



# Безмерно для

Расмус Угилт

*Орхусский университет*

## *Безмерность Гегеля*

### **Аннотация**

В этой статье я предлагаю интерпретацию перехода от первой ко второй книге «Науки логики» Гегеля, сосредотачиваясь на «Логике» из «Энциклопедии философских наук». В частности, я исследую понятие безмерности, избытка (*das Maßlose*) — последнее понятие, обсуждаемое Гегелем в первой книге этого варианта «Логики». Я подготавливаю почву для такой интерпретации, коротко обращаясь к работам двух других исследователей Гегеля — Дитера Хенриха и Славоя Жижека. Оба они рассуждают о том же переходе, который разбираю и я, и также утверждают, что мы можем найти в нем ключ к «Науке логики». Хенрих сосредоточивается на автономном отрицании, Жижек — на ретроактивности. Моя цель состоит в том, чтобы, маневрируя между интерпретациями Хенриха и Жижека, предложить новый подход к пониманию Гегеля.

### **Ключевые слова**

безмерность, Гегель, диалектика, достаточное основание, Дитер Хенрих, негативность, Славой Жижек, ретроактивность

Всем известно, что Гегель — метафизический мыслитель. Эта исходная черта его философии вызывала резкую критику многих более поздних философов, придерживающихся самых разных взглядов. Если что-то и объединяет таких философов, как Жиль Делёз и Джон Сёрл, то это их презрение к гегельянской философии. Несложно догадаться, что у Гегеля есть и немалое число защитников. Общая, характерная для многих из них тенденция — стремление свести к минимуму слишком метафизические элементы его философии. Аксель Хоннет (Honneth 1994) выступил за изъятие из Гегеля всего метафизического и прочтение его как теоретика признания. Роберт Пиппин (Pippin 1989; 2011) попытался переосмыслить гегелевскую философию как представляющую нам в первую очередь основополагающее понимание нормативности. Роберт Брэндом (Brandt 1999: 166) находит в Гегеле предшественника своей собственной нормативной прагматики.<sup>1</sup> Даже Жак Деррида, наиболее критично настроенный по отношению к Гегелю из-за принадлежности последнего к длительной традиции метафизического фоноцентризма, тем не менее отмечает: «Гегель размышлял и о неустранимости различия» (Деррида 2000: 143), что является для Деррида великой похвалой и в конечном счете означает, что не все в Гегеле суть метафизическое присутствие.

Многих защитников Гегеля объединяет желание устранить метафизику, которая, хорошо это или плохо, представляется частью его наследия. Два выдающихся интерпретатора Гегеля — Славой Жижек и Дитер Хенрих — двигаются в противоположном направлении.

По мысли Хенриха, Гегель предлагает лучшую из возможных идей того, как построить тотализирующую философскую систему. Он полагает, что Гегель подходит вплотную к исполнению Спинозистской мечты о философии, которая объясняет *hen kai pan* — одно и все (Henrich 1982a: 145). Для Жижека, в свою очередь, Гегель (прочитанный через оптику Жака Лакана) является наилучшим руководством по критической философии. Его прочтение Гегеля согласуется с его общим философским проектом, направленным на то, чтобы дать новую жизнь марксизму как философскому и политическому движению. Если о Хенрихе, таким образом, можно сказать, что он защищает официального Гегеля буржуазного университета, то Жижек понимает Гегеля как философского революционера. Однако оба

<sup>1</sup> В книге “Absolute Recoil” Жижек развивает критику «дефлированного» Гегеля, который возникает, когда из его мысли изымается метафизическое ядро (Žižek 2014: 15ff.). Он обращает особое внимание на подход к Гегелю Роберта Пиппина и на критику, которую Пиппин высказывает в отношении гегельянства Жижека в своей рецензии на книгу “Less than Nothing” «Назад к Гегелю?» (Pippin 2013).

они, похоже, не боятся признать, что Гегель — метафизический мыслитель.<sup>2</sup>

Я согласен и с Хенрихом, и с Жижеком, что Гегель наиболее интересен, когда он наиболее избыточно метафизичен. Но я отхожу от них, сосредотачиваясь на самой безмерности. Безмерность, избыток (*das Maßlose*)<sup>3</sup> — это логическое понятие, которому уделялось мало внимания в рецепции Гегеля. В настоящей статье я предлагаю интерпретацию этого понятия и утверждаю, что оно обладает решающим значением для нашего понимания структуры гегелевской философии в целом. Я убежден, что оно дает нам точное понимание ключевого понятия интерпретации Гегеля Жижеком — ретроактивности. Я, однако, делаю еще один шаг вперед, утверждая, что исходный немецкий термин *Nachträglichkeit* лучше описывает основные особенности гегелевской диалектики. Прежде чем приступить непосредственно к изучению понятия безмерности, я подготавливаю почву, обращаясь к центральным тенденциям интерпретаций Гегеля Хенрихом и Жижеком.

## Противоречия

На мой взгляд, фундаментальная идея Гегеля основана на той смеси критики и восхваления, которую он выказывает по отношению к антиномиям чистого разума Канта. Как известно, Кант утверждал, что существуют четыре необходимые антиномии, к которым приводит философствование о мире как целом, антиномии, касающиеся: 1) конечности или бесконечности мира; 2) неделимости или делимости объектов мира; 3) реальности свободной причинности или несуществования свободы; 4) существования необходимого сущего или несуществования такого сущего. Кант утверждал, что рассмотрение этих больших метафизических вопросов с неиз-

---

<sup>2</sup> Следует заметить, что Жижек вдохновляется интерпретацией Гегеля Хенрихом. Это очевидно, если судить хотя бы по тому количеству ссылок на хенриховские прочтения, которое мы обнаруживаем в такой его книге, как “Less than Nothing” (Žižek 2012). Однако, как станет ясно дальше, между их прочтениями существуют огромные и существенные различия.

<sup>3</sup> Э. В. Миллер переводит это понятие на английский язык как «безмерное (*the measureless*)», что, на первый взгляд, представляется более корректным (Hegel 1989: 371). Я, однако, думаю, что это слишком буквальный перевод и что английское слово *excess* (избыток) подходит ближе к передаче смысла, которым обладает *das Maßlose* в повседневном немецком, где оно означает именно безграничное, беспредельное, неумеренное или нечто подобное.

Устоявшийся перевод на русский гегелевского термина — *безмерность*, который мы используем здесь, сочетает в себе достоинства обоих английских вариантов перевода. — *Примеч. перев.*

бежностью ведет разум к противоречиям (Кант 2011: 337 и далее) и что, сверх того, в этом следует видеть свидетельство ограниченной природы человеческого разума (Кант 2011: 390, 393–394). Гегель говорит, что Кант был на верном пути, когда утверждал, что существуют необходимые противоречия, когда мы рассматриваем предметы мира, но что он упустил главное, сочтя противоречия знаком того, что человеческий разум впадает в ошибку. Кант, согласно Гегелю, проявил «нежничанье с мирскими вещами». Он объяснял: «Не сущность мира носит-де в себе язву противоречия, а только мыслящий разум, *сущность духа*» (Гегель 1974: 166). Вместо этого Кант должен был, согласно Гегелю, понять, что противоречия реальны. Это примечание он завершает так:

Здесь главным образом мы должны заметить, что антиномия содержится не только в этих четырех заимствованных из космологии предметах, а во *всех* предметах всякого рода, во *всех* представлениях, понятиях и идеях. Знание этого и познание предметов в этом их свойстве составляют существенное свойство философского рассмотрения; это свойство и есть то, что ниже определится как *диалектический* момент логического (Гегель 1974: 167).<sup>4</sup>

Тезис Гегеля здесь состоит в том, что все вещи содержат необходимый элемент противоречия. Все, о чем можно сказать, что оно существует, основано на противоречии, и именно это, согласно Гегелю, конституирует диалектический момент в «Логике». В самом деле, лучшее определение диалектики, на мой взгляд, — это идея, что тождество есть тождество тождества и различия (Гегель 1988: 166).<sup>5</sup> В этой статье я собираюсь объяснить свою точку зрения на то, как можно понять эту идею. Это ведет нас к главной части “Wissenschaft der Logic”, части, которая привлекала внимание многих читателей Гегеля: к переходу от первой книги и учения о бытии ко второй книге и учению о сущности.

## Ретроактивность и основание

Этот переход является центральным и для жижековской, и для хенриховской интерпретации Гегеля. Именно в этом переходе оба они находят центральные понятия для своих интерпретаций. Жижек

---

<sup>4</sup> Р. Угилт приводит цитаты Гегеля в собственном переводе с немецкого на английский. Мы, однако, пользуемся при цитировании изданными русскими переводами. — *Примеч. перев.*

<sup>5</sup> Хенрих также признаёт, что этот момент является центральным — причем не только для Гегеля, но и для Фихте (Henrich 1978: 307).

утверждает, что гегелевская идея ретроактивности, или *Nachträglichkeit*, раскрывается в этом переходе. Хенрих утверждает, что здесь представляются понятие автономного отрицания и отождествление системы и метода.

В гегелевском контексте ретроактивность означает полагание предпосылок (“*Setzen der voraussetzungen*” [Гегель 2005: 361–363]). Сложно даже представить, что означает эта идея. Жижекское введение в лаканианское понятие ретроактивности может сильно помочь в этом отношении. По мысли Лакана, лингвистическое значение вообще устанавливается ретроактивно. Начало предложения обретает полную ясность, только когда предложение закончено — всегда возможно, что к тому, что я говорю, добавится что-то, что фундаментально изменит то, что я уже сказал. Рассмотрим следующий пример: «Увидимся... в Аду... на 24-й улице». Здесь ясно, что значение предложения в целом, в том числе его начала, изменяется ретроактивно по мере того, как мы его читаем. Оно начинается как простое доброжелательное прощание: «Увидимся». Затем оно превращается в угрозу, которую можно было бы встретить в плохом написанном блокбастере: «Увидимся в Аду!» Наконец, оно вновь превращается — в подтверждение назначенной встречи (где «Ад» — предположительно какое-то заведение, расположенное на 24-й улице). Это специально придуманный и потому несколько неуклюжий пример, но он иллюстрирует момент, связанный с ретроактивностью, который вводит Жижек в своем прочтении Гегеля. Он понимает Гегеля как философа, предложившего наиболее радикальное развитие такой концепции ретроактивности. В интерпретации Жижека гегелевская онтология — это онтология ретроактивности.

Превращение ретроактивного установления значения в онтологический принцип имеет, однако, огромные последствия. Оно конституирует, по словам Жижека, разрыв с принципом достаточного основания.

Ключевая философская импликация гегельянской ретроактивности заключается в том, что она подрывает власть принципа достаточного основания: этот принцип устойчив только в условиях линейной причинности, в рамках которой сумма предшествующих причин определяет грядущее событие, — ретроактивность означает, что ряд (предшествующих, данных) оснований никогда не завершен и не «достаточен», так как предшествующие причины ретроактивно действуют тем, что в рамках линейного порядка является их следствием (Žižek 2012: 213).

Будучи более традиционным гегельянцем, Хенрих, конечно, не согласился бы с этим выводом. Его позиция состоит, скорее, в том, что Гегель посредством своей системы дает наилучшее объяснение,

почему «основание» «достаточно». Однако хенриховский подход к Гегелю и «основанию» (*reason*) носит амбивалентный характер. Дело осложняется тем, что принцип достаточного основания по-немецки звучит как “Das Prinzip der zureichenden Grund”, и для Хенриха понятие «основания/разума» (*ground/reason*)<sup>6</sup> имеет очень специфическое значение.

Интерес Хенриха к Гегелю связан со стремлением создать лучшую из возможных Спинозистских систем — в смысле производства философского объяснения *одного и всего* (в смысле греческого “*hen kai pan*” (Henrich 1982a: 145)). Он утверждает, что Гегель показывает нам, как основание, или *Grund*, может быть сделано достаточным, или *zureichend*. Произвести достаточное основание в этом смысле означает объяснить одно и все. Однако основание (в значении, включающем понятие разума (*reason*)) также занимает центральное положение в хенриховской критике Гегеля. Хенрих считает, что ключевым моментом в развитии немецкого идеализма является то, что он называет «исходная интуиция Фихте», о чем и пишет в статье с соответствующим названием “*Fichtes ursprüngliche Einsicht*” (Henrich 1966). Для наших задач более тонкие детали позиции Хенриха не так важны; важнее, что, по убеждению Хенриха, Гегель упускает решающий момент мысли Фихте — самосознание не может быть рефлексивным феноменом. Самосознание нужно понимать не как особую форму объектно-ориентированного сознания, в которой субъект, так сказать, воспринимает себя как объект (т. е. *рефлектирует* себя). Поскольку Гегель, согласно Хенриху, упускает из вида этот момент, он также упускает необходимое развитие исходной интуиции Фихте, которое Хенрих находит в творчестве Гёльдерлина, называя его *основанием в сознании* и подробно обсуждая в посвященной этому книге “*Grund im Bewusstsein*” (Henrich 1992).

В данном контексте необходимо прокомментировать только два момента, касающихся хенриховского основания в сознании. Первый следует из того, что уже было сказано: основание — это прямая противоположность рефлексивности. Самосознание для Хенриха не основано на рефлексивности, понятийности или любом другом феномене, связанном с рассудком или разумом. Напротив — и это второй момент, — основание самосознания должно оставаться скрытым от рефлексивного сознания. Для Хенриха центральный элемент: основание человеческого сознания никогда не может быть поднято на

<sup>6</sup> В оригинальном английском тексте Р. Угилт несколько раз обращается к омонимии английского слова *reason*, которому как в русском, так и в немецком языке эквивалентны два различных термина: *разум* (*die Vernunft*) и *основание* (*der Grund*). К взаимосвязи между понятиями «основание» и «разум» обращается также Рэй Брассьер в статье «Диалектика между подозрением и доверием» в этом номере журнала «СТАСИС» — *Примеч. перев.*

рефлексивный уровень мышления. Часть меня всегда будет оставаться скрытой от меня, и парадоксальным образом это мое основание. Согласно Хенриху, великая философская ошибка Гегеля в том, что он отказался признать, или, по крайней мере, подверг сомнению, то, что самосознание можно понять как исходное (в смысле до-рефлексивное) единство в сознании, — напротив, как утверждает Хенрих, Гегель придерживался старой модели рефлексии (Henrich 1982b: 80).

Сформулировав эту идею, мы обнаруживаем еще одно сходство между работами Хенриха и Жижека, который, через Лакана, остается под глубоким влиянием Фрейда. Может показаться, что хенриховскую идею основания в сознании допустимо рассматривать как нечто подобное *бессознательному* Фрейда. Хенрих, однако, не принял бы это сравнение. Он нечасто обсуждает психоанализ, но, говоря о Фрейде, ассоциирует его с группой теоретиков (таких как, например, Маркс или Дюркгейм), которых отвергает по одной причине: они пытаются объяснить сознание через отсылку к какой-то вещи, области или контексту, которые невозможно эксплицировать в терминах сознания (Henrich 1982b: 127). Если воспользоваться терминами самого Хенриха, проблема этих подходов в том, что основание сознания располагается вне сознания. Согласно Хенриху, Фрейд виновен в определенной герменевтической наивности, которая заключается в рассмотрении сознания с точки зрения третьего лица, т. е. в объяснении происходящего в сознании тем, что не испытывается сознанием и в сознании.

Проблема Хенриха в том, что психоанализ далеко не так наивен, как он, похоже, полагает. Одна из главных идей Лакана состоит в том, что бессмысленно объяснять сознание с внешней точки зрения. У Лакана бессознательное — это совсем не запредельная по отношению к сознанию сила, которая управляет моими действиями за моей спиной и которую квалифицированный психоаналитик может декодировать с позиции третьего лица, объясняя, почему я действую так, а не иначе. В лакановском психоанализе дело обстоит иначе. Коротко говоря, лакановское бессознательное — это часть меня, которая *мыслит*. Это следует из знаменитого высказывания “L'inconscient est structuré comme un langage” («Бессознательное структурировано как язык») (Лакан 2004: 25). Бессознательное — это форма мысли, которую я не вполне осознаю. Работа психоаналитика поэтому — не объяснять, *почему* анализант действует так, а не иначе, но помогать ему или ей *осознавать* то, что он или она уже *подумал(а)*. Таким образом, лакановское бессознательное есть нечто, что вполне имеет место в сознании, и тем самым оно подобно хенриховскому основанию в гораздо большей мере, чем думает Хенрих.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Детальное обсуждение фрейдовского бессознательного и его отношения к понятию основания можно найти в работе Младена Долара «Когито как субъект бессознательного» (Dolar 1998).

У сходств, однако, есть пределы. Они уже, конечно, должны быть очевидны. Лакановское понимание бессознательного как формы мысли означает, что оно не подпадает под критику Хенриха в терминах герменевтической наивности. Зато лакановское бессознательное оказывается в этой связи противостоящим хенриховскому основанию, которое понимается как до-рефлексивное.

Из этого следуют интересные выводы, касающиеся философских связей между Жижеком, Хенрихом, Лаканом и Гегелем. Хотя ясно, что Хенрих не удовлетворен гегелевским совершенно рефлексивным подходом к сознанию и что поэтому его прочтение Гегеля лишь отчасти одобрительно, ясно также и то, что собственное гегелевское понимание сознания, будучи совершенно рефлексивным, может оказаться ближе к лакановскому — это при том, что Гегель, разумеется, не задействует фрейдовское понятие бессознательного.

### Система и метод

Хотя, по мысли Хенриха, Гегель и ошибается в своем понимании сознания, тем не менее он остается ключевой фигурой. Наиболее важной интуицией Гегеля, по Хенриху, является отождествление системы и метода (Henrich 1982a: 141 и далее).<sup>8</sup> Для Хенриха система репрезентирует идею, что тотальность сущего можно рассматривать как согласованное целое. Проблема с этой идеей в том, что необходимо, чтобы было также возможно рассматривать само мышление о системе как часть систематического целого; однако, когда мыслится система, активность мышления сама становится чем-то, что прибавляется к тому, что изначально мыслилось внутри системы. Другими словами, существует проблематичное отношение между системой и методом, которое проистекает из самой идеи системы как тотальности. Это и есть та проблема, к которой Гегель, согласно Хенриху, относится так серьезно, как никакой другой философ. Гегель решил эту проблему, разработав логику, которая способна отождествить метод и систему. Он позволяет самому мышлению о системе быть

---

<sup>8</sup> Хенриховские прочтения Гегеля можно найти в “Hegels Logik der Reflexion” (Henrich 1971: 95–157) and “Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung” (Henrich 1978) («Гегелевская логика рефлексии» и «Гегелевская логика рефлексии. Новая версия»), в которых представлен детальный анализ текста. Он также предпринял более общие систематические изложения принципиальных тезисов, обнаруженных в «Логике» Гегеля в “Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die ‘Wissenschaft der Logik’” («Фундаментальная операция Гегеля. Введение в “Науку логики”») (Henrich 1976) и в “Die Formationsbedingungen der Dialektik. Über die Untrennbarkeit der Methode Hegels von Hegels System” («Формативные условия диалектики. О неразделимости метода и системы Гегеля») (Henrich 1982a).



системой. Согласно Хенриху, Гегель конструирует свою систему таким образом, что каждый шаг в конструировании системы создает метод для совершения этого шага и обосновывает необходимость этого шага. В данном контексте я могу обсудить только на абстрактном уровне, что означает это отождествление систематической мысли и метода. Аргумент Хенриха состоит в том, что Гегель может осуществить это отождествление, лишь дав системе весьма специфический отправной пункт — автономное отрицание (Henrich 1976: 214). Автономное отрицание — это отрицание, которое, согласно Хенриху, влечет за собой логическую прогрессию, приводящую к более и более развитым логическим шагам. Начиная с автономного отрицания, мы вынуждены принять ряд логических движений, в котором каждый шаг добавляет что-то к системе мысли в целом и в то же самое время дает метод, в согласии с которым этот шаг оказывается необходимым. Каждый единичный шаг в логике дает метод, доказывающий необходимость этого шага.

Мой вопрос к Хенриху не нацелен на логику его детального анализа гегелевского текста. Я бы, скорее, спросил о том, как это отождествление метода и системы должно работать на общем уровне, даже если мы согласны с тем, что Хенрих доказывает верность своего тезиса для каждого из логических шагов. Когда мы узнаем, необходим ли тот или иной шаг? До или после того, как он делается? Если мы знаем это до того, как сделать шаг, то нам не составит труда сказать, необходим этот шаг или нет, но тогда оказывается, что метод предшествует системе, и тем самым мы теряем основной момент, подчеркиваемый Хенрихом, — гегелевское отождествление системы и метода. Если же мы узнаем это *после* того, как сделали шаг, то у нас, может быть, и имеется отождествление системы и метода, потому что в таком случае шаг в построении системы сам же создает метод для того, чтобы его сделать, — однако при этом утрачивается необходимость этого шага — *мы в действительности его делаем*. Тогда каждый шаг в построении системы представляется шагом в темноте.

Эта проблема приводит нас к теме ретроактивности. Жижекский способ решить данную проблему мог бы состоять в том, чтобы сказать: именно! Когда шаг делается, он делается вслепую, но, делая этот шаг, мы ретроактивным образом показываем, что он был и в самом деле необходим. Сам Хенрих, похоже, согласен с этой идеей, но лишь отчасти. Он говорит об одном из движений, которое представляет в своей работе: «Это безусловно, т. е. именно *пред-*положено [*voraus-gesetzt*]. Таким способом мы можем в еще неизвестном, но правомерном смысле сказать, что это положено и тем не менее непосредственно» (Henrich 1978: 278). Другими словами, это единичное движение как раз установлено ретроактивно. Но Хенрих отказывается превращать ретроактивность в общий принцип. Как я уже

отметил, вся суть его прочтения в том, что каждый шаг должен устанавливать свой собственный принцип необходимости.

Иными словами, выбирая жижековское объяснение того, как в каждом шаге «Логике» может быть необходимость, мы рискуем разрушить тезис о тождестве системы и метода, выдвигаемый Хенрихом с самого начала. Нельзя принять объяснение, связанное с осмыслением *одного* шага «Логике», и использовать его как общий принцип для понимания *каждого* шага «Логике», поскольку это означало бы, что существует один всеобъемлющий метод «Логике» (а именно тот, который предписывается общим принципом), а последнее, в свою очередь, означало бы, что каждый шаг на самом деле не производит свой собственный метод. Таким образом, с точки зрения Хенриха, решение, предлагаемое Жижеком, проблематично не только потому, что оно разрушает принцип достаточного основания, но также потому, что оно разрушает тождество метода и системы.

Это рассмотрение, однако, не решает проблему Хенриха. В конечном счете он объясняет отношение между методом и системой, прибегая к тому, что в моем представлении является просто герменевтической отговоркой: «Таким образом, Логикку можно понять как развитие смысла, которое *по завершении* позволяет понять, как его нужно понимать (курсив мой. — Р. У.)» (Henrich 1978: 323). Здесь, как мне кажется, Хенрих в итоге решает проблемы, связанные с его подходом к построению гегелевской системы, утверждая, что, когда система встанет на место, все обретет смысл. Только по факту завершения создания системы Гегель Хенриха может сказать нам, в чем был смысл системы, когда она создавалась. Но это объясняет, как мы можем знать, что каждый шаг, который делается в построении системы, необходим, *когда мы делаем его*. Обещание, что все обретет смысл *в конце*, не помогает нам осмыслить то, что происходит до того, как мы достигли конца.

Таким образом, там, где Жижек подчеркивает онтологическое понятие *ретроактивности*, которое приводит его к отказу от принципа достаточного основания, Хенриху приходится опираться на некую форму *ретроспекции*, чтобы сделать свое прочтение Гегеля последовательным. Мне представляется, что ни один из этих вариантов не достаточен. Позиция Хенриха в итоге оказывается не способна дать отчет об онтологическом понятии диалектики. Позиция Жижека, с другой стороны, в одно и то же время рискует превратить ретроактивность во всеобщий принцип и заходит слишком далеко в ликвидации принципа достаточного основания. Пытаясь пройти между этими двумя позициями, я, как уже было сказано, обращаюсь к понятию безмерности.

## Безмерность

Начнем с рассмотрения гегелевского понятия основания.

Основание есть единство тождества и различия, оно есть истина того, чем оказалось различие и тождество, рефлексия-в-самое-себя, которая есть столь же и рефлексия в другое, и наоборот (Гегель 1974: 281).

Это можно понимать по-разному. Можно как отрицание основания, отстаиваемого Хенрихом в обсуждении влияния Гёльдерлина и Фихте. Основание в сознании есть то, что превосходит рефлексию, а Гегель в процитированном отрывке утверждает, что понятие основания есть по существу рефлексия. Можно и в духе Жижек: в понятии основания нет ничего устойчивого; оно лишь ретроактивно производится рефлексией, и, соответственно, принципа достаточного основания (*ground/reason*) нет. Хенрих здесь отходит от Гегеля и отдает предпочтение более прочному понятию основания, вдохновленному Гёльдерлином. Жижек, в свою очередь, настаивает на гегельянской рефлексии основания, но делает это за счет отказа от понятия устойчивого основания (*ground*) и достаточного основания (*reason*).

Я считаю, что можно, маневрируя между этими двумя позициями, утверждать следующее: именно потому, что основание рефлектируется, оно обладает определенной стабильностью. Нечто удерживается и остается тем же самым даже в полностью рефлексированном понятии основания. Но, и это решающий момент, то, что сохраняет устойчивость, может быть не понятием основания, которое воображают большинство рационалистов, говоря о принципе достаточного основания. Это, скорее, что-то, с чем мы сталкиваемся в безмерности.

Я позволю себе, вводя данное понятие, начать с момента, который касается отношения между двумя разными версиями гегелевской «Логики»: той, которую мы находим в «Науке логики» (“*Wissenschaft der Logik*”) (Гегель 2005), и той, которая составляет первую часть «Энциклопедии философских наук» (Гегель 1974). В целом, это два весьма похожих варианта одной и той же философской мысли; и тем не менее есть существенные различия. Прежде всего, вариант из энциклопедии гораздо короче, чем так называемая большая «Логика», и поэтому «Логика» энциклопедии известна как малая «Логика». К тому же полное название энциклопедии звучит как «Энциклопедия философских наук в кратком очерке» (“*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*”). Таким образом, малая «Логика» зачастую рассматривается как менее полная версия большой. Хенрих даже говорит о том, что только большая «Логика» содержит аргументы (Henrich 1978: 231; 1982b: 106). У него есть стра-

тегические причины утверждать это, учитывая, что тот раздел «Логики», на котором основывается вся его интерпретация — фрагмент о рефлексии, — полностью отсутствует в малой «Логике» (Henrich 1978: 204). Если большая версия представляет нам логическое обсуждение рефлексии, которое составляет предмет внимания Хенриха, малая сразу переходит к понятию тождества.

Хенрих отстаивает свой тезис о том, что Гегель не развивает никакой аргументации в малой «Логике», отмечая, что бессмысленно думать, будто Гегель хотел привести доводы в пользу перехода, который он вводит между первой и второй частями этой версии. Напомним, что учение о бытии завершается понятием неразличенности. Выступая против малой «Логики», Хенрих утверждает, что, в терминах Гегеля, нет никакого смысла в переходе от неразличенности к тождеству (Henrich 1978: 204). Однако Хенрих здесь совершил просчет. На самом деле все очень просто. Первая книга малой «Логики» не завершается понятием неразличенности; им завершается только первая книга большой «Логики». Другими словами, Хенрих высказывается против малой «Логики» посредством перекрестного чтения малой и большой версий. В итоге он не рассматривает вопрос о том, есть ли осмысленный переход между первой и второй книгами малой «Логики». Я же утверждаю, что такой переход есть.

Первый и важнейший шаг моего рассуждения состоит в изучении заключительной части первой книги малой «Логики». Здесь вместо понятия неразличенности мы находим понятие безмерности (*das Maßlose*). Чтобы разобраться с этим понятием, важно сначала разобраться с понятием меры, а чтобы разобраться с понятием меры, нужно как минимум знать, о чем шла речь до этого в первой книге «Логики». Заглавие первого раздела этой первой книги — «Качество» (Гегель 2005: 68). Здесь мы находим знаменитое гегелевское рассмотрение понятий бытия, ничто, наличного бытия (*Dasein*) и «одного». Заглавие второго раздела — «Количество» (Гегель 2005: 165), и здесь — не менее знаменитое рассмотрение понятий чисел, экстенсивной и интенсивной величины, конечного и бесконечного. Третий раздел о «Мере» представляет синтез двух предшествующих разделов (Гегель 2005: 301). Т. е. меру следует понимать как комбинацию качества и количества. То, что что-то может быть измерено, означает, что имеет место определенное количество, которое соответствует тому, что оно есть качественно. В малой «Логике» Гегель приводит замечательный пример из мира политики:

Конституция маленького швейцарского кантона не годится для великой империи, и точно так оказалось непригодным государственное устройство Римской республики, когда оно было перенесено на небольшие немецкие имперские города (Гегель 1974: 260).

Мера означает, что некоторые количества соответствуют некоторым качествам. Гегель замечает, что это отношение подвижно: у него нет четких границ. Нет необходимости менять конституцию государства, если граждан стало на пару тысяч больше. Однако если государство становится империей, которая охватывает целый континент, возникает необходимость рассмотреть вопрос о том, следует ли изменить конституцию.

Позвольте мне уточнить это, обратившись к другому примеру. Нужно определенное число песчинок, чтобы получилась куча песка. Однако еще большее число песчинок является уже не кучей песка, а пляжем или пустыней. Суть понятия меры в том, что невозможно точно сказать, сколько песчинок нужно, чтобы получилась куча, но в то же время есть пределы. Грубо говоря, некоторое количество соответствует некоторому качеству. «Грубо говоря», однако, не должно нас устраивать, когда мы имеем дело с гегелевской логикой.

Как раз здесь понятие безмерности становится интересным. «Безмерность (*das Maßlose*) есть, прежде всего, выхождение меры в силу ее количественной природы за пределы своей качественной определенности» (Гегель 1974: 261). Для Гегеля безмерное — это не просто пустое слово, обозначающее нечто огромное и мощное; это очень точный термин, обозначающий диспропорцию между качеством и количеством. Безмерное — это то, что случается, когда количество становится настолько большим, что разрушает качество. Если поместить слишком много воздуха в шарик, он превратится в клочок резины. Возвращаясь к приведенному выше примеру, безмерное можно определить таким высказыванием: «Пустыня — это куча песка».

Важно, что между мерой и безмерностью существует взаимообуславливающее отношение. Причина, по которой мы можем сказать, что определенное количество песка составляет кучу и что другое количество песка составляет пустыню, — это именно то, что мы понимаем трансгрессию в высказывании «пустыня — это куча песка». Мы не можем точно сказать, сколько песка слишком много для кучи, но можем сказать, что высказывание «пустыня — это куча песка» избыточно, чрезмерно. С другой стороны, сама идея трансгрессии зависит от того предела, который подвергается трансгрессии. Иными словами, мы можем уяснить понятие безмерности только на основе понятия меры. На каком основании мы можем утверждать, что высказывание «пустыня — это куча песка» чрезмерно? Очевидно, это должно основываться на нашем знании о том, чем куча песка является и чем она не является. Но мы могли установить это, только опираясь на идею, что высказывание «пустыня — это куча песка» чрезмерно. Таким образом, мы, похоже, движемся по кругу, в котором нет никаких устойчивых точек отсчета.

Если следовать хенриховскому прочтению этой части, вполне можно заключить, что так мы приходим к понятию неразличности, и это означало бы, что необходимо придерживаться его пути к учению о сущности. Тем самым итогом взаимообуславливающего отношения между мерой и безмерностью было бы то, что все в конечном счете разлагается до неразличности — по крайней мере до тех пор, пока мы не совершаем следующий шаг и не начинаем снова с автономного отрицания. Однако это заключение, на мой взгляд, слишком поспешно.

Дело в том, что взаимозависимость между мерой и безмерностью не только говорит нам, что все категории в конечном счете распадаются и оставляют нас с неразличностью. Она также сообщает нам нечто важное о том, что на самом деле значит использовать и применять понятие меры, когда мы узнали об этом распадении, а именно, что *сам акт использования понятий меры чрезмерен*. Взаимообуславливающее отношение между мерой и безмерностью является не равным отношением (можно было бы сказать, что следствием этого является неразличность), но отношением, которое склоняется к одной из сторон. В связи со взаимообуславливающим отношением между мерой и безмерностью, не существует логического фундамента для использования понятий меры, и поэтому использование их чрезмерно. Истина меры — это не просто неразличность, но безмерность. Говорить «пустыня — это куча песка» ничуть не более чрезмерно, чем «куча песка — это куча песка». В последнем высказывании также имеет место некое смешение, нечто необоснованное. Сказать, что куча песка — это куча песка, означает в каком-то смысле сказать, что некий феномен поддается определению в большей мере, чем это есть на самом деле.

Важно, однако, не ограничиваться выводом, что все понятия меры насильственны и неразумны. Интересный момент, касающийся понятия безмерности, заключается, как мы видели выше, в том, что оно не просто отсылает к чему-то, что чересчур неопределимо или огромно, — напротив, это очень точное понятие о диспропорции между качеством и количеством. Другими словами, можно сказать что-то определенное о роде безмерности, которая конституирует истину меры. Суть не в том, что анализ меры оставляет нас в хаотической размытости; суть в том, что он оставляет нас в позиции диспропорции. То, что использование эмпирических понятий, таких как «пустыня» или «куча песка», чрезмерно, не значит, что все неразлично, а значит лишь, что в этих понятиях есть небольшой перекокс. Посмотрим внимательнее на текст Гегеля, чтобы прояснить этот момент:

Процесс меры не есть голая дурная бесконечность бесконечного прогресса в форме постоянно возвращающегося перехода качества в количество и количества в качество, но есть вместе с тем истинная

бесконечность совпадения с самим собой в своем другом (Гегель 1974: 262).<sup>9</sup>

Моя интерпретация отношения между мерой и безмерностью может сильно помочь нам в понимании этого отрывка. Переход (*Umschlag*) от количества к качеству (и наоборот) происходит в точке безмерности. Когда шарик наполняется слишком большим количеством воздуха, он переживает качественный переход из шарика в клочок резины. Когда слишком много песка добавляется к куче, она переходит из кучи в пустыню. Количественные изменения переходят в качественные. Однако когда отношение между мерой и безмерностью по видимости основывается только на том факте, что они взаимно обуславливают друг друга, высказывание «куча песка — это куча песка», как и упоминалось выше, столь же чрезмерно, сколь и «пустыня — это куча песка». Значит, переход из качества в количество не просто однажды случается: как только он случился, он случается вновь. Именно это Гегель называет здесь дурной бесконечностью (*schlechte Unendlichkeit*), которая завершается полной неразличенностью понятия меры. Все использования понятий меры, даже тавтологические (например, «куча песка — это куча песка»), заключают в себе бесконечный обмен упорядоченной меры и безмерности. «Куча песка — это куча песка» — одновременно самоочевидное и совершенно безумное высказывание.

Однако Гегель не просто утверждает, что ситуация заканчивается дурной бесконечностью. Он также говорит, что в процессе возникает истина. Он описывает эту истину как «совпадение с самим собой в своем другом» (“in seinem Anderen mit sich selbst Zusammengehen”). Это классическое гегелевское утверждение, которое говорит, что нечто становится тем, что оно есть, только будучи рефлексированным в своем ином. Центральным в этом утверждении является притяжательное местоимение «свое» (“in seinem Anderen”). Иное, в котором нечто рефлексивируется и становится собой, — это не просто любое иное. Оно может быть понято посредством понятия безмерности. Вернемся к тому, что «пустыня — это куча песка». Безмерность, которая выражена здесь, сильно отличается от инаковости, которая может быть выражена, например, высказыванием «пустыня — это пара ботинок». Отличие состоит в принадлежности, в том факте, что куча песка представляет иное пустыни, тогда как «пара ботинок» — это

---

<sup>9</sup> Я постарался по возможности максимально приблизить последнюю формулировку «есть также истинная бесконечность слияния с самим собой в своем другом» к немецкому “die wahre Unendlichkeit des in seinem Anderen mit sich selbst Zusammengehens”. Перевод Уоллеса звучит так: «есть также истинная бесконечность совпадения с собой в другом». Я объясняю существенность этой формулы ниже.

просто нечто иное, чем пустыня. Различие между *собственным* иным пустыни, кучей песка, и просто чем-то иным, чем пустыня (например, парой ботинок), есть именно различие между распадением всех понятий в неразличенность, с одной стороны, и установлением истины меры в безмерности — с другой.

На самом деле, можно установить истину в понятии меры, которая не разлагается в неразличенность, но эта истина есть безмерное. Безмерное как истина меры есть трансгрессивная, но в то же время (почти) осмысленная принадлежность между понятием и *его* иным. Другими словами, дело в том, что мерные понятия (*conceptions*) основываются на недопонимании (*misconception*), которое представляет собой безмерность.

На существенность этого рассмотрения отношения между безмерностью и мерой с очевидностью указывает отрывок, который мы находим чуть ниже только что приведенного:

Так как они [качество и количество], таким образом, переходят друг в друга в процессе меры, [...] мы получаем теперь подвергнувшееся отрицанию в своих определениях и вообще снятое бытие, которое есть *сущность* (Гегель 1974: 262).

Как говорит Гегель, в переходах из качества в количество и наоборот, мы наконец встречаемся с понятием сущности (*Wesen*). Как именно сущность возникает из таких переходов — это, конечно, решающий момент. Здесь Гегель опять же обращается к формулировке, которая концентрируется на отношении нечто к *его* иному:

Если (в сфере бытия) нечто стало другим, то тем самым нечто исчезло; не так в сфере сущности: здесь мы не имеем истинно другого, а имеем лишь различие, отношение одного к *его* другому (Гегель 1974: 262–263).<sup>10</sup>

Логические шаги учения о бытии характеризуются тем, что это переходы. Это значит, что от того, что существовало до перехода, ничего не остается. Когда «бытие» превращается в «ничто» в первом шаге первой книги «Логики», «бытие» исчезает. Логические шаги учения о сущности, однако, характеризуются как «отношения одного к *его* другому». Это именно тот род отношений, разворачивание которого мы увидели в понятии безмерности. Отношение учения о сущности подобно тому, которое существует между пустыней и кучей песка в высказывании «пустыня — это куча песка».

---

<sup>10</sup> Гегель сам выделяет курсивом слово «его» (*seinem*).



Это помогает понять, как следует подходить к учению о сущности. По моей мысли, структура этой части «Логике» дается нам в отношении безмерности. В данном контексте я могу показать только, как это относится к первому понятию сущности, которое Гегель вводит в малой «Логике», тождеству. Но это уже немало. Во-первых, это доказывает, что Хенрих ошибается, отвергая малую «Логiku». Во-вторых, показывая, как безмерность задействована в понятии тождества, я предлагаю собственное понимание гегелевской формулы диалектики, заявленной ранее, — тождества тождества и различия, потому что именно с понятия тождества он начинает учение о сущности: «Следовательно, тождество есть *в самом себе* абсолютное не-тождество» (Гегель 2005: 372).

Обсуждение отношения между мерой и безмерностью научило нас, что истиной меры является безмерность и, если продолжить, что высказывание «пустыня — это куча песка» не более чрезмерно, чем, на первый взгляд более невинное, высказывание «куча песка — это куча песка». Далее, последнее высказывание — это просто пример утверждения тождества: « $A = A$ ». Значит, прочтение отрывка о тождестве на фоне понятия безмерности совсем не лишено смысла. Проще говоря, именно безмерность внутри тождества говорит нам, что тождество — это всегда тождество и не-тождество. Парадоксальный способ, которым избыток, безмерное, присоединяется к измеренному, дает нам основополагающую логическую идею, которая ведет Гегеля в учении о сущности. Тождество тождества и различия может быть понято через безмерность.

Утверждая, что противоречия есть во *всех* предметах *всякого* рода и что именно это конституирует диалектический момент в логике (Гегель 1974: 167), Гегель не просто подразумевает, что все есть всегда оно само и его собственное противоречие. Это привело бы к обобщенной и не слишком интересной форме неразличности, где все застревает в луже одновременного тождества и различия. Напротив, существует структура (описываемая безмерностью) противоречий, которые, согласно Гегелю, повсюду. Тем самым все не разлагается в бессмысленность, — наоборот, это вынуждает нас продолжать мыслить. Существует напряжение в использовании понятий, которое не разлагает концептуальный смысл, но, напротив, конституирует его. Смысл конституируется не абсолютной уверенностью в том, что мы точно знаем, в чем смысл наших слов «куча песка» или «пустыня», но, напротив, в самой неуверенности, которая имеет место в понятийности. Упорядоченная и осмысленная вселенная не возникает тогда, когда мы можем сказать: «Я точно знаю, к чему это все», она возникает, скорее, в результате легкой тревоги: «Что-то здесь не складывается».

Если сформулировать это в терминах понятийности и смысла, читатель может подумать, что тезис о безмерности тождества касает-

ся только *понятия* тождества. Другими словами, то, о чем я здесь говорю, касается только нашего понятийного доступа к миру, а не самого мира. Это, однако, значило бы повторить кантианскую ошибку проявления слишком большой нежности (*Zärtlichkeit*) к миру. То, что заключается в диалектической концепции тождества, не останавливается на границе области понятий. Все, что *есть*, обладает логической структурой, которая, так или иначе, включает в себя тождество. Стол, за которым я сижу, не менее и не более тождествен, чем понятие, которое я использую, чтобы его описать; то же можно сказать и о моем компьютере, моем доме, моей семье или, если на то пошло, об атоме или группе галактик. Интересно, что если исходить из диалектической мысли, что тождество есть тождество тождества и различия, то она не ограничена ни с точки зрения концептуальности, ни с точки зрения объективности, ни любой другой областью онтологической демаркации. Если посмотреть на ситуацию таким образом, Гегель — не идеалист, не реалист, не субъективист, не объективист. Он монист, именно в том смысле, в котором, как упоминалось выше, это отмечает Хенрих: диалектика Гегеля охватывает одно и все. Таким образом, утверждать, что существует предел диалектической структуры, что она касается только понятийности, но не вещей мира (как они есть в себе), значит делать еще одно концептуальное допущение — оправдываемое, главным образом, нежностью. Предпосылка здравого смысла, что вещь есть вещь, а не что-то еще, есть, с этой точки зрения, подлинно идеалистическая (и ошибочная) позиция. Предполагать, что существует реальность устойчивых объектов, находящаяся за пределами онтологической структуры тождества, есть истинно идеалистический (и проблематичный) жест. Это значит не что иное, как проецировать некоторые врожденные, относящиеся к здравому смыслу, концептуальные структуры (тождества) на сам мир.

Вместо того чтобы предполагать, что мир хорош как он есть, и думать, что беспокойство, вызываемое понятием безмерности, — это попросту нечто, что принадлежит нашему несовершенному доступу к миру, гегельянская позиция заключается в том, чтобы признать, что ничто не избегает высказанных мной тезисов о мере, безмерности и тождестве. Тщательный гегельянский онтолог — это тот, кто принимает идею, что не только «век расшатался», как сказал Гамлет, но расшаталось вообще все.

## Заключение: *Nachträglichkeit*

Это приводит меня к заключительному тезису. Выше я утверждал следующее: гегелевская диалектика может быть с пользой понята через обращение к понятию безмерности, с которым мы сталкиваемся в конце первой книги малой «Логики». Утверждая это, я

опирался на работы Жижера и Хенриха. Я отметил некоторые решающие сходства и различия в их подходах и артикулировал свою промежуточную позицию. И Жижек, и Хенрих утверждают, что «Логику» Гегеля следует прочитывать именно в том смысле, в каком она была написана: как труд по фундаментальной онтологии. Тем самым они соглашаются, что в гегелевской философии есть метафизическое ядро, и поэтому эта философия не может быть редуцирована к размышлениям о нормативности, концептуальности или социальности. С этим я могу только согласиться. Сверх того, я отметил, что Хенрих и Жижек придерживаются очень разных взглядов на функционирование ретроактивности и основания в «Логике» Гегеля. Жижек понимает ретроактивность как ведущую идею этого труда и доводит ее до той точки, где она означает принесение в жертву принципа достаточного основания.<sup>11</sup> Хенрих, в свою очередь, говорит, что «Логика» Гегеля дает наилучшее систематическое доказательство того, что основание (*Grund*) достаточно (*zureichend*), но также он утверждает, что есть ключевое понимание сознания (*Grund im Bewusstsein*), которое Гегель никогда не принимал и, возможно, даже не понимал.

В заключение я бы хотел поделиться несколькими размышлениями о том, как мое собственное прочтение относится к двум ключевым темам основания и ретроактивности. Здесь фрейдовское понятие *Nachträglichkeit*, которое Жижек переводит как ретроактивность, является центральным. Понятие *Nachträglichkeit* Фрейда может отлично послужить для описания того, что я обсуждал в терминах безмерности. Оригинальный немецкий термин важен, поскольку, хотя его и можно перевести как «ретроактивность», в других контекстах он переводится как «запаздывание» или «последствие», что ближе к определению, которое мне здесь нужно.

Говоря о ретроактивности, Жижек часто имеет в виду события или действия, которые задним числом полагают свои собственные условия для осуществления. Травма — хороший пример. В психоаналитической теории травма есть, грубо говоря, причина симптома. Т. е. я действую определенным симптоматическим образом по причине некоего травматического опыта. Ключевой момент, однако, состоит в том, что травма не обязательно была в действительности. Во многих случаях она ретроактивно производится самим симптома-

---

<sup>11</sup> Но тогда определение Жижера как метафизического мыслителя может показаться странным. В самом деле, если фундаментальный жест метафизики — полагание абсолютного «основания», последней инстанции объяснения всего, то гегельянство Жижера можно охарактеризовать как антиметафизическое. Я убежден, однако, в том, что центральный онтологический тезис Жижера, что реальность не-полна, квалифицируется как подлинно метафизическая позиция (см., например: Žižek 2014: 192ff.). Возможно, это модернистская метафизика, но это все еще метафизика.

тическим поведением. Иными словами, травма «запоздала»; она начинает существовать в качестве травмы «слишком поздно».

Жижек использовал понятие ретроактивности, например, для того чтобы описать подлинно этическое (революционное) действие, которое создает условия для своего собственного осуществления. Различие между жижековским понятием ретроактивности и *Nachträglichkeit*, которое я предпочитаю, может быть прояснено посредством различения положений, которые они занимают по отношению к действию, акту. В *ретроактивности* подчеркивается *активность* установления условия для действия. Здесь мы также можем увидеть контуры порой крайне радикального понимания свободы у Жижека: быть свободным означает быть способным менять условия своих собственных действий. Суть моего прочтения перехода от первой ко второй книге «Логики» Гегеля состоит в том, чтобы открыть другую перспективу, а именно перспективу того, что появляется «слишком поздно». На мой взгляд, в этой части «Логики» еще слишком рано искать понимания свободы и действий. Зато мы, кажется, можем здесь найти описание того, что можно назвать структурой диалектики, присущей бытию.

*Nachträglichkeit* — термин, который вполне может схватить эту динамику, хотя «запаздывание» тоже подходит. Можно утверждать, что в высказывании «пустыня — это куча песка» «куча песка» возникает «слишком поздно» — как будто «пустыня» уже давно устроилась, и вдруг появляется «куча песка» и хочет занять свое место. Немецкое слово *tragen* значит нести, тащить или тянуть, а *nach* значит после. Тем самым *Nachträglichkeit* можно понять как вещь, которую кто-то тянет за собой: своего рода онтологическую задолженность. Отношение между пустыней и кучей песка в безмерном отношении «пустыня — это куча песка» есть *Nachträglichkeit*: куда бы пустыня ни шла, она всегда тянет за собой «кучу песка».

Бытие не структурировано на базе устойчивого основания, которое тождественно себе и потому способно поддерживать остальное онтологическое строение. Вместо этого оно структурировано вокруг чего-то более динамичного — небольшой ошибки. Динамическую структуру бытия можно описать как безмерность или избыток, присущий понятию тождества, понятому как тождество тождества и различия. Это не означает, что мы должны отбросить принцип достаточного основания, но означает, что он должен быть понят особым образом. Что можно назвать устойчивым, если все понимается как движущееся диалектически между тождеством и различием? Я думаю, хорошим ответом на этот вопрос может послужить *Nachträglichkeit* самой безмерности. Основание следует понимать как безмерную задолженность.

Основание — это, конечно, не «куча песка». В гегелевской философии основание — это определено также и не призрак уни-

версальной соразмерности (хотя его «Дух» порой неверно понимали в таком ключе). Основание — это не субъект и не объект. В гегелевской философии не может быть дана некая одна «вещь», которая есть истинно «это», т. е. которая поистине служит САМИМ достаточным основанием. Вместо этого основание, как мы помним, полностью рефлексировано. Но это не значит, что основания нет вовсе; это не значит, что основание подвержено полному распадению. Гегелевское понятие основания, скорее, схватывается пониманием, что всегда есть «куча песка», которую тянет за собой любая пустыня. Всегда есть некое приложение к бытию, что-то, из-за чего баланс никогда не сходитяся. Что-то добавочное. Другими словами, если гегелевская философия проблематизирует принцип достаточного основания, то это не потому, что мы не можем дать основание всему сущему. Мы можем. Проблема, скорее, в том, что существует склонность к избытку основания. Всегда есть добавочный элемент, который оказывается не на своем месте.

*Перевод с англ. Георгия Копылова*

## Библиография

- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (1974). *Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики*. М.: Мысль.
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (1988). «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга в соотношении с работами Рейнгольда, имевшими целью облегчить обзор состояния философии в начале 19-го столетия». *Кантовский сборник* 1.13: 148–174.
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (2005). *Наука логики*. СПб.: Наука.
- Деррида, Жак (2000). *О грамматологии*. М.: Ad Marginem.
- Кант, Иммануил (2011). *Критика чистого разума*. М.: Эксмо.
- Лакан, Жак (2004). *Четыре основные понятия психоанализа (Семинары: Книга XI (1964))*. М.: Гнозис; Логос.
- Brandom, Robert (1999). “Some Pragmatist Themes in Hegel’s Idealism: Negotiation and Administration in Hegel’s Account of the Structure and Content of Conceptual Norms”. *European Journal of Philosophy* 7.2: 164–189.
- Dolar, Mladen (1998). “Cogito as the Subject of the Unconscious”. In *Cogito and the Unconscious*, ed. Slavoj Žižek. Durham: Duke University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1975). *Hegel’s Logic*. Trans. William Wallace. Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989). *Science of Logic*. Trans. A. V. Miller. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, Inc.
- Henrich, Dieter (1966). “Fichtes ursprüngliche Einsicht”. In *Subjektivität und Metaphysik: Festschrift für Wolfgang Cramer*, eds. D. Henrich & H. Wagner, 188–233. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Henrich, Dieter (1971). *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Henrich, Dieter. (1976). "Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die 'Wissenschaft der Logik'". In *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, eds. U. Guzzoni, B. Rang & L. Siep. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Henrich, Dieter (1978). "Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung". *Hegel Studien*, Beiheft 18: 203–324.
- Henrich, Dieter (1982a). "Die Formationsbedingungen der Dialektik. Über die Untrennbarkeit der Methode Hegels von Hegels System". *Revue Internationale de Philosophie* 36: 139–162.
- Henrich, Dieter (1982b). *Selbstverhältnisse*. Stuttgart: Reclam.
- Henrich, Dieter (1992). *Grund im Bewusstsein: Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–1795)*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Honneth, Axel (1994). *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Pippin, Robert (1989). *Hegels Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pippin, Robert (2011). *Hegel on Self-Consciousness*. Princeton: Princeton University Press.
- Pippin, Robert (2013). "Back to Hegel?" *Mediations* 26.1–2: 7–28.
- Žižek, Slavoj (2012). *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso.
- Žižek, Slavoj (2014). *Absolute Recoil. Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*. London: Verso.