно руководствоваться). Иначе, его участники должны счесть своё существование в такой ситуации справедливым. Понимание духа капитализма здесь не тождественно веберианскому. Вебер рассматривает понятие духа в связи с анализом практических побуждений к действию, которые способствовали распространению расчетливости и запустили механизм безграничного накопления (то есть, в качестве позиции, которую необходимо занять, чтобы включиться такой мир). Для рассматриваемых нами авторов он является совокупностью условий, при которых он способен привлекать к себе субъектов получения прибыли (это уже не позиция участника, а самопредставление системы, её оправдание собственной деятельности). Поэтому они сосредотачиваются на тех положениях, которые предлагают нечто тому, к кому они обращены – с одной стороны, соответствовать их моральному опыту, с другой – обеспечивать их моделями поведения, позволяющими им участвовать в производстве, выходить на рынок. Иначе, в стремлении к самообоснованию капитализм прибегает к уже легитимному – к рассеянным в обществе верованиям, традициям, некоей разлитой в нём культурной идеальностью, обладающей всеобщей значимостью и убедительностью. Последнее соединяется с конкретными формами накопления капитала, сферой *технического*. Например, государство-провидение (с его органами планирования и дирижистской экономикой) вступает в компромисс с традиционными ценностями - «уважительность и почтительность в обмен на покровительство и помощь» - отсюда, иерархия и идеология общего порыва.

**3.** Таким образом, раз дух капитализма ограничивает, формализует капиталистический процесс, то ему необходим порядок определения величин, а именно, коэффициент (принцип эквивалентности), добавляемый к участнику с целью выявления его ценности для наличной системы. Точнее, для установления того, насколько эффективно он применял предоставленные ему модели поведения, насколько он разделяет существующие ценности, а также, для закрепления полученных результатов (таковые, если они достигнуты легитимно [техническое], автоматически становятся справедливыми [моральное]). Режим такого объединения морального и технического, иначе, функции субъективации, формирования единицы они называют градом. Существует шесть градов – вдохновенный, семейный, репутационный, гражданский, рыночный, промышленный [а также проектный]. Такие режимы вовсе не являются взаимоисключающими, они могут друг друга дополнять, точнее, принадлежать тому же духу капитализма. Например, второй дух (государственный капитализм, дирижистская экономика) объединяет гражданский (представитель коллектива, выражающий его общую волю) и индустриального (эффективность на производстве), дополняя эту связку семейным градом (иерархия, единоначалие, патернализм).

**4.** Определение величины подразумевает прохождение испытаний – силы и легитимности. Последнее формирует область, где могут встретиться участники, а также правила, по которым будет осуществляться состязание между ними за те или иные блага. Цель – исключить влияния сторонних сил («испытание величины можно зачесть только в том случае, если в нём сталкиваются силы одной природы»). Они могут варьироваться от микроуровня (школа), до макроуровня (выборы). Критика будет, таким образом, изобличать присутствие сторонних инстанций и предлагать иную формализацию капиталистического процесса.

**5.** Как происходило становление нового духа капитализма вместе с новым принципом определения величины – проектным градом? Годы после 1968 отмечены во Франции значительным социальным прогрессом – соглашения, заключенные в 1968-1973 годах изменяют распределение добавленной стоимости в пользу наёмных работников и значительно усиливают их защищённость. Одновременно с этим ведётся борьба за самоуправление, которое достигает определённых успехов – так в 1969 году «движению делегированных представителей» удаётся установить почти полный контроль производства на «Фиате», охватив почти сотню предприятий. Это происходит на фоне спада производства, вызванного росте числа забастовочных дней и открытых конфликтов (скоординированное замедление темпов производства, физическое воздействие на управленцев, захват помещений, столкновение с полицией). Причина такого развития событий заключается в увеличении количества студентов – их количество с 1946 по 1971 возросло с 123 313 до 596 141) – их положение ухудшалось, а надежды получить работу, к тому обеспечивающую им ожидаемое творческое участие, утрачивались. В производственной сфере продолжается и усиливается тейлоризация – четкое разделение между разработчиками идей и исполнителями, негибкость графиков, иерархическая организация. Таким образом, все «более и более неквалифицированная работа предлагалась всё более и более квалифицированным работникам», последние, поэтому, ощущают себя не признанными. В движении участвуют также и управленцы нижнего звена, которые опасаются утраты статуса и дипломированные специалисты, для которых вопрос о перспективах так и остался без ответа. Издержки, связанные с возросшей социализацией рисков становились всё более значительными, так как повышение зарплат уже не зависело от эффективности производства – распределение доходов препятствовало росту доходности от капитала. Это усугублялось, учитывая общий спад, ещё и тем, что покупательная способность наёмных рабочих начала превышать темпы развития производства. С другой стороны, инфляция, усилившаяся после 1968, позволяла забрать то, что было отдано, подняв цены. Отказ со стороны недавних выпускников и студентов выполнять самые тяжелые и неблагодарные работы ставил на повестку дня проблему использования труда мигрантов, что в то время не было желательно. Первым ответом на данные вызовы со стороны патроната стало усиление иерархии, расширение социальной сферы и контактов с профсоюзами (без уступок в отношении независимости), но такая политика не дала результатов (была мертворождённой), поскольку не все забастовки контролировались профсоюзами, коммунистические идеи были всё ещё актуальны, издержки дезорганизации (и затрат на контроль) превышали издержки «социальных завоеваний».

**6.** Всё перечисленное требовало от патроната адекватной сложившейся ситуации политики. Этому способствовало не желание профсоюзы идти на классовое сотрудничество и набирающее силу антитоталитарное движение, критикующее иерархию, причем, как на предприятиях, так и на профсоюзах. В 1978 году в докладе «Трехсторонней комиссии» озвучивается идея замены авторитарного менеджмента полунезависимыми рабочими группами, ответственными за организацию доверенной им работы. Новая политика работает не на уровне коллективных требований, она спускается на индивидуальный уровень, предлагая рабочим персонифицированные преимущества за счёт ***а)*** усложнения производственных функций (что требует готовности приобретать новые квалификации и выполнять новые операции, а не статичной специализации), ***б)*** гибкости графиков (скользящий график, неполный рабочий день, гибкая неделя, распределение времени отпуска), ***в)*** отказом от индексации зарплат в соответствии с ценами, минимальной заработной платы, и с возможностью доплат в конце года по инициативе предприятия. Обозначенным трансформациям содействовало отождествление социальной критики со ставшим враждебным коммунизмом, который теперь ассоциировался со сталинистским прошлым (ФКП непрестанно поддерживало КПСС – начиная с разгрома Пражской весны, кончая вторжением в Афганистан). Отсюда, сосредоточенность не-тоталитарных левых сил на художественной критики – либерализации и подлинности существования (творческое саморазвитие). В 1981-1983 годах на официальные посты в госаппарате и местной администрации пришли активисты из рядов левых, в том числе и участники событий 68-го, и перенесли неприятие тейлоризма и требования самоуправления на предлагаемую капиталистической группой концепцию гибкости, децентрализацию производственных отношений и новые формы менеджмента. К причинам трансформации следует добавить и нефтяные потрясения, глобализацию, новые технологии, диверсификацию спроса, изменение практик потребления.

**7.** Обозначенная траектория приобрела четкие очертания в 1990-е. Прежде всего эти изменения затронули саму структуру предприятий и привели к раздроблению организационных единиц (отделов, ведомств) и некоторых человеческих категорий (общественных классов, профессиональных групп). Начался рост числа субподрядов и формирование наёмных рабочих второго плана – наименее квалифицированную и наиболее конфликтную рабочую силу - работающих вне головного предприятия обычно по временному договору. Также экстернализация позволяет фирме снять с себя ответственность за несчастные случаи и профессиональные заболевания, что приводит к увеличению бросовых работ, исполнители которых после уходят на попечение Государства (например, в случаи технического обслуживания ядерных электростанций, или субсидировании занятости некоторых категорий, в частности пожилых). Уровень, сформированный правовыми требованиями, может быть понижен с помощью индивидуального трудового договора, к тому условия последнего могут варьироваться в зависимости от текущих обстоятельств. Из зарплаты исключаются все расходы, имеющие место до/после работы, учитывается только действительно рабочее время, вплоть до необходимости соблюдать фиксированный ритм работы – все сторонние издержки переносятся на государство, которое становится своеобразной уборочной машиной. Новые информационные технологии и организационные методы позволяют создать строгую систему контроля, которая позволяет ликвидировать все простои, освоить ранее недоступные пространства.

**8.** Таким образом, возникло новое представление о фирме, которая характеризуется гибкой структурой, то есть имеет минимум иерархических уровней, встроена в сеть, выходящую за её пределы, превосходящую её по размеру и организована вокруг проектов. Формой накопления капитала становится диверсифицированное производство, делающее ставку на персонализацию обслуживания клиента и расширения предлагаемого количества товаров, а его моральным основанием возможность самораскрытия через непрекращающуюся коммуникацию, то есть приобщение к бытию, которым обладает каждый. Отсюда, основными характеристиками новой формы субъективности оказываются способность инвестировать себя – отказаться от того, что имеешь, ради того, что можно получить в будущем, иначе, способность переходить от проекта к проекту и не укореняться ни в одном из них, а также коммуникативность и т.н. лёгкость, что выражается в количественном умножении числа связей без их качественного различения, в отказе от части собственного внутреннего мира – то есть от всякого рода морализации, ценностей, привязанностей, предпочтений - в пользу возможности лучше сходиться с другими. Причём сам проект не является каким-либо планом, это не экзистенциальный проект, а только определённая операция, целевая и ограниченная по времени координация различных ресурсов. Отсюда, субъект становится эффектом – существует некоторая открытость, бессознательная пассивная готовность принять нечто внешнее, а также принцип личной выгоды, позволяющий субъекту обнаружить себя на пересечении множества различных потоков. Этот принцип выходит за пределы души и воздействует на неё, так как именно он связывает идеи и фиксирует комбинации.

**9.** Здесь существует противоречие. Присоединяясь к сетям необходимо привносить в них нечто своё – то, что способно привлекать внимание, а потому давать шанс получить искомую информацию. Следует быть многофункциональным, не замыкаться на одной специализации и в то же время обладать особенными компетенциями, чем-то неизменным. Но способность полностью включаться в проект должна сочетаться с открытостью в отношении иных, новых проектов и каждый из этих проектов должен иначе раскрыть, переопределять собственную идентичность. Отсюда, капитализация опыта будет не обретением субстанциональности, а количественным расширением связей, то есть расширением возможности доступа к различным ресурсам. Таким образом, не-рыночные блага превращаются в товар, а именно стирается граница между (*а)* личным и профессиональным, (*б)* корыстным и бескорыстным.

**10.** Через дух капитализма, своё идеологическое самопредставление, капитализм инкорпориует критику, направленную в своё адрес. Его критика, таким образом, оказывается оружием преобразования, фактором изменения того, против чего она направлена, только потому, что она черпает свою энергию в источниках возмущения и тем самым проявляет их для системы. Элементы, вызывающие особое неприятие, например, характер испытаний, требующихся для входа в систему (= выхода на рынок)[[179]](#footnote-187), обычно отменяются, или видоизменяются до уровня, делающего их приемлемыми. Такая схема, воспроизведённая нами в самом общем виде, позволяет авторам выражать надежду о ввозном улучшении ситуации - «понятие проектного града обладает определённым политическим значением […] в том смысле, что эта модель могла бы послужить для того, чтобы ограничить то насилие, на котором зиждется отношенческий мир»[[180]](#footnote-188). Ограничить только потому, что «проектный град не решает множества проблем поднятых критикой капитализма»[[181]](#footnote-189). Болтански и Кьяпелло не указывают нам на условия возможности радикального, революционного мышления, их труд призывает скорее к постепенному реформизму *того же* порядка, к разрешению его проблем, и через это разрешение, то есть через социальную/художественную критику, улучшению благосостояния тех, чья жизнь была не столь комфортна, их встроенности в систему и обустроенности в ней. А значит, остаётся открытым вопрос - существует ли предел трансформаций, та граница, за которой критика должна будет или признать себя апологетикой, или стать радикальной, осознать вне-системность как условие собственного существования?

**VIII. Дополнения и замечания**

**§1. Проблема отречения**

Чем характеризуется это особое бытиё революционером? Иначе, как мы можем его обрести, чем оно характеризуется[[182]](#footnote-190)?

...необходимо некое отречение, отказ признать своим то, чем раньше обладал, чему принадлежал и чего был сторонник, а также и избавление от вытекающих отсюда прав и обязанностей. То, что являлось предметом веры в прошлом, сейчас стало индифферентным и смешалось со всем прочим, причем схвачен и понят он был в своём отсутствии: именно не-принадлежность к оставленным конструктам позволила яснее их увидеть и констатировать некогда имеющуюся принадлежность. Так Хайдеггер демонстрирует подобную продуктивную роль отстраненности и скуки на примере железнодорожной станции, где мы ожидаем поезда - не использование вокзала по назначению провоцирует незаинтересованность в нём, но после первоначальное «отказывание в себе» оборачивается «явлением себя» и невозможность какого-либо функционального обращения к объекту перевоплощается в позитивную возможность наблюдать архитектуру, устройство, пространство такового: «не столько станция теперь отказывает нам в себе, но прежде всего ее окружение, а вместе с этим окружением в целом станция являет себя целиком как станция, которая отказывает нам в себе». Тогда, когда приходит пора для отречения, оно парадоксальным образом оказывается завершенным, точнее, не обнаруживает в своём пришествии никакой необходимости, ведь аннигиляция предмета веры требует прежде аннигиляции самой веры, делающей его возможным. Но если последней нет, а первый, будучи символически сверженным и при этом ясно вырисованным, является попросту отвратительным, то нигиляция наша теряет конкретность своей направленности. Приверженность чему-либо исключает его отрицание - в противном случае, при сюрреалистическом смешении этих понятий, действие потеряет свою семантику, сообщаемую как оправданность некой истиной, и обречет себя, вследствие неспособности актора фундировать свой выбор, на падение в недифференцированную бездну противоречий и единичных интересов. Фигура Иуды, пожалуй, никогда не избавится от двойственности, от расщепляющегося смысла своего поступка - соблазненность сингулярным заставляет предать универсальное, но последнее стало универсальным лишь благодаря этому предательству, то есть значение этого действа растянуто между личной испорченностью и призванием сыграть ключевую роль в миссии Христа. Поэтому рассматриваемая процедура невозможна без уже-свершившегося отказа , до того произошедшего разрыва, когда связующее отношение обнаруживается отсутствующим, причем отсутствующим до какой-либо сознательной регистрации в данном состоянии: момент, в который означенное крушение непосредственно осуществилось, уклоняется от всякого размещения на временной шкале относительно иных фактов прошлого. Акт этот рассеивается между принадлежностью в прошлом («ещё нет») и окончательным отказом в будущем («уже»), бесконечно дробится, отсрочивая свой приход, но также и не давая повода прервать ожидание - он как призрак повисает над бесконечностью, возвещая о своём присутствии, но не имея сил что либо изменить, ведь фактологическая плоть утрачена, а Ахилес никогда не догонит черепаху. Как тогда мы можем постулировать переход с одного смыслообразующего топоса (представленного как общая парадигма для определённой совокупности концептов) на другой, если не удаётся чётко и однозначно зафиксировать факт входа/выхода субъекта в различные такие территории? Но он всё же происходит, следовательно, таковой должен обладать схожими характеристиками с описанной выше ситуацией, и быть более не производной от целого, а конститутивным принципом этого целого, его единственной посылкой и условием. Обозначенное перемещение инспирирует бесконечное деление отречения в фазе возникновения с последующим её выпадением из всяких регистрационных списков, когда можно видеть конечные цели и не видеть самого неограниченно расщепляющегося пути, оказывающегося непреодолимой бесконечностью. Это движение начинается с этапа, на котором место было непосредственно занято, и после безостановочно продолжается далее, непрестанно изменяя и деформируя автохтонную позицию. Иначе: присущность некому молярному образованию в сам момент присяги ему на верность начинает смещаться в сторону («солдат без дела уже предатель») - так даже сегодняшний триумф будет содержать в себе грядущую абдикцию. Это открывает возможность смены практически любой локации, проходящей пусть и не без деструкции, позволяя нам обращаться к всеобщности как таковой, достигаемой посредством перебирания всех положений в «едином» движении. Фраза у Витгенштейна рождается на фоне всего, через некое сужение последнего до отдельных элементов, отбрасывая ненужное методом исключения - «не то, а именно это»; причем всякий её предмет как бы заранее дан в её же основе, делая оную полной содержанием ещё до нас: «Я могу набросать разные рисунки одного факта, но характерное для факта в этих рисунках будет во всех одно и то же и от меня не зависеть». Поэтому и невозможно сказать «что-то противоречащее логике», так как для сказанного всегда найдется место, вне которого оно появиться попросту не может - противный случай заранее исключается: неуместное высказывание оставляет место для уместного и сигнализирует о том, что я по-прежнему внутри логики.

Внутри *какой* логики?

**§2. Проблема общего. Товарищество собственников жилья.**

ТСЖ один из немногих институтов, который (1) требует учреждения, здесь, инициативы его создания и её реализации; (2) затрагивает в равной мере каждого и способствует выработке осознания общего (дом перестаёт быть простой совокупностью частной собственности, разделённой нейтральной зоной, своеобразной res nullius). Помимо сугубо теоретического интереса (попытки разглядеть в ТСЖ вариант Советов), я также касался и более приземлённого вопроса о защите «дольщиков».

К проблеме *общего* следует отнести нижеследующую проблему, прямо связанную с возможностью его осознания и формирования (институциализации). Описываемая мною проблема не связана напрямую с сегодняшней деятельностью ТСЖ, она касается той ситуации, которую (отчасти) ТСЖ призвано разрешить. Но, раз она связана как с личным опытом, так и с опытом указанной организации (сюда же следует отнести и её появление как в решениях судах, так и в некоторых дискуссиях по жилищному вопросу), её можно считать важной.

Дом Витебский проспект, 73, корп.3 был сдан в августе 2006 года, по временным схемам и в незавершённом состоянии. Таким образом, у строительной кампании (назовём её застройщиком) появляется возможность взимать квартплату по завышенным в разы тарифам. Что поможет защитить интересы собственников жилья (назовём их дольщиками)?

Можно не подписывать акт сдачи квартиры, но это имеет свои последствия, к тому же, требует оснований, а значит, специальных знаний. Администрация района, Муниципалитет, Правительство Санкт-Петербурга также не заинтересованы в защите их интересов – они, обычно, просто советуют обраться в суд. Суд же, как правило, отстаивает интересы застройщика, что показывает судебная практика - достаточно ознакомиться с решениями судов в интернете. Найти решение суда, в котором были бы наказаны члены госкомиссии за фальсификацию акта, очень сложно. И это притом, что сам этот акт остаётся для дольщиков недоступным, для того, чтобы с ним ознакомиться требуется специальная санкция, как то, решение суда. Почему описанная ситуация оказывается возможной? Так как управляющая кампания, или правление ТСЖ, в том числе и ревизионная комиссия – выбираются из тех, кто работает у застройщика (или связан с ним иным способом, но всегда – разделяет его интересы). Какой выход возможен из данного положения? Мое предложение следующее: на период сдачи дома Администрации района или муниципалитету следует формировать правление ТСЖ, в том числе и ревизионную комиссию из тех людей, которые были бы в штате, соответственно, администрации района или муниципалитета. А после сдачи застройщиком дома и получения дольщиками свидетельства о собственности провести, в соответствии с Жилищным законодательством, выборы председателя ТСЖ и ревизионной комиссии.

**А.** Это позволит Администрации свести на нет возможные злоупотребления застройщика и повысить заинтересованность в подписании Акта – приемки дома государственной комиссией по реальному состоянию дома, а не ради самого факта (= корыстных целей).

**Б.** У дольщика появиться действенный, облаченный властью покровитель, способный оказать помощь в решении проблем подключения дома к энергоносителям по постоянной схеме, избежать применения повышенных тарифов за жилищно-коммунальные услуги и т.д. К тому же, у города не будет никаких затрат, поскольку работников по штатному расписанию, в том числе и работу председателя ТСЖ, оплачивают дольщики.

**Библиография.**

1. Августин А. Исповедь. Пер. с лат. М. К. Сергеенко. - М.: Издательство «Ренессанс», СПИВО — СиД, 1991
2. Августин А. О Граде Божьем//Августин. Творения. В 4 т. Т. 3. СПб, «Алетейя», 1998
3. Агамбен Дж. Чрезвычайное положение, М.: Европа, 2011
4. Арендт Х. Истоки тоталитаризма. Пер. с англ. Борисовой И. В. М.: ЦентрКом, 1996
5. Арендт Х., О Революции, Европа, 2011
6. Аристотель. Сочинения. В 4 т. (Серия «Философское наследие»). М.: Мысль, 1975—1983
7. Батай Ж. Суверенность// Батай Ж. Проклятая часть. М.: Ладомир, 2006.
8. Бауэр Б. Трубный глас страшного суда над Гегелем. Изд-е второе. М.: Красанд, 2010
9. Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995
10. Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма. М.: НЛО, 2011.
11. Гегель В. Г. Феноменология духа. СПб.: Наука, 2006
12. Гоббс Т., Сочинения в 2-х томах. Том 2. Сост., ред., авт. примеч. В. В. Соколов; Пер. с лат. и англ.— М.: Мысль, 1991
13. Делёз, Складка. Лейбниц и барокко, посл. В.А. Подороги. Пер. Б.М. Скуратова — М.: изд. «Логос», 1997
14. Деррида Ж., Декларации независимости//Слухобиографии. M.: Machina, 2012
15. Деррида, Ж. О Грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000
16. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. Пер. с англ. В. Софронова. М.: Художественный журнал, 1999
17. Жижек С. О насилии. М.: Издательство «Европа», 2010
18. Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение – М.:Европа. 2008
19. Жижек С. Хрупкий абсолют, или почему стоит бороться за христианское наследие. М.: Художественный журнал, 2003.
20. Жирар Р. Козёл Отпущения. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха. 2010
21. Кант И. Собрание сочинений: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 6.
22. Капустин Б. Критика политической философии. М.: Территория будущего, 2010
23. Киркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к Философским Крохам
24. Койре, А. Философская эволюция Мартина Хайдеггера / Пер. О. Назаровой и А. Козырева // Логос. — 1999. — № 10
25. Леонтьев К. Избранное. М., Рарогъ, Московский рабочий, 1993
26. Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб.: Алетейя
27. Магун А. Отрицательная революция. СПб.: ЕУ, 2008
28. Макьявелли Н. Сочинения исторические и политические. Сочинения художественные. Письма. — Μ.: НФ «Пушкинская библиотека», 2004
29. Маркс К., К Еврейскому вопросу.
30. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: В 39 т. 2-е изд. М.: Политиздат, 1955 -1967 - Т.3
31. Мишле Ж. Кордельеры и Дантон. Пг.: Всемирная литература, 1920
32. Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М., Восточная литература, 1996
33. Мусихин, Г. Очерки Теории Идеологии М.: ВШЭ, 2013
34. Парменид. О Природе//Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989
35. Плотин, Пятая эннеада. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005
36. Прокл, Первоосновы Теологии. Перевод А. Ф. Лосева. М.: Прогресс, 1993
37. Рис Н. Русские разговоры. М.: Новое литературное обозрение, 2005Кьеза Дж. Прощай, Россия М., 1997;Жириновский В. Последний бросок на юг. М., 1993
38. Робеспьер М. Избранные произведения. В 3-х томах. Том 3. М.: Наука, 1965
39. Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Наука (Литературные памятники), 1969
40. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2004. - 639 с.
41. Сен-Жюст Л.-А.. Речи. Трактаты. СПб.: Наука, 1995.
42. Сийес Э.- Ж. Что такое Третье сословие?// Аббат Сийес: от Бурбонов к Бонапарту. СПб.: Алетейя, 2003
43. Синеокая Ю.В. Идеи Ницше в контексте формирования политики национальных интересов России: 1990-е годы // Ницше и современная западная мысль. СПб.: Летний сад, 2003
44. Скиннер К. The State//Понятие государства в четырёх языках. М.: ЕУ 2002
45. Сюриа М. Деньги: крушение политики. СПб.: Наука, 2001. -238 с.
46. Флэтли Дж. Москва и меланхолия, Логос, №5-6, 2000
47. Фюре Ф. Постижение Французской Революции. Пер. с фр. Д.В.Соловьева. - СПб.: ИНАПРЕСС, 1998
48. Фюре Ф. Прошлое одной иллюзии. Ad Marginem, Москва, 1998
49. Хайдеггер, М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. СПб.: Наука, 2002
50. Хайдеггер, М. Время и бытиё//Время и бытиё. Статьи и выступления. СПб.: Наука. 2007
51. Хайдеггер, М. Учение Платона об истине // Историко-философский ежегодник. — М.: Наука, 1986
52. Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. — СПб., 2001.
53. Шартье, Р. Культурные истоки Французской революции. Пер. с фр. О. Э. Гринберг. М. : Искусство, 2001
54. Шекспир У. Полное собрание сочинений. М.: Искусство, 1959. Т. 5
55. Шмитт К. Политическая теология. — М:. Канон-Пресс-Ц, 2000. — 336 стр.
56. Шмитт К. Теория партизана: Промежуточное замечание по поводу понятия политического. М.: Праксис, 2007
57. Arendt, H. The Life of the Mind, Arendt, H. The Life of the Mind, vol. 1. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977
58. Arendt, H. The Life of the Mind, vol. 2. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977
59. Badiou A. The Concept of Model: An Introduction to the Materialist Epistemology of Mathematics, transl. by Zachery Luke Fraser & Tzuchien Tho; Melbourne: re.press, 2007. Open Access
60. Badiou A. Logics of Worlds. New-York. Continuum. 2009
61. Badiou A. Existence and Death. Discourse, Vol. 24, No. 1, Mortals to Death (Winter 2002), pp. 63-73
62. Badiou A. Platonism and Mathematical Ontology // New-York. Continuum. 2004
63. Badiou A. Number and Numbers. New York: Polity Press, 2008
64. Badiou A. The Idea of Communism//The Communist Hypothesis. NY. Verso. 2010
65. Cassirer E. The Myth of the State. New Haven: Yale University Press, 1946.
66. Elshain J. Hannah Arendt’s French Revolution//Exploration in the Faith and Thought of Hannah Arendt, 1987
67. Freeden M. Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach. Oxford, 1996
68. Freeden M. Ideology. A Very Short Introduction. Oxford: University press, 2003. 144p.
69. Hobbs, Thomas. Leviathan: Or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil. New York; London: Collier Macmillan, 1962
70. Honig B. Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic. The American Political Science Review, Vol. 85, No. 1 (Mar., 1991),
71. Lacoue-Labarthe F. Mimesis and Truth. Diacritics, March, 1978
72. Jenkins K. Introduction: On being open about our closures//The Postmodern History Reader. London N. Y., 1997
73. Keenan A. Promises, Promises: The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt. Political Theory, Vol. 22, No. 2 (May, 1994).
74. Miller, J-A. Suture//Screen 18, Winter 1978Badiou A., Number and Numbers
75. Nancy, J-L The Jurisdiction of the Hegelian Monarchy. Social Research, Vol. 49, No. 2, Current French Philosophy (SUMMER 1982)
76. Nietzsche, F. The Use and Abuse of History. Indianapolis: Bobbs-Merrill. 1957
77. Ranciere, J. The names of history: on the poetics of knowledge. University of Minnesota Press, 1994
78. Regicide and Revolution: Speeches at the Trial of Louis XVI. Ed. by Michael Walzer. New York: Columbia University Press, 1992
79. White H. Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimor; London, 1973

1. Сологуб Ф. Собрание сочинений. Т. 1. М., 2000. с. 46, 201 («Тяжёлые сны») [↑](#footnote-ref-1)
2. «С исторической точки зрения, самое очевидное и самое значительное различие между Американской и Французской революциями состояло в том, что первая получила в наследство “ограниченную монархию”, тогда как вторая унаследовала абсолютизм восходивший к первым векам новой эры и последним векам Римской Империи» Арендт Х., О Революции, Европа, 2011 - с. 213 [↑](#footnote-ref-2)
3. Отождествление с другим было укоренено в сострадании, которое, также служило и источником сомнения в подлинности того, *чему* я подражаю, поскольку это *что* располагалось внутри конкретного индивида, а потому его невозможно было проверить/подтвердить непосредственно. См.: Elshain J. Hannah Arendt’s French Revolution//Exploration in the Faith and Thought of Hannah Arendt, 1987, p. 203-213. [↑](#footnote-ref-3)
4. Назовём *трансцендентальным* способность обещать. [↑](#footnote-ref-4)
5. «*Mayflower Compact* был составлен на борту корабля и подписан по высадке. […] они явно опасались так называемого “естественного состояния”, нехоженой пустыни, не имеющей никаких установленных человеком границ, равно как неограниченной инициативы людей не связанных никаким законом. […] В этой истории более всего поражает то, что их явственный страх друг перед другом сопровождался не менее явственной уверенностью, что в их собственной власти, никем не дарованной и никем не утверждённой и ещё не подкреплённой никакими средствами насилия, объединиться вместе в *“civil Body politic”*, который, будучи удерживаем от распада только силой взаимного обещания “в присутствии Бога и друг друга”, в то же время полагался достаточно сильным, чтобы “создавать и вводить” все необходимые законы и органы управления». Арендт, Х. О революции, с. 230 [↑](#footnote-ref-5)
6. Деррида Ж., Декларации независимости//Слухобиографии. M.: Machina, 2012 [↑](#footnote-ref-6)
7. Подробнее о конфликте возможности нового начинания с поддержанием «старого», составляющего основание политической сферы (в контексте философии Арендт), см.: Keenan A. Promises, Promises: The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt. Political Theory, Vol. 22, No. 2 (May, 1994). [↑](#footnote-ref-7)
8. Мы вслед за Арендт рассматриваем опыт M.C. в качестве конститутивного для всей последующей Американской политической культуры. «Этот случай быстро сделался прецедентом и когда менее чем двадцать лет спустя колонисты из Массачусетса эмигрировали в Коннектикут, они выработали свои собственные «Фундаментальные порядки» и «плантационное соглашение» в ещё неисследованной, необжитой пустыне, так что когда наконец подоспела королевская хартия чтобы объединить новые поселения в колонию Коннектикута, она санкционировала и подтвердила уже существующую систему правления. И именно по той причине, что королевская хартия от 1662-го только санкционировала Фундаментальные порядки от 1639-го, та же хартия могла быть принята практически без изменений в 1776 как “Гражданская Конституция данного Штата под исключительной властью его народа, независимого от любого короля или правителя”». Арендт Х. О революции, М.: Европа, 2011 – с. 231 [↑](#footnote-ref-8)
9. «Легенды об основании указывают на бездну небытия, открывающуюся перед любым деянием, которое не может быть включено в надежную причинно-следственную цепь». Arendt, H. The Life of the Mind, vol. 2. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977 - p. 207 [↑](#footnote-ref-9)
10. «Мы обречены быть свободными уже в силу того, что мы рождены». Arendt, H. The Life of the Mind, Arendt, H. The Life of the Mind, vol. 1. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977 - p. 217 [↑](#footnote-ref-10)
11. «Этот возраст, Господи, о котором я не помню, что я жил, относительно которого полагаюсь на других и в котором, как я догадываюсь по другим младенцам, я как-то действовал, мне не хочется, несмотря на весьма справедливые догадки мои, причислять к этой моей жизни, которой я живу в этом мире. В том, что касается полноты моего забвения, период этот равен тому, который я провел в материнском чреве. И если “я зачат в беззаконии, и во грехах питала меня мать моя во чреве”, то где, Боже мой, где, Господи, я, раб Твой, где и когда был невинным? Нет, я пропускаю это время; и что мне до него, когда я не могу отыскать никаких следов его?». Августин А. Исповедь. Пер. с лат. М. К. Сергеенко. - М.: Издательство «Ренессанс», СПИВО — СиД, 1991 – с. 60 [↑](#footnote-ref-11)
12. «То начало, каким является человек, коль скоро он есть некто, никоим образом не совпадает с сотворением мира; до человека было не Ничто, а Никто; его сотворение не есть начало чего-то, что, будучи однажды сотворено, присутствует в своем существе, развивается, длится или уходит, оно начало существа, само обладающее способностью начинать: это начало начала или самого начинания». Арендт, Х. V.A. О деятельной жизни - c.231. Также, Арендт выше цитирует: «Чтобы быть этому началу был сотворён человек, прежде которого не было никакого человека». Августин А. О Граде Божьем//Августин. Творения. В 4 т. Т. 3. СПб, «Алетейя», 1998 – с. 547 [↑](#footnote-ref-12)
13. «Всякая деятельность ориентирована равным образом и на рождаемость, всегда имея также задачу заботы о будущем, или о том чтобы жизнь и мир оставались пригодны и готовы для постоянного притока новоприбывающих, рождающихся тут чужаками. При этом однако поступок связан с рождаемостью как основополагающим условием теснее чем труд и создание. Новое начало, приходящее в мир с каждым рождением, лишь потому способно достичь значимости в мире, что пришельцу присуща способность самому вносить новую инициативу, т. е. поступать». Арендт, V.A. – с. 16. Также, в отношении к фатализму и биологизму: «Чем менее мы действуем, чем менее мы активны, тем более жизнь в её биологическом выражении берёт своё, навязывая нам свою собственную необходимость, и тем более история, участниками которой мы являемся, утрачивает свой характер непредсказуемости. Представление о необходимости исторического процесса, первоначально видевшегося по образцу вращательного, законообразного и необходимого движения небесных тел, получило подкрепление в виде однообразно повторяющегося, движимого необходимостью процесса жизнедеятельности организма». Арендт Х. О Революции, М.: Европа, 2011 – с. 75 [↑](#footnote-ref-13)
14. «Тот факт, что человек одарен способностью к поступку в смысле нового начала, может поэтому означать лишь что он ускользает от всякой обозримости и вычислимости». V.A. - c. 232 [↑](#footnote-ref-14)
15. «Знаменитые слова Джефферсона: "Мы считаем эти истины самоочевидными" исторически уникальным образом сочетают факт согласия - "мы считаем" - которое само по себе не может не быть относительным, с абсолютом, а именно, с аксиоматической истиной, которая не нуждается ни в каком согласии на свой счёт в силу собственной самоочевидности; *она принуждает, не требуя аргументов или политического убеждения*. По причине этой своей самоочевидности, эти истины являются дорациональными - они осведомляют, информируют разум, не являясь результатами доказательств - и поскольку их самоочевидность ставит их вне доказательности и дискурсивного рассуждения, они в каком-то смысле не менее принудительны, нежели "деспотическая власть" и не менее абсолютны, чем богооткровенные истины религии или аксиомы математики. […] Совершенно прав был Мерсье де ла Ривьер, писавший: “Евклид - подлинный деспот и геометрические истины которые он нам завещад - подлинно деспотические законы. Их правовой деспотизм и личный деспотизм их законодателя в одном и том же - в неодолимой силе очевидности”». Арендт, О Революции, [↑](#footnote-ref-15)
16. «сколь бы не велика была удача Американской революции, её не миновала самая сложная изо всех проблем сопряжённых с революционным правлением: проблема абсолюта». Арендт, О Революции, с. 216 [↑](#footnote-ref-16)
17. «Ошибка данного подхода состояла […] в уверенности, что эти математические “законы” той же природы, что и законы политики. Джефферсон должен был хотя бы смутно догадываться об этом, в противном случае он не позволил бы себе несколько несуразную фразу “Мы считаем эти истины самоочевидными”, но сказал бы: “Эти истины самоочевидны, а именно, они обладают принудительной властью, которая столь же неодолима, сколь и власть деспотическая; не они полагаются нами, но мы полагаемся ими; они не нуждаются ни в каком согласии на свой счёт”». Арендт, О Революции, с. 267 [↑](#footnote-ref-17)
18. «Следовательно, не народ, а лишь некто другой мог бы представлять собой общественно-законодательное начало для этической общности. Вместе с тем этические законы не могут быть мыслимы только как *изначально* проистекающие из воли этого законодателя [...], ибо тогда они не были бы этическими законами, а соответствующий им долг был бы не свободной добродетелью, но имеющей принудительный характер правовой обязанностью. Итак, лишь тот может быть мыслим в качестве верховного законодателя этической общности, по отношению к кому все *истинные обязанности,* а следовательно и этические, в то же время должны будут представляться и как его заповеди. В силу этого он должен быть сердцеведом, дабы проникать в самые глубины образа мысли любого человека [...]. Но это — понятие о Боге как моральном миродержце». Кант И. Религия в пределах только разума // Собрание сочинений: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 6. - с. 103-104 [↑](#footnote-ref-18)
19. Интересно в рассматриваемом контексте замечание Батая: «Убиение короля — это высшее утверждение суверенности: король не может умереть, смерть ничто для него, она — как раз то, что отрицается его присутствием, то, что отрицается вплоть до смерти, то, что сама его смерть отрицает». Батай Ж. Суверенность// Батай Ж. Проклятая часть. М.: Ладомир, 2006. [↑](#footnote-ref-19)
20. Например, Шекспир, через Марка Антония, сравнивает Цезаря с убитым на охоте оленем, что делает невозможным вписание цареубийства в логику жертвоприношения – его убийцами двигала приземлённая жажда наживы, а сам убитый более напоминает *sacer*.

    «Прости мне, Юлий. Как олень затравлен,

    Ты здесь лежишь, охотники ж стоят,

    Обагрены твоею алой кровью.

    Весь мир был лесом этого оленя,

    А он, о мир, был сердцем для тебя.

    Да, как олень сражен толпою знати,

    Ты здесь лежишь»

    Шекспир У. Полное собрание сочинений. М.: Искусство, 1959. Т. 5. - с. 271. [↑](#footnote-ref-20)
21. Сен-Жюст Л.-А.. Речи. Трактаты. СПб.: Наука, 1995. - с. 14. [↑](#footnote-ref-21)
22. «Сам авторитет американской конституции зиждется а её внутренней способности улучшаться и прирастать». Арендт, О Революции, с. 281. Как замечает А. Магун, используемый Арендт для обозначения этой деятельности термин, *augmentation*, близок гегелевскому *aufhebung,* также примиряющий уничтожение и сохранение. См.: Магун А. Отрицательная революция, с. 382 [↑](#footnote-ref-22)
23. Honig B. Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic. The American Political Science Review, Vol. 85, No. 1 (Mar., 1991), pp. 97-113 Бонни Хониг рассматривает проблему абсолюта с постмодернистских позиций, сравнивая подходы Арендт и Деррида. Для Арендт деятельность власти, понимамой в её истинном значении – как чистый и ничем не обоснованный совместный акт, оказывается процессом отказа от господства, его невозможностью (deauthorization). Поэтому политика для неё завершается с внедрением принципиально антиполитического абсолюта. Деррида, в своей деконструкции Декларации Независимости, напротив, утверждает, что американская политика началась с введением такого абсолюта, с наложением константы на перформативные высказывания, а принятие указанной интервенции – часть практики власти (*authority*). Раз ни один акт основания не способен гарантировать сам себя, а американская конституция уже была основана на «боге и самоочевидных истинах», при этом являясь актом политики (результатом взаимного действия), то её нельзя мыслить деспотичной и молчаливой, подобно всему, приходящему не из этого мира. Она молчалива, следовательно неразрешима, и именно по этой причине политична. Эта проблема снимается введение псевдо-абсолюта. Подписывающий, как замечает Деррида, сам себе разрешает подписание актом подписи, таким образом, требуется вера в то, что отцы-основатели не нуждались в богах для создания республики – вера утверждается при помощи фикции (*fable*), встраивающий факт основания в мифическую историю, которая позволяет как заново разыгрывать революционное событие, так и теоретизировать, обосновывать *такую* политику. Фикция избавляет революцию от присущей ей двусмысленности и представляет её в чистом виде, чем защищает незаконный центр (источник) системы. См. также: Bonnie Honig. Political Theory and the Displacement of Politics, Cornell,1993 [↑](#footnote-ref-23)
24. Keenan A. Promises, Promises: The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt. Political Theory, Vol. 22, No. 2 (May, 1994), p. 317 Для разрешения интересующей нас проблемы автор использует следующую стратегию. Речь и действие, несмотря на свою материальную опустошенность и непостояноство, всё же обладают качеством, придающим им устойчивость – они создают собственное воспоминание. Обещание институциализирует потенциальную природу речи/действия, расширяя, обращая, распространяя власть (power) в будущее, иначе, обещая политическое как таковое. Следовательно, чтобы сформулировать закон свободы, обещание нуждается в социальной гарантии для продолжения начатого, то есть в своём исполнении, а потому требует отмены спорадической свободы в качестве условия собственной действенности. Так, например, Декларация Независимости, работает как обещание свободы только через непосредственное *запоминание* себя – власть действия устанавливает здесь свой собственный памятник. С другой стороны, принципиально незавершённая Конституция будет *вспоминать* свой акт основания в процесс приращения (*augmentation*). [↑](#footnote-ref-24)
25. Nietzsche, F. The Use and Abuse of History. Indianapolis: Bobbs-Merrill. 1957 [↑](#footnote-ref-25)
26. «Греки в свою классическую эпоху всю сферу создания, ремесла и изобразительных искусств, где не совершается никакой деятельности ради нее самой и всякий прием является уже средством для определенной цели, поставили под вердикт низкого ремесленничества и предали презрению» Арендт V.A., с. 201. А также, «в античности издание законов, которым сам законодатель не подчинялся, было признаком не бога, но тирана». Арендт, О Революции, с. 257 [↑](#footnote-ref-26)
27. Пространство здесь, то есть в нашей интерпретации, берётся не в значении, например, чистого созерцания Канта – оно только «то, что опустошено, причем значение этого «что», саму возможность говорить «что» в отношении *этого* – как его будем использовать мы – пространства нам ещё предстоит выяснить. [↑](#footnote-ref-27)
28. Cassirer E. The Myth of the State. New Haven: Yale University Press, 1946. - P. 140 [↑](#footnote-ref-28)
29. Макьявелли Н. Сочинения исторические и политические. Сочинения художественные. Письма. — Μ.: НФ «Пушкинская библиотека», 2004 – Глава XV, с. 101 [↑](#footnote-ref-29)
30. Там же, XV, с. 101 [↑](#footnote-ref-30)
31. Там же, XV, с. 101 [↑](#footnote-ref-31)
32. Скиннер К. The State//Понятие государства в четырёх языках. М.: ЕУ 2002 – с. 24-32 [↑](#footnote-ref-32)
33. Там же, Глава XXV, с. 131. Также: «Мы вообще не можем меняться по двум причинам: во-первых, нам трудно противостоять тому, к чему нас склоняет природа; во-вторых, когда человек каким-то способом добился успеха, невозможно убедить его, что он может преуспеть, поступая по-другому; вот почему удача отворачивается от людей: фортуна зависит от обстоятельств, а люди упорствуют в своем поведении». Там же, Рассуждения о первой декаде Тита Ливия, Глава IX, с. 392 [↑](#footnote-ref-33)
34. Там же, Государь, Глава III, c. 66. Также: «О действиях всех людей, а особенно государей, с которых в суде не спросишь, заключают по результату, поэтому пусть государи стараются сохранить власть и одержать победу». Там же, Глава XVIII, c. 108 [↑](#footnote-ref-34)
35. Там же, Глава VI, c. 72 [↑](#footnote-ref-35)
36. Там же, Глава XVIII, с. 107 [↑](#footnote-ref-36)
37. Там же, Глава XVIII, с. 107 [↑](#footnote-ref-37)
38. Там же, Глава VI, c. 72 [↑](#footnote-ref-38)
39. Там же, Глава VIII, c. 81-84 [↑](#footnote-ref-39)
40. Там же, Рассуждения о первой декаде Тита Ливия, Книга II, Глава II, с. 270 [↑](#footnote-ref-40)
41. Там же, Книга I, Глава LV, c. 249 [↑](#footnote-ref-41)
42. Там же, Книга II, Глава II, с. 271 [↑](#footnote-ref-42)
43. Книга III, Глава XXXI, с. 437 - 438 [↑](#footnote-ref-43)
44. Книга III, Глава XXXI, с. 438 [↑](#footnote-ref-44)
45. Там же, Книга II, Глава II, с. 270 [↑](#footnote-ref-45)
46. Книга I, c. 139 [↑](#footnote-ref-46)
47. Как замечает Грамши: «Наличие у “провидца” программы, которую он намерен реализовать, вынуждает его придерживаться существенного, тех элементов, которые, поддаваясь «организации» и допуская, чтобы их направляли в ту или иную сторону, по сути дела, и являются теми единственными элементами, которые можно предвидеть» Грамши А. Тюремные тетради. Том 3. Издательство иностранной литературы. М.: 1959 – с. 158 [↑](#footnote-ref-47)
48. Книга II, Глава II, с. 272 [↑](#footnote-ref-48)
49. «Ведь если бы они задумались, насколько эта религия располагает к любви и защите родины, то увидели бы, что она призывает любить ее, почитать и быть готовыми к ее защите. Итак, только вследствие неверных наставлений и ложного истолкования нашей религии мир, по сравнению с древностью, обеднел республиками, и вместе с тем народы не питают уже такой любви к свободе, как тогда». Книга II, Глава II, с. 273 [↑](#footnote-ref-49)
50. Государь, Глава XXVI, с. 132 [↑](#footnote-ref-50)
51. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия, Книга III, Глава XXXIX, с. 456 [↑](#footnote-ref-51)
52. «Таковы, например, имена добродетелей и пороков, ибо то, что один человек называет *мудростью*, другой называет *страхом,* что один называет *жестокостью*, а другой — *справедливостью,* один — *мотовством*, а другой — *великодушием*, один — *серьезностью*, а другой — *тупостью* и т.п. Вот почему такие имена никогда не могут быть истинными основаниями для какого-нибудь умозаключения. Не в большей степени такими основаниями могут служить метафоры и тропы речи, но эти менее опасны, ибо в них в отличие от других имен открыто выражено собственное непостоянство». Гоббс, Т. 2, с. 30 [↑](#footnote-ref-52)
53. «… все имена даются, чтобы обозначить наши представления, и что все наши аффекты суть тоже лишь представления, то, различно воспринимая одни и те же вещи, мы едва ли можем избежать различного их названия». Гоббс, Т. 2, с. 29 [↑](#footnote-ref-53)
54. «Значение почти всех слов самих по себе или благодаря метафорическому их употреблению двояко, и они могут быть использованы в различных смыслах (senses), закон же имеет лишь один смысл. Однако если под буквой закона подразумевать его буквальный смысл, тогда буква есть то же самое, что смысл (sentence) или намерение закона, ибо буквальный смысл есть тот, который законодатель хотел вложить в букву закона». Гоббс, Т. 2, с. 217 [↑](#footnote-ref-54)
55. «Что такое суверен и подданный? Тот, кто является носителем этого лица, называется *сувереном,* и о нем говорят, что он обладает *верховной властью,* а всякий другой является *подданным».* (Гоббс, Т. 2, с. 133). А также: «Что касается искусственных лиц, то слова и действия некоторых из них *принадлежат* тем, кого они представляют. И тогда личность является *актером*, а тот, кому принадлежат его слова и действия, — это *автор*. В этом случае актер действует по полномочию…». (Hobbs, Thomas. Leviathan: Or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil. New York; London: Collier Macmillan, 1962. P. 135). [↑](#footnote-ref-55)
56. «Значение почти всех слов самих по себе или благодаря метафорическому их употреблению двояко, и они могут быть использованы в различных смыслах (senses), закон же имеет лишь один смысл. Однако если под буквой закона подразумевать его буквальный смысл, тогда буква есть то же самое, что смысл (sentence) или намерение закона, ибо буквальный смысл есть тот, который законодатель хотел вложить в букву закона». Гоббс, Т. 2, с. 217. [↑](#footnote-ref-56)
57. Принцип справедливости нельзя считать внешним закону, он и есть сам закон, задаваться правилом – его сущность. Однозначность, рождаясь из страха перед реальным (неизвестным и опасным другим) автоматически предстаёт в качестве желаемого спасения (даже будь оно навязано насильно). *«Истина* и *ложь* суть атрибуты речи, а не вещей. Там, где нет речи, нет ни *истины*, ни *лжи. Ошибка* может быть тогда, когда мы ждем того, чего не будет, или предполагаем то, чего не было, но в этом случае человек никак не может быть виновен во *лжи»* (Гоббс, Т. 2, с. 25). А также: «Намерение же законодателя всегда предполагается совпадающим с принципом справедливости, ибо думать иначе о суверене было бы большим оскорблением его со стороны судьи». Гоббс, Т. 2, с. 217 [↑](#footnote-ref-57)
58. Это та позиция, на которой стоит, в частности, Х. Уайт (White). Его точку зрения мы – редуцированно, конспективно - представили выше. Он утверждает: «структурирование исторического поля происходит через лингвистический протокол, характеризуемый в терминах доминирующего тропологического модуса, в котором он оформлен» (р. 30). Пусть историческая хроника и является верифицируемой, но последовательность фактов с необходимостью организуется в сюжет, а потому вопрос «что действительно произошло» заменяется вопросом об организации описывающих эту «действительность» текстов. Саму тропологию он определяет следующим образом: «Тропология – это теоретическое объяснение вымышленного дискурса, всех способов, какими различные типы фигур (метафора, метонимия, синекдоха и ирония) создают типы образов и связи между ними, способные служить знаками реальности, которую можно лишь вообразить, а не воспринять непосредственно. Дискурсивные связи между фигурами (людей, событий, процессов) в дискурсе не являются логическими связями или дедуктивными соединениями одного с другим. Они, в общем смысле слова, метафоричны […]». Так выявляется зависимость повествования от того способа, каким оно ведётся – «структура дискурса не является частью предмета дискурса». White H. Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimor; London, 1973 [↑](#footnote-ref-58)
59. То же утверждает и Ж. Деррида: «Коль скоро слова и понятия приобретают смысл лишь в сцеплениях различий, зна­чит, обосновать свой язык, свой выбор терминов можно лишь в ка­ком-то определенном месте, посредством определенной историчес­кой стратегии. Такое обоснование в принципе не может быть полным и окончательным: оно зависит от соотношения сил и учитывает ис­торические обстоятельства. Итак, наш выбор был постепенно навя­зан нам и тем, о чем уже говорилось, и рядом факторов, относящихся к дискурсу эпохи. Само слово след уже указывает на ряд современ­ных дискурсов, с которыми приходится считаться». Деррида, Ж. О Грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000 – с. 199 [↑](#footnote-ref-59)
60. «Современный историографический ансамбль представляется замкнутым на самого себя, отражающим те или иные интересы идеологически-интерпретативным дискурсом, лишенным какого-либо доступа к прошлому». Jenkins K. Introduction: On being open about our closures//The Postmodern History Reader. London N. Y., 1997 [↑](#footnote-ref-60)
61. Ranciere, J. The names of history: on the poetics of knowledge. University of Minnesota Press, 1994 - p. 2 [↑](#footnote-ref-61)
62. Это отлично осознавал Сийес, чья программа состояла из трёх тезисов: «1) Что такое третье сословие – Всё. 2) Чем оно было до сих пор в политическом строе? – Ничем. 3) Чего оно требует? – Быть чем-нибудь» Сийес Э.- Ж. Что такое Третье сословие?// Аббат Сийес: от Бурбонов к Бонапарту. СПб.: Алетейя, 2003 [↑](#footnote-ref-62)
63. Ф. Фюре Постижение Французской Революции. Пер. с фр. Д.В.Соловьева. - СПб.: ИНАПРЕСС, 1998 – с. 81 [↑](#footnote-ref-63)
64. Суверен у Гоббса ничем не ограничен в своих действиях и руководствуется разве что управленческой мудростью, поскольку он олицетворяет сообщество целиком, то есть перенимает на себя всю свободу коллективной личности во вне. Религия же делает такую бесконечною произвольность мыслимой, перенося её на Бога. Также она позволяет разрешить проблему основания, *разделяя действительное возникновение публичного порядка, и последующее представление этого возникновения внутри самого порядка*. Установление Государства в данном представлении отделяется от масс, но после им же и возвращается, хоть оно и поддерживается некими сторонними сверхчувственными силами, но поддерживается в своём единстве, в качестве нерушимости *такой* общности всего народа. *Реальное* получает объяснение и существует как предмет, необычное наличие которого хоть и подразумевается, но далеко не всеми, его следует опускать, это объект, подвергаемый забвению. [↑](#footnote-ref-64)
65. Маркс К., К Еврейскому вопросу. [↑](#footnote-ref-65)
66. Фюре, исходя из уже упоминаемого нами тезиса: «Разделяя две эпохи, 9-е Термидора, порождает и две отдельные концепции Революции. На нем завершается Революция по Кошену, но начинается революция по Токвилю» (с. 81). Далее, обращаясь к Токвилю, он делает следующий вывод: «Революция есть завершение, апофеоз развития общества при Старом Порядке, но отнюдь не коренное перерождение Франции и французов. Все составляющие этого демократического развития, подвергнутые анализу на уровнях гражданского общества, нравов, правительства и идеологии, образуют в своей совокупности как бы общий ствол, объединяющий старый и новый порядки, а сама Революция представляется лишь обыкновенным этапом развития всего перечисленного, причем Токвиль ничего не говорит о ее специфичности. Непрерывный ход французской истории уже стер следы изломов» (с. 143). Ф. Фюре Постижение Французской Революции. Пер. с фр. Д.В.Соловьева. - СПб.: ИНАПРЕСС, 1998 [↑](#footnote-ref-66)
67. Фюре Ф. Прошлое одной иллюзии. Ad Marginem, Москва, 1998 [↑](#footnote-ref-67)
68. Бадью комментирует отмеченный нами момент следующим образом: «Логика такого результата требует погашенного присутствия вместо усиленного, выделяемого революционными следствиями». Он называет Фюре «реакционным субъектом», который является тем «кто не отрицает события полностью» и получает «награду за бездействие – немного менее худшее присутствие, взвешенное и негативное». Но таким, который отрицает собственную реакционность, а потому его декларации укладываются в формулу:

    ¬ *ε* ⇒ *~~π~~* (где *ε –* событие, *~~π~~ –* погашенное присутствие). Badiou A. Logics of Worlds, p. 57 [↑](#footnote-ref-68)
69. «Изображение жизни лишает философию её жизненной среды. В лучшем случае её может заменить сведение воедино наиболее общих результатов, абстрагируемых из рассмотрения исторического развития людей. Абстракции эти сами по себе, в отрыве от реальной истории, не имеют никакой ценности. Они могут пригодиться лишь для того, чтобы облегчить упорядочение исторического материала». Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: В 39 т. 2-е изд. М.: Политиздат, 1955 -1967 - Т.3, с. 26 [↑](#footnote-ref-69)
70. Ranciere, Names of History, p. 50 [↑](#footnote-ref-70)
71. Ibid [↑](#footnote-ref-71)
72. Ranciere, Names of History, p. 54 [↑](#footnote-ref-72)
73. «Поскольку вместительность бытия покоится в протяжении времени, а это последнее вместе с бытиём – в событии, то в событии даёт о себе знать то особенное, что оно отнимает у безудержного раскрытия свою собственнейшую суть. Понятое со стороны события, это значит: оно отнимает себя в названном смысле у себя самого» Хайдеггер, М. Время и бытиё//Время и бытиё. Статьи и выступления. СПб.: Наука. 2007 – с. 560 [↑](#footnote-ref-73)
74. Киркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к Философским Крохам [↑](#footnote-ref-74)
75. «И в то же время как верно, что свобода может снизойти только к тем, чьи потребности удовлетворены, столь же верно, что она обходит тех, кто склонен жить ради удовлетворения собственных желания». Арендт, О революции, с. 190 [↑](#footnote-ref-75)
76. Мишле Ж. Кордельеры и Дантон. Пг.: Всемирная литература, 1920 [↑](#footnote-ref-76)
77. *Неопределённое отрицание* можно назвать центральным пунктом программы младогегельянца Бруно Бауэра. Он выступал за критику, никак не соотносящуюся с практической пользой, не соотносящейся постольку, поскольку идея, опережающая данную эпоху, не может участвовать в делах таковой. Всякая позитивная способность преобразования изначально негативна, поэтому следует желать ничто (ничего из конкретного «что») ради обретения господства над миром. Следовательно, любое начинание будет происходить на опустошенном фоне, а значит, критика должна стать абсолютной, настолько, чтобы отринуть в конечном итоге и себя (тем самым оказываясь не только не применимой, но и не проявляемой). Бауэр Б. Трубный глас страшного суда над Гегелем. Изд-е второе. М.: Красанд, 2010 [↑](#footnote-ref-77)
78. Такова позиция, которую занимает А. Магун. «Если бы логика обладала постоянной и цельной структурой, ни для какого отрицания не было бы места, и всё, что мыслится, автоматически становилось бы истинным. Таким образом, отрицание отсылает к некоему иному плану – одновременно внешнему и внутреннему. Именно этот таинственный план Кант назвал “трансцендентальным”». Магун А. Отрицательная революция – с. 145 [↑](#footnote-ref-78)
79. «То, что высказывается и мыслится, необходимо должно быть сущим [«тем, что есть»], ибо есть — бытие». Парменид. О Природе//Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989 – с. 288 [↑](#footnote-ref-79)
80. Впрочем, *неразрешимое*, как полагает Бадью остаётся «важнейшей категорией платонизма», поскольку «невозможно сказать наверняка соответствует ли мыслимый объект упорядоченной (well-defined) формуле». Это свидетельствует о «нехватке в языке, который неспособен решить существует нечто или нет», что, поэтому, должна разрешить мысль, верная Событию. Хоть теория множеств и знает только «актуальное многообразие», «апория имманетного блуждания», неразрешимое, представлено для неё в виде Континуум гипотезы Коэна, «где мысль испытывает себя как необоснованная конфронтация с неразрешимым»» Badiou A. Platonism and Mathematical Ontology [↑](#footnote-ref-80)
81. В этой связи приведём определение гегелевского монарха, данное Ж.-Л. Нанси. «Монарх есть соприсутствие элементов государства и моментов его идеи, это Da-sein политического, сущность политического существования (как zoon)». Монарх находится выше ответственности – он настолько абсолютен, насколько и отделён, его превосходство имеет иную природу, отличную от иерархии управления и подчинения – его превосходство находится вне превосходства. «Монарх есть высшая (предельная точка), но не в виде последнего камня пирамиды а в качестве совершенства здания, осуществлённого для себя самого. Он есть природа (форма) того камня, который сам является пирамидой, единственной пирамидой в целой пирамиде». Но также, и в этом отличие гегелевской фигуры монарха (деконструированной Нанси) от нашей, он «воплощает единство, не отождествляя его со своим обликом (плотью), так как единство как таковое есть право, а право как таковое есть da-sein «права» как всеобщей формы свободы». И это воплощение ни в коем случае не есть репрезентация – монарх оказывается абсолютным местом власти, мощью народа и права (без иного содержания, кроме эффективности). Он, таким образом не символизирует, но открывет проблему символизации. Nancy, J-L The Jurisdiction of the Hegelian Monarchy [↑](#footnote-ref-81)
82. Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995 – с. 307 [↑](#footnote-ref-82)
83. Такое определение приводит Агамбен. Агамбен Дж. Чрезвычайное положение, М.: Европа, 2011 – с. 118 [↑](#footnote-ref-83)
84. В качестве своеобразного возражения можно привести утверждение Батая, о том, что король *и так не может и никогда не мог* умереть как простые люди. Раз человеческая смерть связана с ожиданием *грядущей* смерти, переходящим в признание неизбежности и экзистенциальный ужас. Суверен же стоит над сознанием собственной смертности (по крайне мере *как суверен*) и настоящее для него не подчиняется требованиям будущего, а значит он должен умереть не зная смерти, умереть *как животное.* Батай Ж. Суверенность// Батай Ж. Проклятая часть. М.: Ладомир, 2006 [↑](#footnote-ref-84)
85. Арендт, О Революции, с. 128 [↑](#footnote-ref-85)
86. Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М., Восточная литература, 1996, с. 272 [↑](#footnote-ref-86)
87. Для Гегеля революция есть та точка, где культура Просвещения взрывается в высшей точке своей образованности. Но, сама революция остаётся без произведения, точнее, её единственное произведение – смерть. Означает ли это, что ужаснувшиеся её восставшие вновь подчиняться низвергнутому ими Старому Режиму? Нет, так как они уже осознали его ничтожность. Смерть, поэтому, оказывается грубой и пошлой – «не больше, чем если разрубить кочан капусты и проглотить глоток воды». Революция, таким образом, заставляет субъекта признать мир как своё произведение, но только *в форме его разрушения*, своеобразным обликом которого можно рассматривать Высшее Существо. «Потусторонность этой его действительности носится над трупом исчезнувшей самостоятельности реального бытия или бытия, составляющего предмет веры, лишь как испарения затхлого газа, пустого l'etre supreme» Гегель В. Г. Феноменология духа. СПб.: Наука, 2006 – с. 316 [↑](#footnote-ref-87)
88. «Истинным священником Высшего Существа является природа; его храмом - вселенная, его культом - добродетель, его праздниками - радость великого народа, собравшегося перед ним для того, чтобы завязать сладостные узы всемирного братства и выразить ему признательность чувствительных и чистых сердец». Робеспьер М. Об отношении религиозных и моральных идей к республиканским принципам и о национальных праздниках. Речь в Конвенте 7 мая 1794 г. - 18 флореаля II года республики//Робеспьер М. Избранные произведения. В 3-х томах. Том 3. М.: Наука, 1965 - с. 176 [↑](#footnote-ref-88)
89. Весьма характерный пример работы мимезиса, в связи с ранее обсуждавшимся состраданием можно найти у стоика Эпиктета, который советовал – если увидишь, что друг твой страдает, ты можешь принять печальный облик и поскорбеть вмести с ним, но не допускать, чтобы скорбь твоя была настоящей. Р. Жирар, которого порой считают апологетом логики подражания (обычно сводящейся к установлению жесткой иерархии кастового образца во имя недопущения миметического кризиса), однако указал на возможность разрыва этого круга, которую связывал с событием Христа. Христос принял смерть по собственной воле и стал собственным жертвователем, так, что распявшие его были лишь инструментом жертвоприношения и остались невиновными. Тем самым он прервал круг непрестанно возобновляющегося насилия, *ритуала как такового*. Жирар Р. Козёл Отпущения. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха. 2010 – с.310-334 [↑](#footnote-ref-89)
90. Нашу точку зрения уместно сравнить с точкой зрения Сен-Жюста, с которой она во многом совпадает, предлагавшим судить короля как внешнего врага – исключенного из сообщества и противостоящего ему, причём по законам международного права. Но, раз король не был гражданином до совершения преступления, и раз преступление исключает из общества, каким образом возможно вновь включить в него монарха для совершения суда над ним? Право здесь заводит себя в тупик. Процитируем его довольно обширный фрагмент. «Граждане, трибунал, который должен судить Людовика, не судебное учреждение: это совет, это - народ, это - вы; и законы, которыми мы должны руководствоваться, — это законы международного права. Именно вы должны судить Людовика, но по отношению к нему вы не можете быть ни трибуналом, ни присяжными, ни обвинителем; гражданский порядок ведения суда сделает этот суд несправедливым; а король, признанный гражданином, не может быть судим теми же лицами, которые его обвиняют. Людовик – чужеземец среди нас; он не был гражданином до того, как совершил преступление; он не мог участвовать в голосовании; он не имел права носить оружие; ещё менее является он гражданином после содеянных им преступлений. С помощью каких юридических ухищрений вы сделаете короля гражданином, чтобы осудить его? Ведь если человек виновен, он выходит из гражданской общины; как же допустить, чтобы Людовик вступил в нее благодаря своим преступлениям? Кроме того, если вы объявите короля простым гражданином, он станет для вас недосягаемым». Сен-Жюст Л-А. Речи. Трактаты. СПб.: Наука, 1995 - с. 14 [↑](#footnote-ref-90)
91. На иных позициях стоял, например, Кондорсе. Он полагал, что Конвент не может судить короля, хоть он и представляет всю нацию, так как Конвент в таком случае окажется и законодателем, и обвинителем, и судьёй. Следовательно, такого рода суд окажется воплощением злоупотребления, а потому, монарх, как воплощение самой нации, принципа её единства, по определению не может занять положения оппозиции к народу. Regicide and Revolution: Speeches at the Trial of Louis XVI. Ed. by Michael Walzer. New York: Columbia University Press, 1992 - p. 150. [↑](#footnote-ref-91)
92. Сен-Жюст Луи-Антуан. Речи. Трактаты. СПб.: Наука, 1995. – с. 94 [↑](#footnote-ref-92)
93. Мы воспользовались здесь определением Бадью, несколько изменив его ради помещения в наш контекст, для которого идея – абстрактная тотализация трёх базовых элементов: (а) истинностной процедуры, (б) принадлежности истории, (в) индивидуальной субъективации; точнее – «субъективация взаимодействия между сингулярностью истинностной процедуры и репрезентацией истории». Или, «субъективная операция, посредством которой *реальное* события проецируется, как воображаемое, в символической порядок истории». Badiou A. The Idea of Communism [↑](#footnote-ref-93)
94. Можно провести параллель чистой теории идеологии с тем её понятием, которое выстроил Бадью на основании теории Альтюссера, в одним из своих ранних текстов (The (Re)commencement of Dialectical Materialism). Репрезентация как таковая здесь всецело отождествляется с планом идеологии. Последняя же сводится к трём моментам:

    *(а)* повторение – воспроизводство непосредственно данного в системе репрезентации, создающее эффект как признания/узнавания, так и осознания/познания;

    (б*)* тотализация – наполнение повторения смыслом всемирности, что представляет его в виде истинного;

    (*в*) различение – повторное вписание как индивидов (требование иметь своё место), так и научных понятий в это репрезентационное целое.

    Наука производит знание о том объекте, который был дан (проявлен) в определённом идеологическом регионе, но само это производство, хоть оно и получает всё своё наполнение от идеологии, *несводимо к последней*. А значит, в процессе трансформации своих исходных данностей, она способна вызвать эпистемологический разрыв, порвать с собственной репрезентацией. См.: Ваdiou, A. The Concept of Model, p. xviii [↑](#footnote-ref-94)
95. Аристотель, Физика//Сочинения в 4-х томах. Т.3. с.160 [↑](#footnote-ref-95)
96. Euclid, Elements. All thirteen books in one volume, Based on Heath's translation, Green Lion Press - Book 7, Definitions 1 – 3, p. 194 [↑](#footnote-ref-96)
97. Badiou A., Number and Numbers – p. 10 [↑](#footnote-ref-97)
98. Приведём отрывок целиком (несколько наивный с точки зрения современной теории множеств): «§1 Всякое множество тем или иным образом причастно единому. В самом деле, если оно никаким образом не причастно единому, то ни целое не будет единым, ни каждая из многих [частей], из которых состоит множество, а будет каждая из них множеством, и так до бесконечности, так что каждая из этих бесконечных [частей] будет опять бесконечным множеством. Если множество никаким образом не причастно никакому единому ни как собственное, целое, ни касательно каждой [части] в нем, то оно во всех отношениях будет бесконечным и касательно всякой [части]. Именно, какую бы ни взять из многих [частей], она будет или единой или не единой, и если не единой, то или многим или ничем. Однако если каждая [часть] ничто, то и составленное из них ничто; если же она многое, то каждая окажется составленной из бесконечного числа бесконечных. А это невозможно: ведь никакое сущее не составлено из бесконечного числа бесконечных (так как оно не больше бесконечного, а то, что составлено из всех [частей], больше каждой в отдельности), и не может что-нибудь составиться из ничего. Следовательно, всякое множество тем или иным образом причастно единому». Прокл, Первоосновы Теологии. Перевод А. Ф. Лосева. М.: Прогресс, 1993 – с. 9 [↑](#footnote-ref-98)
99. Аристотель, Физика//Сочинения в 4-х томах. Т.3. с.151-152 [↑](#footnote-ref-99)
100. «Ум нуждается в видении себя, или, лучше сказать, в обладании видением себя, во-первых, потому что он — множествен, и тогда, поскольку он относится к иному, он должен быть видящим, и видящим то другое, и его видение есть его сущность; ибо существование чего-то иного есть необходимое условие видения». Плотин, Пятая эннеада. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005 – с. 80 [↑](#footnote-ref-100)
101. «… этот множественный Ум, когда желает мыслить то, что по ту сторону, мыслит себя самого, как единого, но в желании постичь Его [Единого] в Его простоте, он нисходит во всегдашнее схватывание иного, производящего в нем множественность; так что он движим к Нему не как Ум, но как взгляд, еще без [видения], и [как только он становится видящим Его] он уходит в обладание той множественностью, которую этот взгляд производит». Там же, с. 82 [↑](#footnote-ref-101)
102. «Ум знает Единое, видит Его и, в силу этого, становится видящим взглядом; он есть уже Ум, когда обладает [видением Единого], и обладает им именно как Ум; перед этим же он есть только стремление и ничего не запечатлевающий взгляд. Так этот Ум имеет непосредственное восприятие Единого: в самом схватывании Его он становится Умом чего. Но то, от чего [происходят] все отдельные вещи, само не есть отдельная вещь, но иное всем вещам; Оно [это Первоначало] не есть одно из всех, но прежде всех вещей, так что Оно прежде и Ума». Там же, с. 83 [↑](#footnote-ref-102)
103. Miller, J-A. Suture//Screen 18, Winter 1978 (см.: http://www.lacan.com/symptom8\_articles/miller8.html) [↑](#footnote-ref-103)
104. Ж.-А. Миллер определят субъекта следующим образом: это «невозможный объект, который дискурс логики представляет как “не равный себе” и затем отклоняет, не желая о нём ничего знать, и которому мы должны дать его имя, поскольку он функционирует как избыток, работающий в сериях чисел». Ibid. [↑](#footnote-ref-104)
105. Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб.: Алетейя, 1998 [↑](#footnote-ref-105)
106. Всякое понятие (здесь, политическое) содержит (а) неустранимые признаки, которые обеспечивают его выход на интерсубъективный уровень, делают взаимо-понимаемым; (б) случайные. Неустранимые признаки могут быть, в свою очередь как логическими, так и культурными: например свобода, в наиболее общем значении слова, окажется некоей несвязностью, что с необходимостью требует уточнения и дополнения (кто и как свободен, почему?..). Идеология же позволяет преодолеть их избыточность значения и выделить в них некий основной смысл – это происходит за счёт прикрепления понятий к формализованной структуре (помещения таковых в определённую цепочку). Останавливая такое скольжение означающих, она представляет собой основание (возможность) для некоей фиксированной политической идентичности. Её структура, таким образом, делится на (а) ядро – то, благодаря чему происходит вышеуказанная фиксация, набор базовых неустранимых положений, без которых она перестанет быть собой, утратит свою базовую характеристику; (б) периметр – различные добавочные смыслы, дополнительные в отношении центрального. Они служат защитой и приспособлением последнего к различным изменениям среды, иначе, определяются последней. Freeden, M. Ideologies and Political Theory: A conceptual Approach, p. 48-91 [↑](#footnote-ref-106)
107. Этика, Книга 1, Теорема 28. «Все единичное, иными словами, всякая конечная и ограниченная по своему существованию вещь может существовать и определяться к действию только в том случае если она определяется к существованию и действию какой-либо другой причиной, также конечной и ограниченной по своему существованию. Эта причина в свою очередь также может существовать и определяться к действию только в том случае, если она определяется к существованию и действию третьей причиной, также конечной и ограниченной по своему существованию, и так до бесконечности». Спиноза, Б. Этика/Сочинения. Том 1. СПб.: Наука, 2006 [↑](#footnote-ref-107)
108. Этика, Книга 2, Теорема 9. Приведём само доказательство. «Идея отдельной пещи, существующей в действительности, составляет особый модус мышления, отличный от всех других модусов (по кор. и ex., т. 8), который, следовательно (по т. 6), имеет своей причиной бога, поскольку он есть вещь мыслящая. Но (по т. 28, ч. I) не поскольку он есть вещь абсолютно мыслящая, а поскольку он рассматривается находящимся в состоянии другого модуса мышления, имеющего своей причиной бога, поскольку он находится в состоянии третьего модуса мышления, и так до бесконечности. Но порядок и связь идей (по т. 7) те же, что порядок и связь причин. Следовательно, причину какой-либо отдельной идеи составляет другая идея, иными словами, бог, поскольку он рассматривается составляющим эту другую идею; эта в свою очередь имеет своей причиной бога, поскольку он составляет третью идею, и так до бесконечности». Там же. [↑](#footnote-ref-108)
109. Это является отправной точкой *спекулятивного реализма,* который ставит себе целью разрушение связки мышления и бытия, а именно, мыслить мир, который всецело отстранён и независим от мысли*.* В частности Квентин Мейясу, один из его представителей, утверждает такую возможность, указывая на существование суждений, касающихся мира, где ещё не было внешнего наблюдателя (от эпохи динозавров до появления вселенной). Это, отчасти, напоминает основной вопрос Шеллинга – если человек не входит в мир, а происходит из него, относится к числу его явлений, то следует спрашивать о том, как сама природа приходит к человеку, сознающему как ее, так и себя. Точнее, то, что является условием наблюдателя, находится вне всякой возможности наблюдения, не схватываемо непосредственно. Как узнать то, что есть, независимо от того, есть ли мы? Ответ на этот вопрос приводит к своеобразной негативной теории познания. Если верно, что из одной причины могут следовать множество следствий (юмовское *a priori*), что существует разрыв между таким *a priori* и *a posteriori*, то любая попытка отождествить возможное и мыслимое будет подобна утверждению, что кость должна выпадать только одной своей стороной. Абсолют, таким образом, характеризуется здесь лишь *возможностью быть иным,* становится гипер-хаосом – *в-себе* более не привязано к вещи, оно получает статус радикально *внешнего*, превосходящего всякую конечность. Меняется не столько опыт, сколько сама природа... См.: Meillassoux Q. After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency. NY.: Continuum, 2008 [↑](#footnote-ref-109)
110. Аристотель, Метафизика//Сочинения в 4-х томах, Т. 1, с. 310 [↑](#footnote-ref-110)
111. Агамбен, Д. Homo Sacer I, с. 189 [↑](#footnote-ref-111)
112. Badiou, A. Being and Event, Introduction, p. [↑](#footnote-ref-112)
113. Ibid, p. 40 [↑](#footnote-ref-113)
114. Иначе: попытаемся сформировать множество, из всех множеств, для которых ). [↑](#footnote-ref-115)
115. ibid, p. 41 [↑](#footnote-ref-116)
116. ibid, p. 43 [↑](#footnote-ref-117)
117. Ibid, p. 25 [↑](#footnote-ref-118)
118. Ibid, p. 42 [↑](#footnote-ref-119)
119. Ibid, p. 60 - 69 [↑](#footnote-ref-120)
120. Ibid, p. 30 [↑](#footnote-ref-121)
121. Ibid, p. 55 [↑](#footnote-ref-122)
122. Ibid. [↑](#footnote-ref-123)
123. Ibid, p. 59 [↑](#footnote-ref-124)
124. Ibid, p. 62 [↑](#footnote-ref-125)
125. имеет отношение c , – это пара, составленная из и , и порядок, в котором они возникают. То есть, обратное, , уже невозможно, поскольку исходная пара *упорядочена*. Формально это будет писаться как . [Ibid, Appendix 2, p. 444]. Ранее, Бадью говорит о том, вышеописываемые отношения есть лишь операторы счёта, а не различные способы мыслить бытиё множества [Ibid, p. 83]. [↑](#footnote-ref-126)
126. Ibid, p. 83 [↑](#footnote-ref-127)
127. Ibid, p. 85 [↑](#footnote-ref-128)
128. Ibid, p. 133 [↑](#footnote-ref-129)
129. Ibid, p. 154 [↑](#footnote-ref-130)
130. Ibid, p. 156 [↑](#footnote-ref-132)
131. Ibid, p. 270 [↑](#footnote-ref-134)
132. об этом см.: Ibid, p. 268 [↑](#footnote-ref-135)
133. Ibid, p. 280 [↑](#footnote-ref-137)
134. Ibid [↑](#footnote-ref-138)
135. Ibid, p. 98 [↑](#footnote-ref-139)
136. Ibid, p. 128 [↑](#footnote-ref-140)
137. Ibid, p. 99 [↑](#footnote-ref-141)
138. Ibid, p. 175 [↑](#footnote-ref-142)
139. Верно и обратное: множество событийно только в отношении к ситуации. Причём, не существует событийной ситуации, а потому можно мыслить лишь историчность отдельных элементов, и никогда – Историю. p. 176 [↑](#footnote-ref-143)
140. Ibid, p. 181 [↑](#footnote-ref-144)
141. Событие нарушает *аксиому основания*, которая гласит: в пределах множества-единицы (one-multiple) всегда существует (представлен) термин, находящийся на краю пустоты в отношении изначального множества: Ниже базового множества, или *основания,* нет ничего, что принадлежало бы исходному. Ibid, p. 186 [↑](#footnote-ref-145)
142. Ibid, p. 182 [↑](#footnote-ref-147)
143. А. Магун сравнивает понятие события у Бадью с революцией Беньямина. «Бадью подхватывает, хотя не говорит об этом, беньяминовское понятие революции. В своих тезисах «О понятии истории» Беньямин определяет функцию революции как воскрешение в памяти и искупление голосов «побеждённых», преданных забвению официально-государственной историей. Похоже, что Бадью имеет в виду то же самое». Таким образом, проявление события в ситуации оказывается *спасением* принадлежащих ему элементов. Магун, А. Отрицательная революция, с. 215 [↑](#footnote-ref-148)
144. Badiou, A. Being and Event, p. 202 [↑](#footnote-ref-149)
145. Ibid, p. 210 [↑](#footnote-ref-150)
146. Ibid, p. 220 [↑](#footnote-ref-151)
147. Ibid, p. 206 [↑](#footnote-ref-152)
148. Ibid, p. 208 [↑](#footnote-ref-153)
149. Ibid, p. 248 [↑](#footnote-ref-154)
150. Ibid, p. 339 [↑](#footnote-ref-155)
151. Квази-завершённая ситуация характеризуется тем, что (а) подтверждает все аксиомы теории множеств; (б) транзитивно; (в) бесконечно, но счётно (его кардинальность - [множество всех натуральных целых чисел]). Ibid. [↑](#footnote-ref-156)
152. Ibid, p. 364 [↑](#footnote-ref-157)
153. Ibid, p. 367 [↑](#footnote-ref-158)
154. Ibid, p. 368 [↑](#footnote-ref-159)
155. Ibid, p. 379 [↑](#footnote-ref-160)
156. Ibid, p. 381 [↑](#footnote-ref-161)
157. Ibid, p. 387 [↑](#footnote-ref-163)
158. Бадью определяет точку (в Логики Миров) следующим образом: точка мира есть то, что образует явление бесконечных нюансов мира, иначе, это кристаллизация бесконечности в фигуре альтернативы (или/или), которую, таким образом, можно назвать выбором. Причём, точка, это не произвольное решение субъекта, но то, что Трансцендентальное накладывает на него как проверку, тот момент, где решается судьба процесса истины в мире, его продолжения, осуществляющееся через это конкретное тело. Она как бы сводит бесконечную множественность к двоице, находится между субъективным решением и объективной локализацией, поскольку предоставляет всего два пути разворачивания траектории. Также она метафорически индексирует решение мысли. Бадью относит точку к своеобразному топологическому пространству, где свершается переход от бытия к здесь-бытию (от онтологии к логике, последнее является важным дополнением второго тома «Бытия и События» в отношении к первому, работающего лишь с чистой множественность), который происходит через сведение всех степеней интенсивности, предполагаемых *трансцендентальным* мира, к элементарной фигуре да/нет. Без точек нет истины, нет ничего, кроме объектов – тел и языков – в таком мире, а это *атональный* мир, всё организовано и всё гарантировано, здесь ничего не происходит и уже невозможно что-либо решить: остаётся лишь бессилие, эвтаназия... Бадью сравнивает его с современной либеральной демократией. Badiou, A. Logics of Worlds, p. 399 - 414 [↑](#footnote-ref-166)
159. Взгляды Канта на революцию во многом противоречивы: отклик против содрагания. Так, во втором разделе «Спора факультетов» он пишет: «Революция духовно богатого, происходящая в эти дни на наших глазах, победит ли она или потерпит поражение, будет ли она полна горем и зверствами до такой степени, что благоразумный человек, даже если бы он мог надеяться на её счастливый исход во второй раз, всё же никогда бы не решился на повторение подобного эксперимента такой ценой, - эта революция, говорю я находит в сердцах всех зрителей (не вовлечённых в игру) равный их сокровенному желанию отклик, граничащий с энтузиазмом, уже одно выражение которого связано с опасностью и который не может иметь никакой другой причины, кроме морального начала в человечестве» (Кант И. Спор факультетов/ Кант И. Сочинения в восьми томах, т. 7, с. 102). Но в примечании к параграфу 49 второй части «Учения о праве» в «Метафизике нравов» представляет совсем иную точку зрения: «Среди всех ужасов государственного переворота в резуль­тате восстания даже убийство монарха еще не самое худшее; ведь можно еще себе представить, что оно совершается народом из страха перед тем, что, если монарх останется жив, он может снова воспрянуть и заставить народ понести заслуженную кару; следо­вательно, такое убийство было бы решением не карательной спра­ведливости, а одного лишь самосохранения. Казнь по форме — вот что приводит в содрогание душу человека, исполненную идей человеческого права, и это содрогание испытывают каждый раз, когда думают об этом, например, о судьбе Карла I или Людовика XVI. Как, однако, можно объяснить себе это чувство, которое в данном случае не эстетическое (не сочувствие, действие силы воображения, заставляющего представлять себя на месте постра­давшего), а моральное чувство полного ниспровержения всех правовых понятий? Такой акт рассматривается как преступле­ние, остающееся навеки и совершенно неизгладимое - (crimen immortale, inexpiabile), и кажется похожим на то, что теологи называют грехом, который не может быть прощен ни на этом, ни на том свете. Этот феномен в человеческой душе можно, кажется, объяснить следующими размышлениями о себе самом, которые бросают свет даже на государственно-правовые принципы» (И. Кант Общее замечание относительно правовых следствий из природы гражданского союза/ И. Кант, Собрание сочинений в шести томах. М., Мысль, серия Философское Наследие, 1965 – с. 243-244) [↑](#footnote-ref-167)
160. Кант И., Спор факультетов// Кант, И. Сочинения в восьми томах, т. 7, с. 102 [↑](#footnote-ref-168)
161. Кант И. Спор факультетов//Сочинения в восьми томах, т. 7, - с. 102 [↑](#footnote-ref-169)
162. «Если предмет (как объект чувств) согласуется с нашей способностью к созерцанию, то я вполне представляю себе возможность априорного знания. […] В этом последнем случае я тотчас же вижу путь более легкого решения вопроса, так как опыт сам есть вид познания, требующий [участия] рассудка, правила которого я должен предполагать в себе еще до того, как мне даны предметы, стало быть, a priori; эти правила должны быть выражены в априорных понятиях, с которыми, стало быть, все предметы опыта должны необходимо сообразоваться и согласовываться» (Кант, И. Критика чистого разума//Собрание сочинений в восьми томах, Т. 3, - с. 24). [↑](#footnote-ref-170)
163. «Мы не можем стать на точку зрения, с которой возможно предвидение свободных поступков, ибо это была бы точка зрения провидения, недоступная человеческой мудрости. […] Ввиду изначально смешения в нём (человеке) добра и зла, мера которых ему неведома, он сам не знает, каких ему от этого ждать последствий» (Кант И. Спор факультетов//Сочинения в восьми томах, т. 7, - с. 101) [↑](#footnote-ref-171)
164. «Так же можно объяснить замешательство или своего рода растерянность, испытываемые, как утверждают, человеком, впервые вступившим в собор Святого Петра в Риме. У него возникает чувство несоразмерности его воображения идеям целого, препятствующее тому, чтобы он мог их изобразить; воображение достигло своего максимума и при попытке расширить его оно возвращается к себе, ощущая при этом чувство умиленного благоволения» (Кант, И. Критика способности суждения//Сочинения в восьми томах, Т. 5, с. 90). [↑](#footnote-ref-172)
165. «Я ориентируюсь *географически* при всех объективных данных небосвода все же только с помощью *субъективного* основания различения. И если бы в течение одного дня все созвездия благодаря чуду, сохранив ту же самую форму и то же самое положение относительно друг друга, изменили бы свое направление так, что то, что находилось на востоке, оказалось бы теперь на западе, то в ближайшую звездную ночь ни один человеческий глаз не заметил бы ни малейшего изменения; даже астроном, если бы он принимал во внимание лишь то, что видит, а не то, что одновременно и чувствует, неизбежно был бы *дезориентирован.* Но на помощь ему приходит совершенно естественно заложенная природой и закрепленная длительным применением способность чувственного различения» (Кант, И. Что значит ориентироваться в мышлении?//Собрание сочинений в восьми томах, т. 8, - с. 91) [↑](#footnote-ref-173)
166. Там же, с. 96. Далее Кант говорит о *высшем благе* и *блаженстве.* [↑](#footnote-ref-174)
167. Например, купленная Б. Березовским компания Сибнефть за 100 млн. через четыре года уже стоила 1,5 млрд. [↑](#footnote-ref-175)
168. См. напр. Флэтли Дж. Москва и меланхолия, Логос, №5-6, 2000 [↑](#footnote-ref-176)
169. Итоги референдума весны 1993 год носят нейтральный характер – по главным вопросам, третьему и четвёртому, большинством голосов было сказано «нет». Да и Хасбулатов вовсе не призывал голосовать против досрочных выборов в парламент, его вариантом было «нет-нет-да-да». Сами «восставшие» вовсе не походили на солдат-революционеров, фанатично преданных идеи и готовых до последнего бороться за её воцарение. Среди их описания (в проправительственной газете «Сегодня») можно встретить следующее: «вы не найдёте ни одного сообщения о разгроме беззащитного коммерческого ларька. Ужасные коммунистические экспроприаторы, полежав под шквальным огнём рядом с телецентром Останкино, отбегали в соседний киоск, покупали за деньги водку и шоколадки и возвращались назад» (Сегодня, 14.10.1993). [↑](#footnote-ref-177)
170. Делёз, Складка. Лейбниц и барокко, посл. В.А. Подороги. Пер. Б.М. Скуратова — М.: изд. «Логос», 1997. - с. 218 [↑](#footnote-ref-178)
171. Там же, с. 219 [↑](#footnote-ref-179)
172. Таков «деспотизм внутренней идеи» Леонтьева - «оливка не смеет стать дубом, как дуб не смеет стать пальмой», так как «им с зерна *предустановленно* иметь такие, а не другие листья, такие, а не другие цветы и плоды». Леонтьев К. Избранное. М., Рарогъ, Московский рабочий, 1993 – с. 75 [↑](#footnote-ref-180)
173. Абсурдные и голословные заявления были тогда в моде, и одинаково дедуцировались из принципиальной неопределённости ситуации. Характерный образчик – Жириновский. «Как я мечтаю, чтобы русские солдаты омыли свои сапоги тёплой водой Индийского океана (…) чтобы любой взвод русских солдат мог навести порядок на любом пространстве». Что это? Имперские амбиции поднимающегося вождя национального возрождения? «А ещё лучше, чтобы не было в этом необходимости. (…) Огромные пространства можно освоить для отдыха». Но дальше лучше. «Меньше героизма!» - вдруг взывает «фашист» Жириновский. «Если мы все будем жертвовать собой, то кто же будет жить в нашей стране?». Последний бросок на юг видимо будет очередным курортом, прикрытым под завоевательный поход – потребление вступает в свои права (Жириновский В. Последний бросок на юг. М., 1993). [↑](#footnote-ref-181)
174. См. напр.: Кьеза Дж. Прощай, Россия М., 1997; Пияшева Л. Либеральной реформы в России не было и в ближайшее время не предвидится..., Континент, № 107, 2001 г. [↑](#footnote-ref-182)
175. См. напр.: Синеокая Ю.В. Идеи Ницше в контексте формирования политики национальных интересов России: 1990-е годы // Ницше и современная западная мысль. СПб.: Летний сад, 2003. - с. 267-289 [↑](#footnote-ref-183)
176. См. напр.: Рис Н. Русские разговоры. М.: Новое литературное обозрение, 2005 [↑](#footnote-ref-184)
177. Рис Н. Цит. Соч. [↑](#footnote-ref-185)
178. Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма. М.: НЛО, 2011. [↑](#footnote-ref-186)
179. «Например, если взять случай второго духа капитализма, критика эксплуатации привела к тому, что производство стало сопровождаться обязательным бухучётом, обнаруживающим картину формирования прибавочной стоимости». Там же, с. 817 [↑](#footnote-ref-187)
180. Там же, с. 887 [↑](#footnote-ref-188)
181. Там же, с. 887 [↑](#footnote-ref-189)
182. Этот текст был написан ранее и помещен в то, что некогда составляло мой блог, который сейчас удалён (intinion.livejournal.com). Здесь он обретает несколько иное звучание. Тезисы [↑](#footnote-ref-190)