

1
русс

De negatione. Значит сказать «нет»?

Артемий Магун*Европейский университет в Санкт-Петербурге*

De Negatione: **Что значит сказать «нет»?**

Аннотация

Статья посвящена истории понятия «негативность» в западной мысли. Воспроизводя классические подходы во всех существенных деталях, текст превосходит формат энциклопедии, когда приступает к поиску описательной и систематизирующей модели основных черт отрицания как логической и лингвистической операции: симметричность утверждения и отрицания, его незавершенность и бесконечность, скрытая регулярность и гиперболическое повторение. Далее, полагаясь на Аристотеля, Канта и Гегеля, текст подчеркивает решающую роль инверсии (соотношения или, на самом деле, противопоставления) как модели и практической реализации отрицания. История отрицания укрепляется в социально-политическом контексте там, где показана необходимость формирования субъективности в поздней современности вместе с ее избыточностью неизбежного бытия.

Ключевые слова

Аристотель, Гегель, диалектика, Кант, негативность, противоречие, своеобразие.

I. Парадоксы отрицания, *in verbo* и *in re*

Только благодаря нашей способности говорить «нет» мы еще живы и находимся в здравом уме. «Нет» цинизму правящей идеологии, «нет» жестокому эгоизму субъекта, находящегося в отчаянии из-за разрыва социальных связей, «нет» пропаганде тревоги и страха, обрушивающейся на нас из СМИ — узурпированного пространства публичной коммуникации. «Нет» высокомерному формализму Запада и трусливому национализму Востока. К сожалению, ничто из этого не исчезает, подвергаясь критике и отрицанию с нашей стороны. В некотором смысле гораздо проще игнорировать это и жить, как если бы лозунги демократии и идеалы Просвещения на самом деле были единственными действующими стандартами современного общества. Ведь открытая борьба против коррупции и технократии рискует обернуться их утверждением и оправданием: например, в России все так любят критиковать вездесущую коррупцию на любом предприятии или в правительственном учреждении, что для многих она становится привычной и поэтому допустимой.

Современный субъект учреждает себя через эмансипацию от всех форм тирании, от предубеждений, от традиции и даже от природы. Более того, в теории Декарта и Канта, а также в теории революции субъект полностью порывает с прошлым, которое представляется ему несвободой и неопределенностью, и отграничивает себя от мира неодушевленных объектов актом сомнения. Не стоит и говорить, что такое отрицание остается по большей части символическим жестом: тиранические институты не могут заставить интеллектуалов замолчать, и, что еще хуже, новый деспотизм прорывается в самом просвещенном отрицающем субъекте, который возвращает природе тот страх, который она однажды внушила ему.

В понятии негативности подчеркивается особенность отрицания как лингвистической и логической операции. Негативность являет себя не только в языке, но ее понимание начинается с лингвистического отрицания.

Есть два фундаментальных парадокса использования отрицания.

1. Субъективное и объективное отрицание

Первый парадокс предстает как противоречие между *субъективным* и *объективным* аспектами отрицания.

Частица «нет» используется для отрицания другого высказывания, или пропозиции, содержащейся в том же самом высказывании, а иногда и для отрицания имени. В объективных терминах «отрицать» значит выражать небытие той или иной ситуации или вещи. Но если нечто не существовало, то как возникло его выражение,

пусть и ложное? Откуда проистекает ложь? Чтобы быть последовательным, отрицание должно опровергнуть не только содержание высказывания, но и сам факт этого высказывания. Порой, говоря «нет», мы повышаем голос, жестикулируем, повторяем отрицание, потому что само высказывание оппонента для нас неприемлемо. Такое происходит довольно часто, когда сталкиваются разные идеологии и языковые игры. Представьте, что вы встречаете родственника на семейном празднестве и он начинает убеждать вас, что ЦРУ виновато в крушении башен-близнецов, или что евреи действительно контролируют огромную часть мировых финансов (и заслуживают уважения за такое достижение), или что-то подобное. Очевидно, у нас нет *доказательств*, чтобы опровергнуть такие заявления, ведь настоящему отрицательное предложение не основывается на позитивных фактах, но отсылает к *бесконечному* или, по крайней мере, чрезвычайно обширному качеству. Утверждения в предложении настолько неверны, что мы ставим под вопрос саму возможность их высказывания, но в этом случае и наше отрицание кажется несколько неуместным («Трудно доказать, что ты не верблюд», как гласит русское крылатое выражение).

Завершенное отрицание уничтожило бы и свою собственную необходимость: вот почему негативность так часто понимают в онтологическом смысле. Отрицающий субъект естественным образом стремится выйти из сферы языка и разрушить отрицаемый объект (в случае, если он все же существует) или заставить молчать собеседников, обращающихся к нему. Ведь иначе субъект впадает в противоречие. Иное решение — подчеркнуть *лишь* объективную, а значит, *теоретическую* функцию отрицания, используя защитный механизм: *отклонять* отвергнутое, даже если оно продолжает существовать. Зигмунд Фрейд в эссе «Фетишизм» (Фрейд 1992: 374) вводит понятие «игнорирование» (*Verleugnung*), описывающее то, как фетишист закрывает глаза на истину, которую прекрасно знает: так, он не может принять факт кастрации матери (то есть отсутствие реального всемогущего Другого), и его мир разделяется на два: в первом мать кастрирована, во втором — нет. Субъект ведет себя так, как если бы мать не была кастрирована, интерпретируя свое субъективное, произвольное отрицание как объективное, теоретическое. Факт отрицания как субъективный акт остается неосознанным. Однако очень характерно то, что он обретает практическое выражение в *позитивной* инстанции фетиша и набора относящихся к нему ритуалистических практик. Неспособное проявиться непосредственно, отрицание обнаруживается в позитивной форме.

Другой вид отрицания, который выражается в невротическом самообмане, описан в ранней работе Фрейда «Die Verneinung» («Отрицание» или «Открещивание») (Фрейд 1992: 365–371). Здесь Фрейд анализирует отрицание, которое не способно в действительности

опровергнуть свой объект, но вместо этого выявляет неосознанное (или в недостаточной степени осознанное) стремление субъекта. Так, когда пациент психоаналитика утверждает, что женщина во сне не была его матерью, он на самом деле хочет сказать, что это и была его мать, но защищает себя от этой мысли с помощью отрицания. Объективно и теоретически для него это была не мать, но сама *необходимость* отрицания противоречит этому объективному содержанию и провозглашает наличие двух противоположных сил в психике субъекта. В этом случае, в отличие от фетишизма, отрицание *действительно* находит себе адекватное выражение, но субъект все еще не осознает его как таковое и думает, что оно является наивной объективной констатацией, в то время как аналитик угадывает присутствие субъективной силы.

Уже Кант имел представление об этом противоречии в понятии отрицания. В работе «Опыт введения в философию отрицательных величин» Кант проводит различие между *nihil privativum* и *nihil negativum*. Оба вида отрицания объективны в том смысле, что являются коррелятами негативного суждения. Однако существуют два смысла такого суждения. Согласно первому смыслу отрицания (Кант называет это логическим противоречием), мы отсылаем к отсутствию какой-то вещи или положения дел («комната не темная»). Согласно второму смыслу (реальное противоречие), существует *нечто*, противостоящее тому, что мы отрицаем (*nihil privativum* — отрицание конкретной вещи, кантовская терминология проистекает из постепенного слияния аристотелевских понятий *лишенности* и *противоположности* в схоластике) (Hübener 1975). К примеру, если мы испытываем неудовольствие, это не просто значит, что в данный момент мы не испытываем никакого удовольствия. Это значит, что мы переживаем сильную отрицательную эмоцию. Имеется в виду не отсутствие, а некое присутствие. При этом такое отрицание может быть выражено с помощью той же самой частицы, что и логическое противоречие. В первом случае имеет место лишь отвержение, во втором на первый план выступает *отрицание* как таковое, которое отсылает к некой объективной силе. Таким образом, для Канта *nihil negativum* — логический, то есть в конечном счете *субъективный*, факт, в то время как *nihil privativum* носит действительно *объективный* характер. Поскольку в данной статье общая рамка ближе к взглядам Гегеля, чем Канта, то я могу проинтерпретировать это разделение обратным образом, а именно: *nihil negativum*, с точки зрения субъекта, есть наивное объективное созерцание отсутствия, а *nihil privativum* — объективная сила, соответствующая субъективному акту отрицания как таковому: наша гипотеза не просто неверна, вещь не просто отсутствует, но сам акт нашего отрицания вызван реальной силой в мире и имеет свой коррелят в ней.

Таким образом, негативное выражение противоречит себе самим фактом своего высказывания или другими словами, *субъективная*

сторона отрицания противоречит объективной. Если инопланетян или еврейского заговора не существует, то зачем их обсуждать? В работе «Отрицание» (Фрейд 1992: 368), Фрейд анализирует этот парадокс, рассматривая его как знак *психологической* двойственности, хотя он отмечает особенное значение *символа* отрицания для выражения этой двойственности (идея, объясняющая внимание Лакана к отрицательным выражениям: это именно то, что он называет «символической» функцией).

Работа функции суждения, однако, впервые делается возможной лишь благодаря тому, что создание символа отрицания наделяет мышление какой-то первой степенью независимости от результатов вытеснения и вместе с тем также и от давления со стороны принципа удовольствия (Фрейд 1992: 370).

Такое символическое дистанцирование, однако, не позволяет отрицанию и отрицаемому содержанию стать явным: негативное выражение — удивительная функция, которая, даже *выражая* подавление, все равно оставляет его неосознанным.

У Фрейда, как и у Лакана, отрицательное выражение образует сердцевину символической функции. В своей недавней работе об отрицании Паоло Вирно верно пишет:

Человеческий язык отличается от иных коммуникативных кодов и от долингвистической когнитивной деятельности тем, что он способен отрицать любого типа семантическое содержание. Язык вдыхает негативность в жизнь вида (Virno 2008: 176).

Вирно не цитирует ни Фрейда, ни Лакана и объясняет процесс отрицания натуралистически, как блокирование действия зеркальных нейронов и, соответственно, торможение эмпатии. Можно было бы вспомнить здесь и Б. Поршнева (Поршнев 1974) с его идеей мышления как торможения языковой суггестии. В то же время, как мы увидим, значение отрицания нельзя свести к интерсубъективной прагматике: у него есть и интенциональное значение.

Отрицательная деятельность обычно латентна (кажется важным, например, что неолиберализм является объективно неприемлемой политикой, а не то, что мы, как социал-демократические интеллектуалы, стоим ему), но в ряде случаев, когда объективное отрицание оспаривается другими, оно, напротив, повторяется и подчеркивается. В самом использовании отрицания заложена своего рода диалектика. Как пишет датский лингвист Отто Есперсен в оставшемся до сегодняшнего дня непревзойденным исследованием, посвященном отрицанию в индоевропейских языках, лингвистическое отрицание часто используется энклитично и занимает безудар-

ное положение. Вследствие этого оно постепенно перестает выполнять свою функцию. С развитием языка отрицание начинает подкрепляться различными словами с утвердительным значением, например, *unum, one* (в латинском — *non*, в английском — *no*) или французское *pas* («шаг») и т. д.

Очень часто отрицательное наречие не ставится под ударение, т. к. в предложении есть другое слово, на котором делается акцент, при этом главная задача отрицательного высказывания заключается в том, чтобы противоречить этому акценту и выделять его (Jespersen 2010: 3).

Отрицание, таким образом, нуждается в подкреплении.

Существует несколько способов подкрепить отрицание. Порой кажется, что дело только в том, чтобы увеличить фонетическую массу наречия добавлением, не несущим особенного смысла, например, когда в латинском языке *non* предпочитается *ne*. В большинстве случаев такое добавление делает отрицание более впечатляющим и ярким, обычно с помощью преувеличения, например, в случае, когда существительные, означающие нечто очень мелкое, используются в качестве вспомогательных частей речи (Jespersen 2010: 7).

Здесь отмечается количественное возрастание и полярная противоположность: Аристотель, как мы увидим, тоже считает, что отрицание в своей сущности противоположение, оппозиция, и называет противоположное «наиболее отличным», то есть доведенным до предела отрицанием.

Зачастую, как, например, во французском, новое утвердительное отрицание (*pas, plus*) акцентируется после сказуемого, в то время как предшествующее *ne* остается без ударения. В немецком сохранилось лишь конечное ударное *nicht*, что делает возможным понять немецкую фразу только ретроспективно, с конца, и получается, что ее значение изменяется на противоположное прямо в процессе чтения (*Ich besuche meinen Bruder nicht*). Мы видим, что в этих усилительных отрицательных выражениях разыгрывается как бы полемика внутри самого отрицания, в то время как предшествующее энклитическое отрицание, так сказать, стыдится самого себя и придает отрицательности эффект лишенности: то свойство, которое мы отрицаем, утверждается, но в особом противоположном смысле.

Чтобы теоретически рассмотреть разницу между субъективным и объективным отрицаниями, обратимся еще раз к фрейдовскому учению о фетишизме. Фетишист, утверждает Фрейд, игнорирует (*verleugnet*) некоторые фундаментальные факты жизни, парадигма для которых — «кастрация» Матери. Отклонение — это не активное отрицание, а, скорее, нарочитое безразличие. Однако отрицание нуждается

в существовании фетиша: этот *объект* затеняет бессознательную отрицающую активность субъекта одним своим позитивным существованием. Причиной того, что отрицание все же достигает существования, служит тот факт, что фантазия граничит с реальностью, поэтому субъекту нужно какое-то подтверждение и доказательство, чтобы разделить их и продолжить отрицать реальность с позиций фантазии. Фетиш, таким образом, это хиазматическое переплетение фантазии и реальности, которое производит точку отталкивания для отрицания.

Во фрайбургской речи 1929 года «Что такое метафизика?» Хайдеггер открывает тему негативности, иронически переворачивая слова Ипполита Тэна: в науке «то, на что направлено наше мироотношение, есть само сущее — и больше ничто» (Хайдеггер 1993: 17). Это «больше ничто», говорит Хайдеггер, есть знак некоего неизвестного остатка, призывающего в его отвержению (здесь позитивисты очень схожи с Парменидом, а Хайдеггер — с Демокритом). Получается, что «больше ничто» — это собственное имя особой сущности, «Ничто». Используя слово «ничто», Аристотель, как мы увидим, назвал бы его «бесконечным именем», Хайдеггер описывает следствие той тревоги (*Angst*), которая дает человеку негативную интуицию универсума. Возвращаясь к неоплатонической мистике и в то же время прибегая в феноменологической аргументации, Хайдеггер отвергает гегелевскую попытку субъективировать отрицание и настаивает на том, что оно, являясь вторичным по отношению к утверждению и зависимым от него, не может поэтому быть выведено из волевого или лингвистического акта (который, по определению, утвердителен), но должно происходить от интенционального объекта, на который оно направлено. Этот объект и есть «Ничто».

Позитивисты, игнорирующие Ничто, используют его в качестве *объективного* отрицания. Они не размышляют над тем, почему применяют отрицание и что является его невозможным объектом. Хайдеггер подчеркивает скрытую субъективную активность отрицания и имплицитный отрицательный *аффект* страха. Делая следующий шаг, он обнаруживает объективный коррелят этого субъективного отношения в особом безобъектном объекте, которым является Ничто. И все же в наших терминах Ничто — это пример субъективного или практического отрицания, т. к. оно представляет не какой-либо отвергнутый (ложный, несущественный, неправильный и т. д.) объект, а саму по себе *негативность*, воплощенную, так сказать, онтологически.

С самого начала ясно, что бытие (взятое, по Хайдеггеру, в ничтожной форме) является хрупким, нестабильным и уже навсегда *потерянным*. Как только мы определяем ничто как «Ничто», оно оказывается еще одним сущим среди сущего и теряет свой трансцендентный характер. «Ничто» обозначает одновременно как нехватку, так и избыток. И все же, несмотря на свою неосязаемость, Ничто может указывать на человеческое бытие в состоянии тревоги — состоя-

нии, которое характеризуется *резким отстранением, отступлением (Zurückweichen)* и *отталкиванием (Abweisung)*: «Ничто не затягивает в себя, а, по своему существу, отсылает. Отсылание от себя как такое есть вместе с тем — за счет того, что оно заставляет сущее ускользать, — отсылание к тонущему сущему в целом» (Хайдеггер 1993: 22).

Логично, что отрицательная сущность производит отрицательное субъективное отношение, но в таком свете понятие тревоги представляется проблематичным, потому что оно предполагает негативное отшатывание от того отрицательного основания, которым является Ничто. Возможно было бы представить, что мы принимаем Ничто с благодарностью, любим его, сохраняем верность ему и т. д., вследствие чего тот факт, что мы обеспокоены им, стараемся избежать или даже подавлять его, имплицитно есть продукт *двойного отрицания*, а не просто феноменологической направленности на Ничто. И это именно то, что являют своим примером позитивисты, которые отвергают Ничто: они обеспокоены и отвергают свою тревогу. Почему нельзя активно осуществлять ничто, принимая его отрицательность в активном разрушении или бережной заботе, а не в созерцательном отрицании? Хайдеггер сам приходит к идеям, близким поздней теории *Gelassenheit*.

Взаимодействие субъективного и объективного отрицания ведет к специфической диалектике негативного, которая имеет множество практических исторических выражений. В качестве примера можно рассмотреть теорию врага Карла Шмитта. Как известно, в ранних работах (1927) Шмитт пытался разработать формальный критерий сферы политического и определял его как «различие между другом и врагом», при этом враг — тот, кого в экстремальной ситуации можно физически уничтожить (Шмитт 1992). В терминах логики Аристотеля и Гегеля, о которых идет речь ниже, мы имеем дело с противоположностью или соотносительным противоземлем (Аристотель), которые могут дальше развиваться в противоречие (Гегель). В полемике с «пацифистским» либеральным дискурсом Шмитт рассматривал это различие в качестве призыва признать враждебность и врагов как обычный факт жизни. Пацифистская идеология, уже тогда утверждал Шмитт, не уничтожает враждебность, но, наоборот, ужесточает ее, т. к. она остается неосознанной. По этой причине позднее, уже после Второй мировой войны, Шмитт вводит понятие «абсолютный враг» (Шмитт 2007). Абсолютный враг — это не самый страшный или горячо ненавидимый враг. Для позднего Шмитта абсолютный враг уничтожается не потому, что он признан таковым, но как раз по противоположной причине: этот враг вообще не должен был существовать (будь то в пацифистском универсуме или в мире взаимно признаваемых, регулярных друзей и врагов). Откуда берутся враги, если врагов вообще больше нет? Как может существовать враг, который не объявляет войну, у которого нет официального представителя или идеологии

и т. д.? Если такой враг появляется, то он уничтожается жесточайшим образом, как террорист, находящийся вне закона, как враг всего человечества и т. д. Удивление здесь смешано с ненавистью. Движение от обычного врага к абсолютному — это движение диалектической рефлексии, но для нас это значит, что отрицание понимается объективно, как *nihil negativum*, а его субъективный, волевой аспект (я не хочу, чтобы этот враг существовал, но он существует) остается без внимания. В результате такой наивности актуальное проявление реальной негативности вызывает подавляющую силу нового отрицания (отрицания отрицания), которое на этот раз осознано, но все еще является чрезвычайной операцией, направленной на то, чтобы привести мир в соответствие с теорией. Реальная негативность все еще руководствуется здесь слепой наивностью логического, теоретического отрицания: я убиваю тебя, потому что ты *не должен существовать*. (Здесь заметно сходство между тезисом Шмитта и лакановскими понятиями «отторжение», *Verwerfung* и «второй смерти».)

В итоге отрицательное предложение можно прочесть как выражение объективной лишенности: если что-то, что может или должно произойти, не происходит. Или же отрицание можно рассматривать как агрессивный жест, которым субъект утверждает свою автономию и противопоставляет свой уникальный языковой жест тому всеобщему содержанию мира, которое он выражает. Лакан, о котором я буду говорить ниже, обращает внимание на этот прорыв экзистенциальной субъективности и показывает, что он зачастую происходит с помощью удвоенного отрицания. Однако такое повторенное и удвоенное отрицание иногда может приводить не только к отрицанию, состоящему из двух частей, как французское *ne... pas*, но и к крупномасштабному логическому противоречию «отрицания отрицания», так что отрицательное высказывание идет вразрез с формальной логикой. Колебание отрицания от содержания суждения (мысли, которую оно выражает) к внешнему акту его дезавуирования приводит таким образом к столкновению логики и языка.

Отсюда проистекает *второй* основной парадокс негативности, состоящий в двусмысленности двойного отрицания.

2. Отрицание отрицания

Повторение отрицания не обязательно делает его более убедительным. На заре Нового времени английский поэт Филип Сидни писал:

О правила грамматики! Вдвойне
Пускай себя проявит ваша сила:
Не школяры (она им так постыла!),
Но милая ее докажет мне.

De Negatione: Что значит сказать «нет»?

Когда недавно с ней наедине
Опять запретной милости просил я.
«Нет! Нет!» — голубка дважды повторила,
Страшась, что не расслышу я вполне...
Воспрянь же, Муза, и *пеан* пропой,
Забудьте зависть, Небеса, и мой
Успех триумфом увенчайте сразу,
Поскольку знают все со школьных лет,
Что тот, кто свел в суждении два «нет»,
Построил утвердительную фразу!
(Сидни 1982: 71)

В XIX веке Гегель наделил двойное отрицание преобразующей силой: конечное утверждение не равно простому «да», двойное отрицание нейтрализует то действие, к которому относится, и очищает его. Даже желанная награда Сидни потеряла бы непосредственность простого согласия и стала бы сознательной и значимой сдачей бастионов. Гегель выработал понятие *отрицания отрицания*, которое означает не восстановление непосредственности и аннулирование отрицания, а повторное утверждение изначальной посылки на новом уровне.

В «Феноменологии духа» Гегель еще не пользуется понятием отрицания отрицания, но имплицитно оно там присутствует. Отрицание — это способность субъекта выходить из объективных детерминаций своего бытия и утверждать свою свободу. Такое отрицание всегда уже есть отрицание *отрицания*: являясь субъективным актом, оно также обнаруживает и скрытую негативность «объективной» реальности: эта «реальность» на самом деле продукт разделения и ограничения, осуществляемого рассудком. Абстрактный рассудок (*Verstandnis*) субъекта производит этот ограниченный мир, не сознавая скрытую негативность своей деятельности. Таким образом, новое субъективное отрицание оказывается необходимым. Оно означает как преодоление абстрактной негативности, так и развитие ее скрытого разрушительного потенциала, который субъект делает очевидным. Славой Жижек верно комментирует эту мысль:

Переход от отрицания к отрицанию отрицания — это переход от объективного измерения к субъективному: в прямом отрицании субъект обнаруживает изменение в объекте (его разрушение, переход в противоположность), в то время как в отрицании отрицания субъект сам включается в процесс, рассматривая то, как эта процедура влияет на его собственную позицию... Такое прочтение отрицания отрицания расходится с общепринятым пониманием, согласно которому первое отрицание есть разделение, обособление и овнешнение внутренней сущности, а второе отрицание — это преодоление раскола (Žižek 2012: 250).

Для Гегеля все отдельные вещи и их понятия — это определяющие ограничения *универсума*, и эти ограничения всегда в какой-то степени случайны, поэтому во всех вещах заложено противоречие. Это противоречие побуждает их к *движению*, которое является изменением не только местоположения, но и внутренней сущности через трансформацию, казалось бы, внешних предикатов. Отсюда происходит наше право применять логические понятия (в первую очередь отрицание) онтологически. Если мы опустим в наших эмпирических описаниях внешнюю определенность пространством и временем, то получим логически противоречивую систему. Время и пространство, как бы мы сейчас сказали, это фетишистские операторы, которые позволяют нам не замечать существования этих противоречий, игнорировать (*verleugnen*) их.

Почка исчезает, когда распускается цветок, и можно было бы сказать, что она опровергается цветком; точно так же при появлении плода цветок признается ложным наличным бытием растения, а в качестве его истины вместо цветка выступает плод. Эти формы не только различаются между собой, но и вытесняют друг друга как несовместимые. Однако их текучая природа делает их в то же время моментами органического единства, в котором они не только не противоречат друг другу, но один так же необходим, как и другой; и только эта одинаковая необходимость и составляет жизнь целого (Гегель 2000: 9).

В «Науке логики» Гегель вводит и развивает понятие отрицания отрицания. Оно особенно важно в разделе «Учение о бытии» для определения Нечто (*Etwas*) и его бесконечности, и в разделе «Учение о понятии» для определения Понятия. Отрицание отрицания — это утверждение не в банальном смысле восстановления статус-кво, но в том смысле, что Гегель называет «опосредование». «Нечто» — это отрицание отрицания, т. к. любая определенность вещи ставит ее в отношении с чем-то внешним: благодаря своим *предикатам* она отличается от других вещей. Такая определенность есть отрицание. Гегель опирается на формулу Спинозы: «*Omnis determinatio est negatio*», — всякая конкретная вещь со своими свойствами есть продукт отрицания, она выделяется из бесконечности. Это вовсе не означает, что вещь исчезает: она отличает себя от своих предикатов и вновь обнаруживает самоидентичность «в себе». Таким образом, вещь существует в результате двойного движения опосредования — взвешивания и отвержения всего того, чем она не является.

Поскольку же внутри-себя-бытие есть небытие инобытия, которое в нем содержится, но в то же время как сущее отлично от него, постольку само нечто есть отрицание, прекращение в нем иного: оно

De Negatione: Что значит сказать «нет»?

положено как относящееся к нему отрицательно и тем самым сохраняющее себя; это иное, внутри-себя-бытие [данного] нечто, как отрицание отрицания, есть его в-себе-бытие, и в то же время это снятие дано в нем как простое отрицание, а именно как отрицание им внешнего ему другого нечто (Гегель 1970: 188).

В наших терминах это двойное отрицание как таковое, все еще «объективно», а следовательно, стремится к исчезновению: мы отбрасываем внешние объекты и предикаты в процессе утверждения вещи. Абстрактный рассудок усматривает здесь простую самоотждествленность в смысле закона тождества («А» не может быть «А» и «не-А» в одно и то же время (Гегель 1971а: 30). Но на самом деле, как показывает Гегель, это движение приходит к полаганию отрицания как такового: истиной вещи оказывается ее предел.

Конечные вещи *суть*, но их соотношение с самими собой состоит в том, что они соотносятся с самими собой как *отрицательные*, что они именно в этом соотношении с самими собой гонят себя дальше себя, дальше своего бытия. Они *суть*, но истиной этого бытия слугит их *конец* (Гегель 1970: 192).

Это один из тех гегелевских пассажей, которые подтверждают его интерпретацию в XX веке Гербертом Маркузе в смысле негативной диалектики, что мы обсудим ниже.

В дальнейшем в «Науке логики» отрицание отрицания определяет понятие конкретного *бесконечного*, которое включает в себя конечное. Это продолжение того же сюжета: предел, граничащий с тем, что «по ту сторону», сам переопределяется через это «по ту сторону», которое проявляет себя как его скрытая основа и перестает быть чистой негативностью, требуя определения в качестве *бесконечного*.

Следовательно, одно и то же отрицание отрицания — вот что имеется в обоих. Но это отрицание отрицания есть *в себе* соотношение с самим собой, утверждение, однако, как возвращение к самому себе, т. е. через *опосредствование*, которое есть отрицание отрицания (Гегель 1970: 211).

Последовательно настаивая (как и Сидни!) на том, что два отрицания дают утверждение, Гегель обнажает превосходство отрицания над утверждением: последнее существует только в результате революционного разворота на 180°, а не простой тавтологии. «Бесконечность» здесь относится также к аристотелевскому бесконечному (или неопределенному, *aoristos*) имени, которое формирует отрицание.

Упускать момент негативности также плохо, как и возводить его в абсолют. Нельзя сохранить истину как субъективный порыв, считая его коррелятом пустое «Ничто». Оно ориентировано на нечто, будь то вычитание и изъятие частных вещей, превращающее их в витающие тени или абстракции. Необходимо сбалансировать гипертрофию субъективного отрицания при помощи трезвого объективного понимания ничтожности самого этого отрицания (такое колебание между субъективным и объективным видами негативности указывает на *воображаемый* статус ее коррелятов, и именно этот факт не до конца ясен для Гегеля, хотя осознан уже Платоном; на него намекал Кант, а Сартр сформулировал в явной форме)¹.

Отрицание отрицания снова появляется к концу «Науки логики», где Гегель определяет «понятие», апофеоз его системы. Это понятие конкретное и сложное, оно сдержит в себе три или, может быть, говорит Гегель, четыре шага отрицания: положение, отрицание этого положения, отрицание отрицания и утвердительное самоотождествление отрицания с самим собой. Гегель сомневается, являются ли третий и четвертый элементы одним и тем же.

Второе отрицательное, отрицательное отрицательного, к которому мы пришли, есть указанное снятие противоречия, но оно, точно так же как противоречие, не есть *действие некоторой внешней рефлексии*; оно *сокровеннейший, объективнейший момент* жизни и духа, благодаря которому имеет бытие *субъект, лицо свободное*. В качестве *опосредствующего* отрицательное выступает потому, что оно включает в себе само себя и то непосредственное, отрицание которого оно есть. Поскольку эти два определения берутся как внешне соотнесенные по какому-то отношению, отрицательное есть лишь опосредствующее *формальное*; как абсолютная же отрицательность отрицательный момент абсолютного опосредствования составляет единство, которое есть субъективность и душа. <...> ...иного, отрицательное отрицательного непосредственно есть *положительное, тождественное, всеобщее*. Это *второе* непосредственное есть во всем этом движении, если вообще угодно *считать, третье* по отношению к первому непосредственному и к опосредствованному. Но оно *третье* и по отношению к первому, или формальному, отрицательному, и к абсолютной отрицательности, или ко второму отрицательному; а поскольку то первое отрицательное есть уже второй термин, можно то, что считают *третьим*, считать также *четвертым*, и вместо *троичности* можно принимать абстрактную форму за *четверичность*; от-

¹ Платоновская хора, место абсолютной инаковости, производит образы (Платон 1994: 454–455); Сартр утверждает, что воображение включено в саму структуру отрицательного утверждения (Сартр 2001: 42).

De Negatione: Что значит сказать «нет»?

рицательное, или *различие*, считается в этом случае двойственностью. Третье, или четвертое, есть вообще единство первого и второго моментов, непосредственного и опосредствованного (Гегель 1971b 301).

Это существенное замечание, т. к. оказывается, что отрицание отрицания может быть понято двояко: как утверждение и подкрепление отрицания или как «абсолютная», чистая негативность. Не просто понять, как такое возможно: ведь отрицание по определению отрицает *нечто*, занимает зависимое положение, а значит, не может функционировать самостоятельно. И если оно обращается само на себя, то приводит к противоречию, что и объясняет его превращение в утверждение. Высказанные здесь сомнения Гегеля схожи с его рассуждением из «Феноменологии духа»: останавливаться на негативном — парадоксальная цель, которая возможна только как неустойчивый ритмический или гармонический элемент, находящийся всегда на полпути к позитивизации или на полпути от нее.

Для Гегеля отрицание отрицания не просто утверждение, но и самокритика негативности. Он неоднократно повторяет, что чистое отрицание тщетно и бессильно (например, в главе о Французской революции «Абсолютная свобода и ужас» (Гегель 2000: 298), где «неопосредованная чистая отрицательность» обращается в «самую холодную, самую банальную смерть, все равно как срубить кочан капусты», а значит, неспособную изменить общество). Таким образом, отрицание должно продолжаться и повторяться, т. е. отрицать *себя*, быть отрицанием отрицания или *абсолютным отрицанием*. Негативность познается как таковая и достигает своей положительности, создает новый объективный мир, в котором она не уничтожается, но сознательно сохраняется как «Дух». Здесь, как и везде, отрицание отрицания имеет двойное значение: то ли отрицание полностью уничтожается, то ли восстанавливается на новом уровне. На самом деле для Гегеля это происходит одновременно: второе рефлексивное отрицание, оставаясь отрицанием, не отвергает объект, а создает для него место, а также создает свободного субъекта, способного принять всеобщее в его объективной внеположности. Однако все же остается риск саморазрушения и паралича отрицания, поэтому его сохранение становится, по Гегелю, задачей этики. В самом известном отрывке из «Феноменологии» Гегель пишет:

Но в том, что оторванное от сферы акцидентальное как таковое, в том, что связанное и действительное только в своей связи с другим приобретают собственное наличное бытие и обособленную природу, — в этом проявляется огромная сила негативного; это — энергия мышления, чистого “я”. Смерть, если мы так назовем упомянутую недействительность, есть самое ужасное, и для того, чтобы удержать мертвое, требуется величайшая сила. Бессильная красота

ненавидит рассудок, потому что он требует от нее того, к чему она не способна. Но не та жизнь, которая страшит смертию и только бережет себя от разрушения, а та, которая претерпевает ее и в ней сохраняется, есть жизнь духа. Он достигает своей истины, только обретая себя самого в абсолютной разорванности. Дух есть эта сила не в качестве того положительного, которое отвращает взоры от негативного, подобно тому как мы, называя что-нибудь ничтожным или ложным, тут же кончаем с ним, отворачиваемся и переходим к чему-нибудь другому; но он является этой силой только тогда, когда он смотрит в лицо негативному, пребывает в нем. Это пребывание и есть та волшебная сила, которая обращает негативное в бытие (Гегель 2000: 22).

Гегель говорит, что негативность (или дух) происходит не извне, а из абстрактного рассудка и тех позитивных фактов, которые он описывает. Основная цель — раскрыть и принять негативность, присущую этой абстрактной картине, трудиться, чтобы обрести ее, высвободив сдерживающую ее силу, и исследовать объективный мир как трагический мир боли и внутреннего противоречия. Интересно, что здесь также подчеркивается хрупкость и изменчивость негативного: зачастую мы не замечаем его, сосредотачиваясь на том, что отрицается, и отвергая и забывая его как ложный ход. Задача же философа — быть внимательным к сути негативности, к тому, что отсеивает ложные ходы, создает врагов и обнажает ложь.

Что Гегель не проясняет, так это то, как постоянное самоотрицание может поддерживать себя, каким образом оно продолжает пениться в чаше бесконечности (как он утверждает), как можно «пребывать» в негативности (что предлагает Гегель) и т. д. Если самоотрицание есть самопротиворечие, не сводит ли оно себя на нет после продолжительного меланхолического саморазрушения? И может ли оно уничтожить саму отрицаемую вещь, прекратив половинчатый процесс снятия-преодоления (*Aufhebung*)? Этот большой вопрос в теории негативности оказался основой двух великих интерпретаций Гегеля в XX веке, предпринятых Александром Кожевым и Гербертом Маркузе.

Кожев — русско-французский философ, которого часто называют зачинателем великой французской философской традиции XX века. Кожев считал Гегеля сторонником идеи о конце истории и подчеркивал негативное значение этого «конца: история не замораживается в вечном *nunc stans*, оно же *Aufhebung* (что было бы скорее, я думаю, интенцией Гегеля), но просто прекращается, решив свои задачи. Человеческое существо конечно, как конечна и человеческая история, иначе она не имела бы смысла и не влекла бы за собой негативности. Но если сказанное верно, то человеческая история должна закончиться, ее *телос* есть ее завершение. Следовательно,

заключает Кожев, сегодня удовлетворенный человек возвращается к природе (которая, вопреки Гегелю, не содержит никакой диалектики). Или, как он позже поправляет себя, возможно, человек возвращается не в животное состояние, а в рай чисто символического снобизма, который Кожев, как он думал, обнаружил в Японии (Kojève 1969: 161–162).

Идеи Кожева получили своеобразное развитие в работах Жоржа Батая, другого виртуоза негативного мышления. Уже в 1930-х годах Батай в письме Кожеву (Bataille 1998: 297) предложил понятие «безработная негативность». Этим он отверг идею саморазрушения негативности по Кожеву, предположив, что негативность может существовать даже в состоянии полной позитивности, негативность при этом не уничтожается, но перестает *действовать*, что, как он предполагает, гораздо более радикально, чем действующая негативность, зараженная позитивностью. Батай согласен со своими современниками Сартром и Лаканом в утверждении слабости и латентности негативности, существующей как избыток позитивности и беспомощной сопротивляющейся ей.

Напротив, Герберт Маркузе в своем замечательном комментарии к Гегелю (Маркузе 2000) подчеркивает *деструктивный* аспект его диалектики. Тождество вещи, благодаря которому мы ее знаем, на самом деле есть результат внешних сил, препятствующих ее развитию: диалектика помогает раскрыть внутреннее напряжение вещи, ее внутренние возможности, но, для того чтобы они могли высвободиться, вещь должна быть разрушена в результате внутреннего противоречия. Только тогда она сможет перейти на новую ступень существования, которая на деле все время была ее скрытой основой.

Что означает единство, тождество и противоречие в контексте социальных форм и сил? В онтологическом ключе это означает, что состояние негативности не является искажением истинной сущности вещи, но представляет собой саму эту сущность. В общественно-историческом ракурсе это означает, что, как правило, кризис и упадок не являются случайностями или какими-то внешними потрясениями, но свидетельствуют о самой природе вещей и, следовательно, закладывают основу, опираясь на которую, можно понять сущность существующей социальной системы. Более того, это означает, что потенциальные возможности, присущие человеку и вещам, могут раскрыться только в результате смерти того общественного порядка, при котором они впервые обрели свою целостность. Когда нечто переходит в свою противоположность, говорит Гегель, когда оно противоречит себе, оно выражает свою сущность... <...> Таким образом, учение о сущности утверждает общие законы мысли как законы уничтожения — уничтожения ради истины (Маркузе 2000: 199).

Ранние интерпретаторы Гегеля, в особенности Маркс, уже утверждали подобное. Их критика направлена на понятие «снятие-преодоление» (*Aufhebung*) и делает акцент на его теоретической (объективной) стороне: снятие есть не только проявление активности духа, но и признание неудачи отрицания. Именно поэтому Маркс предлагает перейти от теоретического отрицания к физическому разрушению. В постреставрационной Германии религиозная, идеологическая критика больше не эффективна, она лишь увековечивает свой объект. Нужно отрицать само отрицание и уничтожить объект, сделавший либеральную критику возможной. Либеральное сохранение институтов, которые скрывает гегелевское снятие, должно стать объектом для второй революции.

Война немецким порядкам! Непременно война! Эти порядки находятся ниже уровня истории, они ниже всякой критики, но они остаются объектом критики, подобно тому как преступник, находящийся ниже уровня человечности, остается объектом палача. В борьбе с ними критика является не страстью разума, она — разум страсти. Она — не анатомический нож, она — оружие. Ее объект есть ее враг, которого она хочет не опровергнуть, а уничтожить (Маркс, Энгельс 1955: 416).

Отрицание, которое более не довольное собой и не совпадает с утверждением, — это чистое отрицание, но в то же время оно не может и не должно продолжаться:

Социализм есть положительное самосознание человека, более не обусловленное отрицанием религии. И таким же самым образом “действительная жизнь” — это положительная человеческая действительность, не опосредованная устранением частной собственности, то есть коммунизмом (Маркс, Энгельс 1956: 598).

Под социализмом здесь понимается режим новой позитивности, опосредованный отрицанием частной собственности: коммунизм служит исчезающим посредником и отрицательной величиной, режимом определенного отрицания.

Таким образом, с одной стороны, отрицание стремится разрушить либо себя, либо свой объект, а с другой — *de facto* оно слишком слабо для этого. Как можно относиться к отрицанию серьезно, если оно либо превращается в утверждение (как у Сидни), либо без конца повторяется, т. е. признает несостоятельность каждого нового своего высказывания? Радость обнаружения абсолютной негативности преждевременна, если эта абсолютная негативность ничего не отрицает, но остается *просто* негативной. В полном соответствии с теорией Гегеля история показывает, что многие события или институты, которые мы отвергаем, сами являются результатом отрицания: они ско-

рее воплощают негативность, чем утверждают истинно всеобщие принципы. Это очевидно в постреволюционных странах, например в России, где авторитарное правительство продолжает обращаться к риторике демократии и верховенства закона, а граждане оправдывают свой эгоизм отсылками к потерянной в прошлом солидарности. Но это также верно и для современного западного общества, которое использует экономическую продуктивность в качестве всеобщего критерия, основанного на разочаровании в любом абсолютном принципе, кроме такой абстракции, как «демократия» свободного рынка². «Нет» таким режимам — это отрицание отрицания. Первое отрицание тут понимается как теоретическое, или *объективное* (нигилизм как понимание ничтожности), второе — как практическое, или *субъективное* (отвержение такого нигилизма). Повторение отрицания рискует восстановить нигилистический статус-кво: «...вот видите, — скажут в ответ на ваше “нет”, — мы ни в чем тут не можем согласиться, так что давайте прибегнем к релятивистской и скептической власти капитала». Отрицание останется тогда «безработным», но не как у Кожева, когда оно исчезает или отступает перед лицом материального исторического синтеза: в реальности оно остается бессильным против несчастного режима абстракции и рассудка.

Можно ли совершить отрицание отрицания, чтобы оно не превратилось в тавтологию? И есть ли способ обосновать наше осведомительное и суверенное «нет»?

Вот еще один конкретный пример двойного отрицания. Как было упомянуто, Жак Лакан обращает наше внимание на удвоение отрицания во французском языке в случае так называемого эксплетивного отрицания: *je crains qu'il ne vienne* (Я боюсь, что он придет). В английском языке известен пример: *we don't need no education*. Использование отрицания здесь нелогично, ведь в первом примере *crains* уже подразумевает модальное отрицание прихода гостя, а во втором *don't* уже отвергает необходимость образования. Это реальный пример гегелевского отрицания. Такая структура гораздо более распространена в русском языке, где отрицательные наречия (*никогда, нигде* и т. д.) требуют дополнительной отрицательной частицы перед глаголом (*Я никогда отсюда не уеду*). Какое значение имеет такая структура? Согласно Лакану, она *осуществляет* разделение между отрицанием, являющимся частью содержания фразы, и рефлексивным отрицанием, направленным самим субъектом речи на свое высказывание: я не просто боюсь, что он придет, но я отрицаю именно само утверждение о его приходе.

² Нойс (Noys 2010: 162) указывает на необходимость негативного мышления на основании того, что отрицание внутренне присуще реальной абстракции, которая формирует нашу культуру.

Эти моменты высказывания Эмиль Бенвенист называет *sujet d'énoncé* и *sujet d'énunciation*. Второе, с точки зрения Лакана, отвечает за бессознательное: разделение субъектов в речи соответствует разделению субъектов в психике. (Фрейд, которому здесь так или иначе следует Лакан, называет бессознательным содержание отрицательного суждения в том смысле, что оно предстает в нейтрализованной и подвешенной форме: таким образом, для Фрейда, как верно замечает Жан Ипполит (Лакан 1998: 379–393), гегелевское «снятие-преодоление» порождает бессознательное. Для Лакана это не так, для него снятие-преодоление порождает сам дух.)

Для Лакана, таким образом, двойное отрицание происходит из слабости и недостаточности первого отрицания, которое, кажется, даже не затронуло отрицаемую мысль, по крайней мере слишком легко ее воспринимает. Второе же отрицание достигает самого сердца высказывания и значения, одновременно демонстрируя пример абсолютной негативности. Здесь имеет место не снятие или сублимация, а определенный *избыток* негативности. Понятно, что Лакан интерпретирует двойное отрицание как эквивокацию субъективного и объективного отрицания в русле того, что я писал об этом выше. В прочтении Лакана субъект реагирует на неэффективность объективного отрицания и повторяет его, чтобы сделать ударение на энклитическую частицу, которая обычно остается без внимания, как само собой разумеющаяся.

Подводя итоги, можно сказать, что двойное отрицание может не удался трояком. Оно может просто аннулировать себя и восстановить исходное утверждение. Оно может превратиться в бессильную тавтологию чистого отрицания, которая на самом деле ничего не отрицает. Наконец, оно может запутаться во внутреннем противоречии и, говоря «нет» во второй (третий, четвертый и т. д.) раз, постоянно отрицать себя. В третьем случае отрицание, пытаясь превзойти свою тщетность, блокирует само себя. Таким образом, его главная задача — достичь той точки, когда оно сможет окончательно аннулировать свой объект, создав на его месте пространство свободы (чистой негативности), но эта задача бесконечна.

Отрицание намекает на возможность разрушения того, что оно отрицает (ведь оно приписывает ошибочность высказыванию и тем самым нелегитимность объекту), но оно никогда не достигает этого, потому что сам акт отрицания удостоверяет существование отрицаемого. Отсюда и необходимость повторять отрицание, отсюда идея крайнего отрицания как уничтожения, которое не просто отрицает, но действует так, как если бы отрицаемая вещь или ситуация вообще не существовала. Отрицание отрицания было бы в этом контексте радикализацией отрицания. До Гегеля некоторые мыслители указывали, что отрицание отрицания не обязательно восстанавливает статус-кво: так, Фома Аквинский (*Quaestiones de quodlibet* 10, q. 1, a. 1,

ad 3; цит. по: Hübener 1975: 124) называет Единое «*negation negationis et rei simul*»: отрицание отрицания и вещи [которая подверглась отрицанию]. Гегель, наоборот, считает отрицание отрицания радикализацией отрицания, пытающейся превзойти внутреннее противоречие одновременного отрицания и полагания объекта.

Лакан (Лакан 2006: 315–370) говорит в этом отношении о «второй смерти», смерти, которая могла бы быть абсолютной. Парадоксальным образом радикальность второго отрицания, труднодостижимая на практике, представляет отрицание с теоретической стороны: не замечать существование объекта в некотором смысле более радикально, чем открыто отвергать его. Так то, что Лакан называет отторжением (*Verwerfung*), — это радикальное отвержение опыта «по умолчанию», без необходимости его активного отрицания.

Здесь, как и везде, мы сталкиваемся с *асимметрией* отрицания и утверждения. С одной стороны, язык подразумевает обратимость этих операций: что-то либо утверждается, либо отрицается. Утвердительные и отрицательные всеобщие высказывания даже *противоположны* друг другу (так у Аристотеля), а следовательно, так же симметрично обратимы. Однако, если рассматривать их с онтологической точки зрения, как формы символической активности субъекта в мире, мы тут же увидим, что симметрия не работает. Отрицательное суждение (отрицание утверждения) включает в себя утвердительное и является тем самым гибридом отрицания и утверждения (утверждение появляется в нем в снятом, идеализированном виде). Отрицание отрицания не аннулирует его и не превращает обратно в утверждение. Отрицание, с одной стороны, несостоятельно, а с другой — избыточно в отношении утверждения, которое оно не может опровергнуть. Этот факт имеет значительное социально-историческое значение: усилия современного субъекта, направленные против господства и рабства, не могут полностью уничтожить их, наоборот, они сохраняют их в идеализированно бессознательной форме (в зависимости от направления снятия). В то же время это усилие, эта разрушительная ярость не останавливаются даже после физического разрушения тирана, но обращаются на самого субъекта, переходя в революционный террор, психологическую и культурную меланхолию субъекта. Андрей Платонов, великий советский писатель и исследователь революционной негативности, писал: «Не революционер, а только дурак, “набитая голова” считается с действительностью. Это все равно, что бить и ощущать боль от своих ударов. Такой боец недолго продержится, он упадет от воображаемой боли своих же ударов» (Платонов 2004: 189). Сострадание революционеров к своим врагам — это психологический аналог интериоризации и рефлексии отрицания, которое изначально было отрицанием чего-то неприемлемого, попыткой отторгнуть его вовне.

Наконец, лакановское разделение двух субъектов в двух отрицаниях подразумевает *эквивокацию* отрицания. Если отрицание отрицания не восстанавливает утверждение, если отрицанию требуется второе отрицание в другой части предложения, тогда, возможно, эти отрицания — омонимичные знаки разных действий и/или состояний вещей. К этому выводу приходит Аристотель в работах «Категории» и «Об истолковании».

3. Эквивокация и типология отрицания

Аристотель делит отрицание на четыре вида: противоположность, противоречие, лишенность и соотношение. Основной интуицией этой классификации является отличие противоречия от трех остальных видов отрицания. Одно дело — отрицать и подразумевать, что противоположное утверждение верно. Тогда наше отрицание достигает сути дела: оно помогает определить истину, ведь противоположности связаны друг с другом, принадлежат к одному роду и представляют собой цели, направляющие деятельность в разные стороны. Еще более наглядно и объективно привативное отрицание. В примере Сартра Пьера нет в кафе, но он должен был бы там быть. Отрицание указывает на модальную ситуацию и на ее естественную форму. Но вот *противоречие* — это нечто совсем другое. Оно отсылает к обоюдно *независимым* ситуациям или вещам либо к простому отсутствию определенной ситуации. Либо дождь идет, либо нет; одна и та же вещь не может быть одновременно красной и синей и т. д. Один член противоречия не может быть выведен из другого.

Аристотель замечает, что отрицание чего-то (как ложного, отсутствующего и т. д.) тесно связано с *противопоставлением*. В «Категориях» он называет языковое противоречие (*antiphrasis*) одним из случаев выражения противопоставления (*ta antikeimena*). В работе «Об истолковании» он сосредотачивается на негативном выражении (*apophrasis*) с различными формами противопоставления как его моментами. Именно в этом контексте у него появляется вышеупомянутая классификация отрицания как противопоставления.

Аристотель представляет отрицание как соотношение между *двумя* сущими или высказываниями, соглашаясь с Платоном в том, что иное есть основание любого отрицания. В то же самое время Аристотель не эвакуирует отрицание или противопоставление из философии, но представляет *небытие* (*me on*) как один из видов бытия: бытие может обозначать сущность или отрицание сущности:

...одно называется сущим потому, что оно сущность, другое — потому, что оно состояние сущности, третье — потому, что оно путь к сущности, или уничтожение и лишенность ее, или свойство ее,

или то, что производит или порождает сущность и находится в каком-то отношении к ней; или оно отрицание чего-то из этого или отрицание самой сущности, почему мы и о не-сущем говорим, что оно есть не-сущее (Аристотель 1976: 44).

Следовательно, многозначность отрицания приводит к многозначности бытия. Остановимся на этой многозначности подробнее. Как уже сказано, в «Категориях» (Аристотель 1978) Аристотель описывает четыре формы противопоставления: вещи, соотносенные между собой, противоположности, лишенность и обладание, утверждение и отрицание, последнее отношение в работе «Об истолковании» он называет противоречием (*antiphrasis*). Аристотель был первым, кто ввел такую классификацию, и с небольшими изменениями она просуществовала вплоть до нашего времени. В период поздней Античности его учение было представлено Апулеем в виде так называемого логического квадрата, который демонстрирует отношение противоположности и противоречия между парами утвердительных и отрицательных суждений, различающихся по количеству.

Вещи, **соотносенные** между собой (*ta pros ti*), говорит Аристотель, создают пару, как двойное в отношении к половинному, зло — к добру. Здесь противопоставление проявляется в симметричной *инверсии*. Введение этой формы позволяет Аристотелю рассматривать мир не как набор установленных или изменчивых сущностей, а как структуру отношений, способных к комбинации.

Противоположности определяются несколькими способами. В «Категориях» они определены как различия *внутри одного рода*, хотя добавляется, что они «могут принадлежать к разным родам или сами оказываться родами для другого», как добро и зло (Аристотель 1978: 86). В работе «Об истолковании» описывается отношение противоположности между *всеобщими* утвердительными и отрицательными высказываниями: «Все люди мудры — никто не мудр» (Аристотель 1978: 104). В «Метафизике» Аристотель добавляет, что они «наиболее различающиеся вещи» или «то, различия чего наибольшие или вообще, или по роду, или по виду» (Аристотель 1978: 159). Это определение не кажется очень четким: не дано ясного критерия, по которому можно было бы дифференцировать количественное различие внутри рода и противоположность. Пример Аристотеля — это белое и черное: они не образуют пару как двойное и половинное. «Ведь не говорят, что хорошее есть хорошее плохого, а говорят, что оно противоположно плохому, и не говорят, что белое есть белое черного, а говорят, что оно противоположно черному» (Аристотель 1978: 80). Такое утверждение сомнительно: как мы увидим, Гегель в своей «Логике» настаивает на том, что благо есть *благо зла* (т. е. определяется через зло), и поэтому они составляют две противоположности. Современная традиция вычеркивает аристотелевское отношение *pros ti*,

а зря: было бы разумно рассмотреть его, как это имплицитно и делает Гегель, в качестве способа четко определить саму противоположность.

Противоположность, в отличие от противоречия, занимает в системе Аристотеля центральное место. Именно противоположность описывает родо-видовые отношения, которые составляют двухуровневое *определение* вещи. «Противоположность есть полное различие» и «различие [в видах] есть противоположность» (Аристотель 1976: 269). Виды определяются телеологически как полное развитие их отличия от других видов. Род остается основой поддержания противоположных *сил*: важно, что для Аристотеля противоположные вещи, в отличие от противоречащих, возможны одновременно в одном роде и одном субъекте (Аристотель 1976: 135).

Открытие отношения противоположности было важным моментом в теории негативности. С одной стороны, противоположная сила и *изменение направления* — это способы, которыми чистая негативность реализуется в действительности. Аристотель обращает на это внимание, т. к. его интересует становление во времени, в том числе абсолютная изменчивость *те он*. С другой стороны, если мы говорим о самореализующемся субъекте Нового времени, то противоположности будут способом повторения и усиления «простого» отрицания: простое «нет» не выполняет свою задачу, полное разрушение немыслимо, и сила отрицания выражается в *инверсии* объекта или использовании другого объекта в качестве утвердительного знака его отвержения. Это в дальнейшем будет развивать Фрейд. Но вернемся к рассмотрению классификации Аристотеля.

«**Лишенным** какого-то свойства мы называем все способное принимать это свойство, когда оно совершенно не наличествует в том, в чем оно от природы должно наличествовать, и именно в то время, когда естественно обладать им» (Аристотель 1978: 81, выделено мной. — А. М.). В данном случае отрицательное отношение зависимо от естественного положительного отношения: вещь отсутствует, в то время как она должна была бы существовать. Это пример явной *асимметрии*, когда отрицание не происходит из самостоятельного источника, но добавляется к утверждению, которое только и имеет сущностный смысл. Новые мыслители (от Канта до Хайдеггера) вообще показывают, что лишенность — это попросту негативная форма обладания.

Введение понятия «лишенность» помогает Аристотелю также обосновать свою онтологию: с одной стороны, небытие блокирует естественное развитие в отношении к цели (*telos*): совершенство цели парадоксальным образом оправдывает небытие: не все совершенно. С другой стороны, лишенность, в отличие от противоположности, асимметрична. «Правда, переход от обладания к лишенности бывает, но переход от лишенности к обладанию невозможен. В самом деле, ставший слепым не может вновь прозреть, у лысого воло-

сы не появляются, а у беззубого зубы не могут вырасти вновь», — меланхолично замечает Аристотель (1978: 84).

Введение понятия «лишенность» помогает разрешить опасения Парменида:

В самом деле, мы говорим, что это единое или вообще не присуще чему-нибудь, или не присуще какому-нибудь роду; при отрицании для единого не устанавливается никакого отличия от того, что отрицается, ибо отрицание того, что отрицается, есть его отсутствие; а при лишенности имеется и нечто, лежащее в основе, относительно чего утверждается, что оно чего-то лишено (Аристотель 1976: 121).

То же самое относится, конечно, и к противоположностям. Аристотель пишет, что противоположности и лишенность/обладание тесно связаны, так что «в каждой паре противоположностей одно есть лишенность» (Аристотель 1976: 123).

Наконец, **противоречие** (*antiphrasis*) — это отношение двух взаимно несовместимых вещей или утверждений о них. Здесь отрицание выступает самостоятельно и получает свое имя. Аристотель показывает, что противоречие всеобщему суждению — это всегда частное суждение о существовании, а утверждение о возможности противоречит утверждению о *невозможности*. Противоречие, следовательно, не производит нового знания.

Таким образом, Аристотель, признавая, что отрицание отсылает к чему-то иному, как считал Платон, не ограничивается этим. Отрицание вскрывает некую силу отторжения в самой реальности. Сведение к «иному» возможно только в случае противоречия, но не по отношению к остальным трем видам противопоставления. Соотношение, противоположность и лишенность — это определенные отрицания, которые по своей сути соотносены с тем, что они отрицают. Они отражают отрицательный (оппозиционный) элемент самой реальности. Точнее, они позволяют сформулировать центральную концепцию аристотелевской метафизики — понятия возможности и действительности. Так, намного раньше Канта и Гегеля Аристотель предусматривает возможность мыслить негативность как действующую силу, а не как столкновение безразличных реальностей.

В Средние века схоласты уточнили классификацию Аристотеля, введя различие между отрицанием *внутри* и *вне* рода (первое — это противоположность и лишенность, второе — противоречие). Как мы видели выше, Кант продолжил эту традицию, сформулировав свое знаменитое различие между *nihil privatum* и *nihil negativum* (Кант 1964: 79–125).

Вводя «отрицательные величины» в философию или, точнее, в «мировую мудрость» (*Weltweisheit*), Кант по-новому интерпретирует кажущиеся пассивными внешние явления как активные силы.

Для Канта (в отличие от того, что в дальнейшем будут утверждать Фрейд и Лакан) отрицательные и положительные величины онтологически равнозначны и сами по себе положительны. Однако, как Фрейд и Лакан, Кант указывает на неосознанный характер того, что обозначают отрицательные величины, по крайней мере когда мы говорим о психологии. Есть что-то смутное и скрытое в отрицательных психологических силах.

Я, например, в данный момент представляю себе тигра. Но вот представление это исчезает, и вместо него мне на ум приходит шакал. При смене этих представлений нельзя, правда, заметить в себе никакого особого стремления души к устранению одного из них. Но ведь бывает такая поразительная деятельность, скрытая в глубине нашего духа, которую мы не замечаем, когда она совершается, потому что действий очень много, а каждое из них в отдельности представляется лишь в весьма неясном виде (Кант 1964: 107).

Эта цитата напоминает о более поздней характеристике воображения, данной в первой «Критике». Кант определяет его как скрытую силу души, и, в самом деле, его примеры отражают (негативное) конституирование образов. Далее Кант соотносит негативные силы с эмпирическим пониманием *бессознательного*, которое он черпает у Лейбница.

Попросите самого ученого человека в моменты, когда он ничем не занят и отдыхает, чтобы он что-то рассказал о своих взглядах! Окажется, что он ничего не знает, и в этом состоянии вы его найдете пустым, не имеющим ни определенных соображений, ни суждений. Но дайте ему только повод высказать их каким-либо вопросом или вашим собственным суждением! Его ученость обнаружится в целом ряде действий, которые примут такое направление, что дадут ему самому и вам возможность понять эти взгляды. Нет сомнения, что реальные основания для этого давно уже в нем имелись, но так как по отношению к сознанию следствие [их] было равно нулю, то они должны были быть противоположны друг другу (Кант 1964: 117).

Большой вопрос к этой работе Канта: действительно ли отрицательные величины и позитивные сущности равным образом реальны? Кажется, что Кант считает именно так (он даже добавляет, что сумма всех сил в мире равна нулю), но аналогия с арифметическими отрицательными величинами (сугубо фиктивными операторами) и примеры из психического бессознательного указывают на специфику отрицательных элементов и их роль зеркальных образов или адвокатов дьявола.

Гегель подхватывает кантовскую онтологизацию негативного, когда превращает негативность в силу, в событие бытия, а не языка.

С помощью диалектики он разлагает дихотомию Канта, представляя *privatum* и *negativum* как два различных момента негативного. Для Гегеля *nihil negativum* — простейшая абстрактная форма отрицания, характерная для рассудка, но это также и высшая рефлексивная форма негативности, которая абстрагируется от своего объекта и понимает себя как Дух. Между ними — необходимый момент *противоположностей*, на которые распадается вещь (кантовское *nihil privativum*).

Однако у Гегеля есть собственная классификация форм отрицания во второй книге «Науки логики», в учении о сущности. Гегель здесь говорит о субъективном рефлексивном отрицании как о действии разума. Он выстраивает последовательность «тождество — различие — противоположность — противоречие», которая лишь частично соответствует аристотелевской типологии. Различие для Гегеля есть неразвитая форма отрицания, в то время как противоположность подразумевает то, что различие в одном роде отражается в другом и предстает в виде инверсии: господин — господин раба (раб подразумевается), а раб — раб господина (господин заключен в рабе), следовательно, природа их отношения симметрична и символична.

Положенность — это одинаковость и неодинаковость; обе они, рефлексированные в себя, составляют определения противоположности. Их рефлексия в себя состоит в том, что каждый из них есть в самом себе единство одинаковости и неодинаковости. Одинаковость имеется лишь в рефлексии, которая сравнивает со стороны неодинаковости, и тем самым одинаковость опосредствована своим другим, безразличным, моментом; точно так же неодинаковость имеется лишь в том же рефлектирующем соотношении, в котором имеется одинаковость. Следовательно, каждый из этих моментов есть в своей определенности целое. Он есть целое, поскольку содержит и свой другой момент; но этот его другой момент есть нечто безразлично сущее; таким образом, каждый момент содержит соотношение со своим небытием и есть лишь рефлексия в себя или целое как соотносящееся по своему существу со своим небытием (Гегель 1971a: 47).

Таким образом, опровергая интерпретацию Делёза, который, как мы увидим, обвиняет Гегеля в аристотелевском гиперболическом понимании отрицания как противоположности, Гегель определяет противоположное не как предельное максимальное различие, но как отражение своего иного. Различие между двумя понятиями становится здесь *внутренним*, а их сущность — различенной в себе. Противоположны не господин и раб в своем наибольшем различии, но господин-раб и раб-господин. Это даже ближе к аристотелевской отрицательной соотнесенности, нежели к противоположности. Именно эта интериоризация отношения приводит его, по Гегелю, к кол-

лапсу, т. к. различия обнаруживаются внутри одного рода или самой сущности. Противоположности заключают свое небытие в себе, что приводит к *противоречию*, т. е. к их несовместимости, а следовательно, к возможности практического реального разрушения их отношений. Такое разрушение позволило бы перейти к логическому основанию вещи, расширить горизонты и поместить ее во всеобщий контекст. Остается неясным, появляется ли это основание в результате разрушения и кризиса или оно изначально заложено в самой истории саморазвития вещи. Насколько предсказуемо движение Духа? Сам Гегель высказывает сомнения относительно этого и, как мы видели (с. 20), в конце «Науки логики» он предлагает альтернативу трехчастной структуре диалектики и предлагает считать отрицание дважды — и как иное положительного, и как иное иного (само являющееся положительным в себе) (Гегель 1971b: 302).

Тем самым Гегель продолжает долгую традицию различения эквивокальных смыслов негативности: одна определяется как *лишенность* и зависит от своего объекта, другая — это *nihil negativum*, которое для Гегеля, в отличие от Канта, становится самостоятельной силой. Будучи только негативным, оно не может в полной мере занимать это место. Вопрос в том, существует ли *абсолютная* негативность, отрицание отрицания, сама по себе или она мгновенно превращается в утверждение (утвердительность самого отрицания). В первом случае диалектика принимает революционную форму и предстает со своей деструктивной стороны, а во втором отрицательное остается исчезающим моментом кругового движения.

Наконец, в ряду классификаций отрицания нужно упомянуть фрейдовское различие типов *субъективного* отрицания, которые производят разные формы бессознательного. Сам Фрейд не эксплицирует эту классификацию, но в последующем изложении Лакана присутствуют по крайней мере четыре вида отрицания: откращивание (*Verneinung*), игнорирование (*Verleugnung*), вытеснение (*Verdrängung*) и отторжение (*Verwerfung*) (Лакан 2006: 86–88; Lacan 1994). Каждое из них отрицательно только частично: они не уничтожают объект окончательно.

Вытеснение, *Verdrängung*, наиболее характерная форма, — вытеснение представления из сознания. Однако представление не стирается полностью, а сам акт отрицания свидетельствует о сохранении вытесненной мысли. Фрейд замечает, что парадоксальным образом здесь вытеснение совпадает с возвращением вытесненного.

Откращивание, *Verneinung*, как было упомянуто, это высказанное, явное отрицание, которое должно напрямую упоминать отрицаемый объект. Фрейд утверждает, что здесь частично ослабляется вытеснение. Жан Ипполит внес предположение, что это отрицание схоже с гегелевским снятием (*Aufhebung*) и с фрейдовской сублимацией бессознательного (Лакан 1998: 236).

Игнорирование, *Verleugnung*, — это отрицание, характерное для фетишистского искажения. В этом случае не используется никакого отрицательного выражения, наоборот, утверждение *объекта* и посвященного ему ритуала служит границей двух миров: в одном, как говорит Фрейд, мать кастрирована, а в другом — нет. Оба мира благополучно сосуществуют, нарушая тем самым закон исключенного третьего.

Наконец, отторжение, *Verwerfung* — термин, не разработанный самим Фрейдом и использованный им только однажды в анализе человека-волка (Фрейд 1998). Позднее этот термин послужил Лакану в построении теории психоза. Отбрасывание мысли, или означающего, — это не активное вытеснение, а отнесение явления к области серой зоны безразличного, изначально не принятого субъектом в себя. Обычно подобное отторжение образует матрицу для конструирования «внешней» реальности и для дальнейшего активного вытеснения в нее, но иногда жизненно важные феномены попадают в эту же зону и тогда образуют чужеродный элемент в психической жизни субъекта.

Фрейд указывает, что отбрасывание кастрации действует так, как если бы ее не существовало. На этом основании Лакан может переводить понятие *Verwerfung* словом *forclusion* — термином, используемым французскими лингвистами Дамуретом и Пишоном для обозначения двойного отрицания во французском языке (*ne... rien*). Как мы говорили, такое удвоение служит для усиления отрицания, и, более того, оно пытается сделать субъективное отрицание видом объективного, отрицаемое содержание представить несуществующим и стереть сам факт отрицания. По Лакану, это вызвано объектом, который не был полностью вынесен вовне, но которым субъект как бы пренебрег, отбросил его (как Креон отбросил тело Полиника в «Антигоне» Софокла) и который поэтому оказывается «между двумя смертями» (Лакан 2006: 415).

Все эти виды отрицания несовершенны, и можно было бы сказать, что пятый вид — физическое уничтожение объекта — также не окончателен. Первые четыре отрицания различаются как по силе, так и по тому, в каком отношении к субъекту выступает отрицаемое содержание. Вытеснение и откращивание *субъективны* — они выражаются отрицательной частицей или фетишем. Отторжение же — это объективное (теоретическое) отрицание: мы ничего активно не отвергаем, но воспринимаем нечто как отсутствующее. Игнорирование — смешанный вид, в котором разделение отмечено фетишем, и субъективное отрицание выражается в объективной форме, проецируясь в сам объект как его внутренний разрыв.

Многозначность негативности и ее диалектическая динамика крайне важны для нашей социально-исторической ситуации. Современный субъект не просто эмансипирует себя, отвергая прошлое и стремясь к неизведанному. Вытесняя прошлое, он подвергает его

инверсии (суверенный народ вместо суверенного монарха, человек, а не Бог — центр Вселенной и другие коперниканские революции). Современная демократия предполагает постоянное оспаривание власти со стороны зависимого, но эмансипированного субъекта. Наука и техника вовлечены в борьбу против установленных законов природы посредством самой этой природы. Как говорит Гегель, некое беспокойство негативного всегда должно оставаться в силе. Однако существует опасность, что область негативного превратится в область отвращения, а абсолютное отрицание придет к саморазрушению: *nihil privativum* логически ведет к *nihil negativum* — отказу от мира и разочарованию во всеобщем. Сам Гегель видел эту опасность, когда анализировал Французскую революцию, а последующая традиция немецкой философии (в том числе Ницше и Хайдеггер) разработала понятие «нигилизм» как отрицания самого ничто, которое должно бы было быть источником исторического прогресса. Кожев выразил ту же идею, но с обратным знаком, когда предположил, что история завершится самоаннулированием и ее место займет естественное состояние. Это и есть проблема негативности. Резюмируя, перечислю ее основные аспекты:

- двусмысленность двойного отрицания;
- асимметрия отрицания и утверждения;
- латентность отрицания в сравнении с утверждением;
- распадение отрицания на значения противопоставления, лишения и противоречия.

II. Негативность сегодня

1. Негативность *pro et contra*

В XIX–XX столетиях понятие отрицания, столь важное для самопознания современного субъекта и, кроме того, образующее ядро влиятельной гегельянско-марксистской традиции, стало объектом нападков. Начало им положил Бергсон, который связывал их с позитивистской критикой онтологизирующего отрицания; во второй половине XX века эта бергсоновская критика была дополнена и подхвачена Делёзом и совсем в другом ключе поддержана Деррида. В обоих случаях подобные критические выпады должны были подготовить разрыв с «телеологическим» гегельянством.

В работе «Творческая эволюция» (1998) Бергсон копирует статью из «*Révue Philosophique*», которая посвящена понятиям ничто и отрицания. Он отрицает познавательную ценность отрицания, подкрепляя тем самым свою онтологию непрерывного мира, лишённого каких бы то ни было разрывов. Вместе с тем он излагает теорию отрицания, которая повлияла на последующую интеллектуальную тра-

дицию во Франции вне зависимости от того, утверждается ли такое понятие отрицания или нет. Бергсон настаивает на том, что отрицание и утверждение асимметричны. Отрицание вторично, оно бесконечно и неопределенно. (Тем самым Бергсон сводит всякое отрицание к бесконечному именованию, которое Аристотель относил к отрицательному значению лишь *имени*, а не суждения.)

Если мы теперь проанализируем идею «Ничто», мы найдем, что она, в сущности, является идеей «Все» с прибавлением движения разума, бесконечно перепрыгивающего с одной вещи на другую, отказывающегося держаться на одном месте и сосредоточивающего все свое внимание на этом отказе, всегда определяя свою наличную позицию только в отношении к той, которую только что покинул (Бергсон 1998: 284).

Более того, не существует такого положения вещей, которое бы соответствовало отрицанию; последнее носит «педагогический и социальный характер» (Бергсон 1998: 304), то есть «не» является скорее риторическим оператором, оказывающим воздействие на определенное лицо, а не соотносится с какой бы то ни было вещью. Наконец, отрицание и ничто появляются только в уме, который наделен способностью к запоминанию: они подразумевают временность бытия человека и его прерывность:

Чтобы представить себе, что такая-то вещь исчезла, недостаточно отметить контраст между прошлым и настоящим. Нужно, кроме того, повернуться спиной к настоящему. Нужно углубиться в прошлое и мыслить себе контраст прошлого с настоящим исключительно в терминах прошлого, не думая при этом совершенно о настоящем (Бергсон 1998: 283).

Начиная с 1960-х годов мы видим во французской мыслительной традиции поворот к тому, что Бенджамин Нойз называет аффирмативизмом. Предпочтение теперь отдается различию, а не отрицанию и противоречию, силе, а не субъективности, творению и произведению, а не разрушению. В целом этот поворот совершается на фоне (как правильно указывает Нойз (Noys 2010: 2)) поиска компромисса между критическим духом и продолжающим существовать капитализмом, который его апроприировал. Однако аффирмативизм также был анархической и в равной степени иррационалистской реакцией против марксизма и гегельянства с их философией индивидуального или коллективного субъекта. Платоновские теории различия и «хоры» использовались в аффирмативистских теориях для того, чтобы в качестве стратегического маневра оправдать алиби субъекта и выразить своеобразную утопию

деперсонифицированного неантропоморфного мира, экзистенциальную или политическую *позицию* того или иного рода.

Здесь следует обратиться к философским учениям Деррида и Делёза. Первый, в частности в своем эссе о Батае (Derrida 1978), отрицает понятие негативности по причине того, что оно является логическим понятием, подразумевает последовательность мышления и смысловую нагрузку высказываний. Отрицание не уничтожает смысл сам по себе и, таким образом, не оправдывает ожидаемой от него радикальности. При этом Деррида весьма симпатизирует радикальности отрицания, которую ищут Батай и другие философы, но пытается решить проблему ее достижения другими способами, в числе которых — поэтический нонсенс и комическое *reductio ad absurdum*.

Делёз, со своей стороны, не выступает против философского дискурса как такового. Как и Деррида, он старается сохранить нетождественное и единичное, объединив их в понятии «различие», которое философ противопоставляет отрицанию. Делёз обращается к платоновскому учению, доверяясь теории, которая изложена в «Софисте», в этом диалоге отрицание описывается как «инаковость». Эту апологию различия предваряет развернутая критика Аристотеля и Гегеля, которые вводят понятие различия лишь для того, чтобы поставить его в зависимость от гиперболической категории противоположности.

Истинное различие, пишет Делёз, является внутренним (некоторая вещь отличает себя от того, что само себя от нее не отличает), бесконечным и минималистским. Оно основывается на бесконечно малом, в отличие от гиперболизированного характера логического *противопоставления*. Различие *добавляет* нечто к понятию, ничего из него не исключая; оно *индивидуализирует*, а не абстрагирует. Бытие как таковое есть различие: быть значит отличаться.

Своеобразная диалектика тем не менее представлена во всех текстах Делёза (например, «Коперниканская революция», в результате которой тождество и различие меняются местами и первое начинает «вращаться» вокруг второго) (Делёз 1998: 40), описывается им в том смысле, что фактически эффект отрицания может быть достигнут при помощи самого утверждения. Если оно имеет решающее значение, то оно способно уничтожать. «Отрицание — результат слишком сильного, слишком рознящегося утверждения» (Делёз 1998: 76). Также «небытие не есть бытие отрицательного, это бытие проблематичного, бытие задачи и вопроса» (Делёз 1998: 88). Делёз выступает против Сартра, который видит в отрицании сущность вопрошания, и опирается на мысль Хайдеггера, который, по мнению Делёза, относит вопрошание к сфере различия, а не отрицания (Делёз 1998: 88).

Мы можем распознать здесь отсылки к Бергсону, а также идеи теоретиков негативности, обращенные против них самих. И в самом

деле, философия различия, так же как и философия негативности, ставит акцент на *относительном* характере сущностей вещей. Когда Делёз настаивает на слабости и недостаточности философии отрицания, это напоминает ту латентность и поверхностность, которыми наделяет отрицание Сартр (ведь отрицание у Сартра, будучи центральным понятием, не имеет ничего общего с тем драматическим акцентом на понятие противоположности, который Делёз вычитывает у Аристотеля и Гегеля). Родоначальником «онтологии вопроса» можно считать Хайдеггера, который выводил вопрошание из понятия «Ничто» или зачеркнутого слова «Бытие»: важна не отрицательная сущность в гегелевском смысле, но онтологическая пустота в духе Демокрита или Платона. Делезовская идея отрицания, вторичного по отношению к утверждению, продолжает логику кантовских отрицательных величин: и Кант и Ницше (которого Делёз ошибочно упоминает в числе аффирмативистов) выдвигают идею, что фактически кажущееся нам ничем есть действующая сила. В некотором смысле Делёз излагает интересную теорию отрицания, даже если он называет его по-другому. Тем не менее основной проблемой этой теории является недостаток обратного воздействия нового аффирмативного различия на то, что ему предшествует. Без *рефлексии*, присущей противопоставлению, невозможно воздействовать ни на *прошлое*, ни на будущее; движение, которым так восхищаются Бергсон и Делёз, предстает всего лишь как распределение или дизъюнкция, лишённые трансформации своих членов, ведь последней можно достичь лишь посредством отрицания.

В качестве ответа на критику отрицательных онтологий следует возразить:

1. Отрицание — это не просто гипостазирование нехватки, боли и пассивности. Отрицание логически и лингвистически *вторично* по отношению к утверждению. Однако такое подчиненное положение не лишает его необходимого онтологического статуса. Философия отрицания выше абсолютизированного «аффирмативизма», поскольку предполагает изобилие бытия, в котором отрицание как бы вырезает место для субъекта. В частности, именно это имеет в виду Ницше, говоря о приоритете забвения (Ницше 1990), а вместе с ним и Батай, выдвигая тезис о приоритете расходования в системе «общей экономики». Этих мыслителей неправомерно причисляют к лагерю аффирмативистов, как это делает Делёз.

2. Еще в меньшей степени отрицание стоит понимать лишь как диагностирование кризиса. Бадью, наравне с некоторыми другими философами, утверждает, что именно отрицание ответственно за состояние современной политической культуры, которая отдает предпочтение жертвенности и страданию, а не действию. Негативную диалектику Франкфуртской школы очень часто понимают как простое требование разрыва, диссонанса и непоследовательности вме-

сто исследования новых движущих сил современности. Конечно, такого рода критика может работать против некоторых моментов в теориях Беньямина и Адорно, в то время как на самом деле оба автора хотели лишь получить доступ к активной потенциальности субъектов (Беньямин) и материальной субстанциальности объектов (Адорно) при помощи негативной диалектики. Предметом подлинной философии отрицания являются не только разрывы и дизъюнкции (*nihil negativum*), но в той же мере и отрицательные величины *воображения*, которое раскрывает изнанку, скрытую за догматической философией статус кво (*status quo*).

2. Актуальность отрицания

Отрицательность — это понятие, которое полезно для интерпретации современного мира, поскольку оно дает возможность ухватить амбивалентность между апатией и стерильной бесплодностью усилия, с одной стороны, и революционизирующей энергией, которая опирается на *открытость* действия и претерпевания, — с другой. Обе, в свою очередь, основываются на отказе от трансцендентного Абсолюта, который подразумевается фактом отрицания. Амбивалентность между этими феноменами проистекает из амбивалентности между значениями объективного (теоретического) и субъективного (практического) отрицания. Использование оператора отрицания позволяет различить активное, практическое ядро за внешней видимостью недостатка и инертности.

2. Поскольку оно помогает теоретически описать историческую ситуацию современности, когда старые институты господства, религиозности и этнических границ продолжают существовать, хотя они символически дискредитированы; присутствует чувство исторического истощения которое, тем не менее, не ведет к трансценденции, а оставляет субъекта вечно стоять на пороге. Оглядываясь, мы видим лишь руины, так Иосиф Бродский перефразирует Вальтера Беньямина³. Я добавил бы «руины *всего*». Отрицание отрицания предстает как нереализованное обещание отрицания. Несбывшееся желание суверенности со стороны нарциссического субъекта ведет на деле к *дереализации* мира и его превращению в пустую иллюзию. С одной стороны, существует нехватка ясно очерченного *Внешнего* (по причине того, что наука и СМИ концентрируют все сущее в подручной форме), а с другой — распространено чувство, что субъект имеет право и даже

³ «Вот и прожили мы больше половины. / Как сказал мне старый раб перед таверной: / “Мы, оглядываясь, видим лишь руины”. / Взгляд, конечно, очень варварский, но верный» (Бродский 2012: 144). Ср. с работой Беньямина «О понятии истории» (Беньямин 2000).

долг отрицать. В результате мы имеем сартровскую *mauvaise foi*: циничный субъект идеологии, пойманный в ловушку своей субъективности благодаря ироничному отношению и дистанции, человек получает алиби, чтобы жить спокойной конформистской жизнью.

3. Поскольку доминирует *позитивистская* идеология, которая окружает нас самотождественными объектами и представляет феномены как железные «факты» вне всеобщего горизонта этих феноменов, их истории и их потенциала к трансформации. Позитивизм сводит все социальные процессы к взаимоотношениям между индивидуумами (будь то элиты или количественно подсчитанные группы). Всякая альтернатива позитивизму должна принять противоядие *негативизма*. Либерально-демократическое требование открытости, различия, семиотики и герменевтики — это способ поддержать негативность современности в сознании и действии.

4. Поскольку этого либерально-демократического духа критицизма недостаточно, пока он предопределен своим оппонентом, институт отрицательности зависит от сосуществующей с ним и в то же время не затронутой отрицанием позитивности, а свобода превращается в автономную и безобидную гуманистическую «публичную сферу». Необходима вторая степень отрицания для трансформации тиранических институтов и зависящей от них либеральной субъективности.

5. Как следует из предыдущего абзаца, у нас есть утопический образ невозможной ситуации негативности как таковой, чистой или абсолютной негативности в терминологии Гегеля. Такая негативность не представляла бы собой ничто (вообще-то ничто — противоречивое понятие, поскольку в качестве интеллигибельной сущности оно было бы *чем-то*), а была бы бесконечным горизонтом, который, во-первых, создавал бы условия для непрерывного *Bildung* в смысле самопреодоления, во-вторых, обеспечивал бы существование такой общественной среды, которая бы основывалась на миметическом взаимообмене идентичностей, а также на коммунистическом, братском отношении к Другому, понятому как фон, а не фигура (в противоположность гипостазированию Другого в буржуазной антиутопической философии).

Заключение

Для нашего времени объективно характерна избыточность присутствия и явленности. Изобилие товаров на рынке, бомбардировка образами со стороны СМИ, навязчивая архивация прошлого — все это, кажется, не оставляет места отрицательности. В этом Делёз и его ученики, по-видимому, правы. Они также правы в том, что насилие и негативность в истории современности исходят от гиперреальности и навязчивой положительности. Да, такая отрицательность есть

функция утверждения, но в том-то и проблема, что отрицательность как таковая остается неучтенной, «безработной», по словам Батая.

С субъективной точки зрения мы живем в эпоху любопытства и примирения. Тот факт, что мы учимся быть учтивыми и терпимыми по отношению к Другому на расстоянии, само собой, создает ожидание вечного мира и военную политику умиротворения. Тезис этой работы можно сформулировать так: в этот век утверждения отрицательность стоит на повестке дня, субъект хочет освободить себе место, которое не дано ему изначально. Как верно замечает Паоло Вирно в своих недавних трудах, посвященных отрицанию, отрицание важно, потому что оно защищает человека от эмпатии к другим. Это антропологическое наблюдение нуждается в историзации: именно в наше время усиленной медиатической бомбардировки субъекта сентиментами, отрицание становится столь важной темой и как защита («катехон») от сенсации, и как активная форма прорыва существующей защиты (о чем не пишет Вирно, натурализируя способность к состраданию и не видя ее связи с отрицательностью страдания) (Virno 2008: 189).

Более того, исчезает сама реальность вещей, не столько потому, что мы утратили способность к созерцанию бытия (при всем уважении к Хайдеггеру, даже при том, что он определил бытие как Ничто), сколько по причине утраты способности к полаганию внешнего мира. И Гегель и Фрейд считали, что реальность чего-либо зависит не только от бытия, но в равной мере и от отрицающего акта исключения бытия из Эго. Дистанцирование и фетишистское игнорирование присутствия не подходят для такого рода полагания, необходимы инаковость (*otherness*) и инаковление (*othering*), которые бы в то же время не приравнивали ничто к разрушению. Отсюда печальные вариации на тему *dapa* у Батая (ностальгия) и Деррида (меланхолия). Но, те образы, которые нас атакуют, будучи понятыми как симулякры и виртуальности, рискуют стать фетишами, если только отрицательный момент их природы не будет учтен: картины страдания и катастрофы, которые всегда были способом провести досуг, должны действовать в качестве непостоянных точек опоры для действия. Их восприятие и интерпретация как чисто позитивных фактов могут производить меланхолические фиксации.

Фрейд и Беньямин диагностируют меланхолический настрой современного Запада не потому, что они старомодные модернисты или истерические невротики, а в силу того, что меланхолия (или депрессия) — это воздействие времени, когда потерян не только свой Другой (будь то Бог, фигура отца или надежда на внеземные цивилизации), но и способность отстраняться, исключать, забывать. Интерпретация «Печали и меланхолии» Фрейда у Юлии Кристевой верна (Кристева 2010: 9–43): меланхолия — это не просто вытесненная любовь, но нечто, близкое к неспособности ненавидеть или по крайней

мере порвать с чем бы то ни было. Меланхолик, как она пишет, не хочет отрицать, или, можно сказать, он не может отрицать отрицание, чтобы засвидетельствовать сам факт потери. Каков теоретический ответ на это?

Во-первых, есть предположение Ницше и Фрейда о том, что существуют моменты, когда утверждение и отрицание *совпадают*. Оба имеют в виду инфантильную жестокость ребенка или триумфальную агрессивность мачо. Та же самая логика должна быть перенесена и на отрицательность как на *отношение*: утверждение и отрицание совпадают в акте полагания вещи вне сознания и допущении ее самостоятельности, даже если до этого она уже «успела» повлиять на нас. Это, по моему мнению, и является подлинным смыслом гегелевской определяющей рефлексии и хайдеггеровской *Gelassenheit*. Чтобы спасти проект Просвещения от ужасающего удушения, мы должны эмансипировать не себя самих, а вещи от нас, и не при помощи какого бы то ни было натурализма, но став виртуозами отрицания, которые принимают на себя жестокость мира.

Во-вторых, нужно научиться практиковать негативность и *владеть* ею. В мире повсеместных жестоких нападков на «Я» не хватает именно *собственной* негативности. Сартровское безличное сознание-ничто не действует, т. к. не содержит средства против деперсонализации, которую Сартр описывает как «тошноту». *Nihil negativum* сознания должно быть основано в *nihil privativum бессознательного*, как наш внутренний Стикс, который мы охраняем от дневного света и считаем хранилищем образов, а не фетишей. В отношении политики это значит, что в апатическом буржуазном сознании существует скрытая сила негативности. Революции завершаются коллективной меланхолией, потому что они смещают чиновников, но не могут сместить государство и суверенитет как таковые, тем самым оставляя массы в состоянии нереализованной, беспредметной, неосознанной негативности (Магун 2008). Отрицание остается либо объективным (изгнание плохих правителей и возвращение к нормальному состоянию, с *taedium vitae* в качестве бонуса) либо, наоборот, становится чрезмерно субъективным, сублимируется как реакция на пустоту суверенитета. Революция становится священным именем события, но может закончиться террором и напрасными разрушениями.

Коллективный субъект отрекается от всеобщего, т. к. отвергает его нынешнюю форму. В революциях, которые происходят регулярно, это недовольство становится формой современной демократической и антитеистической всеобщности. Та же революционная форма создает утопическое воображаемое, новые виды инверсий, отражений. В последние годы революции стали почти рутиной, неотъемлемой формой спора в либерально-демократических государствах. Возможно, такое одомашнивание надо принять и научиться им пользоваться, ведь в извращенном смысле оно свидетельствует о ге-

гелевской логике негативности. Возможно, революция должна быть воплощена в государстве. Учреждающая сила парадоксальным образом должна стать продуктом той самой силы, которую она учреждает. Демократическое государство, находящееся на пике своего развития, должно было преобразоваться в более удачную форму, чем выборная власть. Суверенитет народа, оксюморон Руссо, нужно понимать следующим образом: неорганизованное множество должно конституироваться Одним, правящая партия или лидер может создать самоуправляемые, неподконтрольные им комитеты. Это опасный способ, и те, кто им пользуется, обычно недолго остаются у власти (от Людовика XVI до Горбачева) или же прибегают к террористической чистке (Сталин и Мао). Эти примеры, однако, свидетельствуют о необходимости размышлять над такими проблемами. Демократия, если говорить о ней серьезно, есть священный союз суверена с демоном демоса.

Перевод Ольги Башкиной

Библиография

- Аристотель (1976). *Сочинения*: В 2 т. М.: Мысль, т. 1.
- Аристотель (1978). *Сочинения*: В 2 т. М.: Мысль, т. 2.
- Беньямин, Вальтер (2000). О понятии истории, *Новое литературное обозрение*, № 46, с. 81–90.
- Бергсон Анри (1998). *Творческая эволюция*. М.: Канон-пресс; Кучково поле.
- Бродский, Иосиф (2012). *Письма римскому другу*. СПб.: Азбука.
- Булгаков, Сергей (1914). *Свет невечерний. Созерцания и умозрения*. М.: Путь.
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (1970). *Наука логики*: В 3 т. М.: Мысль, т. 1.
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (1971а). *Наука логики*: В 3 т. М.: Мысль, т. 2.
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (1971б). *Наука логики*: В 3 т. М.: Мысль, т. 3.
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (2000). *Феноменология духа*. М.: Наука.
- Делёз, Жиль (1998). *Различие и повторение*. СПб.: Петрополис.
- Кант, Иммануил (1964). *Сочинения*: В 6 т. М.: Мысль, т. 2.
- Кристева, Юлия (2010). *Черное солнце. Депрессия и меланхолия*. М.: Когито-Центр.
- Лакан, Жак (1998). *Семинары*. М.: Гнозис; Логос. Кн. I: *Работы по технике психоанализа*.
- Лакан, Жак (2006). *Семинары*. М.: Гнозис; Логос. Кн. VII: *Этика психоанализа (1959–60)*.
- Магун, Артемий (2008). *Отрицательная революция*. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге.
- Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих (1955). *Сочинения*: В 50 т. М.: Издательство политической литературы, 1955, т. 1.
- Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих (1956). *Из ранних произведений*. М.: Госполитиздат.
- Маркузе, Герберт (2000). *Разум и революция*. СПб.: Владимир Даль.
- Ницше, Фридрих (1990). *Собрание сочинений*: В 2 т.. М.: Мысль, т. 2.
- Платон (1994). *Собрание сочинений*: В 4 т. М.: Мысль, т. 3.

De Negatione: Что значит сказать «нет»?

- Платонов, Андрей (2004). *Сочинения*: В 8 т. М.: ИМЛИ РАН, , т. 1, кн. 2.
- Поршнеv, Борис (1974). *О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии)*. М.: Мысль.
- Сартр, Жан-Поль (2004). *Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии*. М.: Республика.
- Сартр, Жан-Поль (2001). *Воображаемое. Феноменологическая психология восприятия*. М.: Наука.
- Сидни, Филипп (1982). *Астрофил и Стелла. Защита поэзии*. М.: Наука.
- Фрейд, Зигмунд (1992). Работы о мазохизме, в кн.: *Венера в мехах*, под ред. А. Гараджи. М.: Культура.
- Фрейд, Зигмунд (1998). *Из истории одного детского невроза*. М.: Попурри.
- Хайдеггер, Мартин (1993). *Время и бытие*. М.: Республика.
- Шмитт, Карл (1992). Понятие политического, *Вопросы социологии*, № 1, с. 37–67.
- Шмитт, Карл (2007). *Теория партизана*. М.: Праксис.
- Adorno, Theodor (1990). *Negative Dialectics* [1966], transl. E. B. Ashton. London: Routledge.
- Bataille, George (1991). *The Accursed Share: An Essay on General Economy*, transl. Robert Hurley. New York: Zone.
- Bataille, George (1998). *Bataille: A Critical Reader*, ed. Fred Botting and Scott Wilson. Oxford; Malden, Mass.: Blackwell.
- Benjamin, Walter (1998). *The Origin of German Tragic Drama*, transl. John Osborne. London: Verso.
- Benjamin, Walter (1999). *Selected Writings*: In 4 vols., ed. Howard Eiland and Michael W. Jennings. Cambridge, Mass.: Belknap Press, vol. 3: 1935–1938.
- Benjamin, Walter (2003). *Selected Writings*: In 4 vols., ed. Howard Eiland and Michael W. Jennings. Cambridge, Mass.: Belknap Press, vol. 4: 1938–1940.
- Clair, Jean, ed. (2005). *Mélancolie, génie et folie en occident: En hommage à Raymond Klibansky, 1905–2005: Exhibition catalogue*. Paris: Gallimard.
- Derrida, Jacques (1978). From Restricted to General Economy: A Hegelianism without Reserve, in: Derrida, Jacques. *Writing and Difference*. London: Routledge.
- Eckhart, Meister (1981). *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*, transl. Edmund Colledge and Bernard McGinn. New York: Paulist Press.
- Ernout, Alfred, Meillet, Alfred (2001). *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Klincksieck.
- Frege, Gottlob (1960). *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. Peter Geach and Max Black. Oxford: Blackwell.
- Hübener, Wolfgang (1975). Die Logik der Negation als Ontologisches Erkenntnismittel. in: *Positionen der Negativität*, ed. Harald Weinrich. München: Wilhelm Fink, S. 105–142. (Poetik und Hermeneutik, vol. 6).
- Jespersen, Otto (2010). *Negation in English and Other Languages*. [1917]. General Books (print on demand). Originally published by A.F. Høst. Copenhagen.
- Kirk, G.S., Raven, J.E. (1957). *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kojève, Alexandre (1969). *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, transl. James H. Nichols. New York: Basic Books.

Артемий Магун

- Lacan, Jacques (1977). *Écrits: A Selection*, transl. Alan Sheridan. New York: W.W. Norton.
- Lacan, Jacques (1988). *The Seminar of Jacques Lacan, Book I: Freud's Papers on Technique, 1953–1954*. Ed. Jacques-Alain Miller, transl. John Forrester. New York: W.W. Norton.
- Lacan, Jacques (1994). *Les relations d'objet*. Paris: Seuil.
- Melamed, Yitzhak Y. (2012). 'Omnis determinatio est negation': determination, negation, and self-negation in Spinoza, Kant, and Hegel. in: *Spinoza and German Idealism*, ed. Eckart Förster, Yitzhak Y. Melamed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Noys, Benjamin (2010). *The Persistence of the Negative*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Virno, Paolo (2008). *Multitude between Innovation and Negation*. Los Angeles: Semiotext.
- Žižek, Slavoj (2012). *Less than Nothing*. New York; London: Verso.