**Сорвин К.В.**

**«Возвышенные надломы» экономической предметности**

К безусловно позитивным тенденциям нашего времени можно отнести появление на прилавках магазинов, в библиотеках и на Интернет-порталах разнообразной переводной философской литературы. Причем далеко не последнее место в ней в ней занимают произведения неомарксистов и труды западных авторов, в той или иной степени анализирующих различные аспекты научного наследия Маркса. Думается, подобный процесс можно только приветствовать: молодое поколение, порой неожиданно для себя, вдруг обнаруживает, что значимость автора «Капитала» далеко не ограничивается его влиянием на российский социализм, а марксистски ориентированные российские течения знакомятся с новыми, порой, весьма резко контрастирующими с классическими интерпретациями подходами.

Наверное, мы не погрешим против истины, если скажем, что своеобразное лидерство в данном процессе принадлежит известному современному автору С. Жижеку. Его основные книги не только переведены в последние 15 лет на русский язык, но и завоевывают все большую популярность и, не смотря на непростой стиль, быстро становясь бестселлерами. Но не к последним вышедшим работам хотелось бы привлечь внимание читателей: как и у большинства системно мыслящих философов, «подлинный исток» большинства его более поздних позиций можно найти в ранней работе «Возвышенный объект идеологии»[[1]](#footnote-1). О некоторых аспектах данного произведения нам и хотелось бы поговорить в данной статье.

Уже из самого названия книги видно, что ее автор предпринял оригинальную попытку лишить категорию *возвышенного* ее сугубо эстетического статуса. В итоге, возвышенное и его неотъемлемая спутница – категория *прекрасного*, предстали в качестве теоретического в качестве теоретического инструментария для решения идеологических, религиоведческих и даже экономических проблем. В этом замысле, бесспорно, заключался один из наиболее оригинальных аспектов данного произведения. Чем же привлекли философа данные категории? Если ответить кратко – своей *диалектикой*, открытие которой восходит к Канту. «Возвышенное, – писал немецкий философ, – можно описать таким образом: оно – предмет (природа), представление о котором побуждает душу мыслить недосягаемость природы как изображение идей»[[2]](#footnote-2). «Парадокс возвышенного, – прокомментировал данную мысль наш автор, – состоит в следующем: в принципе, разрыв, отделяющий феноменальные, эмпирические объекты от вещи-в-себе, непреодолим – то есть никакой эмпирический объект, никакая репрезентация, представление не могут адекватно изобразить вещь (сверхчувственную Идею). Однако возвышенным является такой объект, при созерцании которого мы можем *постичь саму невозможность*, эту перманентную неудачу репрезентации, представления вещи…. Следовательно, возвышенный объект – это парадоксальный объект, который в самом поле представления позволяет негативным образом увидеть измерение непредставимого. Это совершенно особый аспект кантовской философии – точка, в которой *разлом, разрыв* между феноменом и вещью-в-себе упраздняется негативным образом. Потому что в этой точке неспособность феномена адекватно представить вещь оказывается вписанной в сам феномен…. Возвышенный объект вызывает удовольствие совершенно негативным образом: место вещи определяется посредством самой неудачи ее представления»[[3]](#footnote-3).

В чем продуктивность данного обращения Жижека к проблематике возвышенных феноменов? Если сказать кратко – в том, что таким оригинальным путем философ предпринимает попытку отыскать категориально адекватные формы для теоретической экспликации состояния человеческого *отчуждения* и его генезиса. Очевидно, что без решения данной задачи оказывается невозможным не только последовательное понимание возникновения данного состояния, но, что самое главное, невозможно понять механизм и внутреннюю логику его преодоления.

В своей социально-экономической доктрине Маркс был подлинным антропологическим *монистом*: отвергая всевозможные природные явления и объекты как самостоятельные элементы капитала (землю, природные ресурсы, драгоценные металлы и т.д.), он рассматривал последний исключительно как накопленный человеческий труд, благодаря чему проблема капитала сводилась к взаимоотношению труда накопленного и труда живого, к взаимоотношению *творения* и *творца*. Отчужденный от человека, но при этом созданный им же самим мир, предстал перед собственным творцом в виде независимой от него реальности, *по видимости* имеющей сходные с природными объективные законы. Нерефлексивная экономическая наука исследовала и продолжает исследовать эти законы в их непосредственной данности, точно также как представители классического естествознания изучают законы природы, особо не задумываясь об их подлинных основаниях. Кант и Гегель вскрыли имманентные границы подобного отношения естествоиспытателей к предметности своей науки, Маркс проделал нечто подобное в отношении теоретических построений классической политической экономии.

Именно поэтому важнейшим пунктом, объединяющим в единую традицию учения Канта, Гегеля и Маркса является их отношение к объективности законов классических наук (будь то физика или же политическая экономия) как к *видимости*. Соответственно *видимостью* является и восприятие этими науками собственной предметности в качестве объективной реальности, существующей всецело самостоятельно и независимо от человека. Но видимость эта должна как-то проявлять себя в процессе познания. Именно поэтому в обращении Жижека к методологическому потенциалу, заключенному в исследовании диалектики «возвышенной предметности» Кантом и Гегелем, следует увидеть, прежде всего, очень точное понимание существа проблемы. Исследованные Марксом экономические законы, укладывавшиеся домарксовой политической экономией в прокрустово ложе инвариант классической науки, именно своими *надломами* обнаруживали собственную иллюзорность, а, вместе с этим, и неистинность, феноменальность описываемого ими предмета. И если же наш философ нашел категорию, которая на образном уровне проясняет эти сложнейшие диалектические движения, то подобный шаг следует всецело приветствовать, а, главное, развивать. Глубокий анализ товарного фетишизма, природы денег, различных видов современных идеологических систем, проведенный Жижеком с данных позиций, действительно подтверждает большой эвристический потенциал данного категориального движения.

Однако заметим: разрыв и разлом феноменального мира, обнаруживаемый при созерцании возвышенных реалий, отнюдь не является чем-то, не имеющим принципиальных аналогов в других разделах философии Канта, по сути дела, являющейся теорией тотальной *универсальности* подобных разломов. Ярчайший тому пример – хорошо известные космологические идеи, антиномии и противоречия которых как раз и указывали, во-первых, на бытие некоего истинного мира, во-вторых, на невозможность ни одного из свойств последнего быть представленным в чувственных, пространственно-временных формах и связанных с ними категориях. Именно поэтому категория возвышенного, применяемая при анализе социально-экономических феноменов, обладает лишь преимуществом некоей *наглядности*, но при этом отнюдь не содержит в себе каких-либо фундаментальных методологических новаторств, которых нельзя было бы найти в иных разделах кантовской философии. Однако именно с фактом гипертрофирования данной, прямо скажем, весьма частной категории трансцендентальной традиции, мы сталкиваемся в концепции Жижека.

С нашей точки зрения, подобная позиция привела автора «Возвышенного объекта идеологии» к не совсем точной оценке гегелевского понимания данной категории, и, что самое важное, к неадекватному пониманию проблемы подобных надломов в методологии Маркса. Более того, совершенно верно почувствовав фундаментальную значимость проблематики «надломов» в методологии «Капитала», этот автор в целом ряде случаев не прояснил, а, напротив, затемнил возможность использования гегелевского потенциала для адекватной интерпретации последней. Соответственно, критический разбор его концепции должен рельефнее высветить позитивные пути в развитии данной проблематики.

Очевидно, что для всех указанных авторов открытие «*надломов*» в феноменальном мире отнюдь не было самоцелью, а являлось лишь началом пути, ибо главный методологический вопрос состоял в том, как обнаружив иллюзию в теоретических конструкциях, прорваться затем в истинный, теперь уже не иллюзорный мир. Для Канта здесь вступала в свои права вера, однако для Гегеля путеводной нитью оказывались сами же эти надломы. Этот аспект совершенно точно и очень ярко фиксирует Жижек: «В защиту Гегеля можно сказать следующее: мало того, что его диалектика не подразумевает способность какого бы то ни было конкретного, частного феномена адекватно выразить сверхчувственную Идею; Идея у Гегеля – это как раз само движение снятия, то самое «расплавление» любых частных определений»[[4]](#footnote-4). Однако дальнейшие рассуждения нашего современника уже вызывают сомнения. «Кант предполагал, что вещь-в-себе действительно существует по ту сторону поля репрезентации, мира феноменов…. Гегель же, напротив, полагал, что по ту сторону мира феноменов, поля репрезентации, *ничего* нет. Постижение радикальной негативности, радикального несоответствия любого феномена Идее, непреодолимой пропасти между ними – это постижение и есть Идея в ее «*чистой*» *радикальной негативности*. То, что Кант полагал всего лишь негативным представлением вещи-в-себе, уже есть сама вещь-в-себе…. Мы преодолеваем феноменальное не тогда, когда проникаем к тому, что находится за ним, а тогда, когда постигаем, что за ним ничего нет; когда постигаем это *Ничто* абсолютной негативности»[[5]](#footnote-5).

А вот это уже серьезно. Автор бесспорно прав в том, что коль скоро Гегель преодолевает дуализм явления и вещи в себе, последняя, очевидно, не может оставаться всецело «по ту сторону мира». Однако означает ли это, что за явлением стоит лишь *ничто*, пустое место (в логическом смысле этого слова), которое, в конечном итоге, и заполняет возвышенный объект? Ни в коем случае! Видимо, Жижек движется здесь не столько подчиняясь внутренней логике гегелевских подходов, сколько под влиянием представителей более поздней философии – под неявным влиянием Кьеркегора и явным, нескрываемым им влиянием Лакана, активно использовавших категорию *ничто* в своих онтологических построениях. В итоге, собственная позиция Гегеля, а, затем, что неизбежно, и Маркса, оказывается серьезно искаженной.

Здесь необходимо вспомнить, что любые переходы гегелевских категорий носят не внешний, а внутренний, имманентный характер. Их движение не есть *описание* мышления, их движение – само мышление, себя наблюдающее и переводящее себя, благодаря этому самонаблюдению, на новую, более высокую ступень рефлексии. Именно поэтому столь характерные для классической научной теории обороты вроде «на самом деле этот процесс представляет собой», «в действительности в основании этого процесса лежит» и т.д. оказываются здесь принципиально некорректными, ибо в этой системе *интерпретация* описываемого процесса сама же является его *частью*. И если излагаемая Жижеком позиция действительно представляет собой адекватную экспликацию гегелевских построений, то в собственных исследованиях автора «Науки логики» должен был присутствовать хотя бы намек на подобный категориальный разворот, тем более что категория *ничто* играет в его логическом учении принципиальную роль. Однако никаких подобных рассуждений мы в его работах не наблюдаем.

Гегель действительно отверг кантовский дуализм явления и вещи в себе, однако это вовсе не значит, что на его место он поставил иное, столь же *прочное* отношение. Утверждая нечто подобное, Жижек явно забывает, что в рассматриваемом им учении нет ни одной застывшей, не переходящей в собственную противоположность категории. И отношение «вещь-явление» отнюдь не является здесь исключением. Последнее в этой концепции было превращено в необходимый, но при этом *преходящий* момент всей логической системы, что и нашло свое отражение в соответствующем разделе второго тома «Науки логики»[[6]](#footnote-6). Имманентная диалектика категориальной пары «вещь-явление» переводит данное отношение в новую взаимосвязь. Последняя, при этом, представляет собой не отношение «ничто - явление», а отношение «абсолютное - атрибут - субстанция»[[7]](#footnote-7), базовым принципом которого оказывается «тождество внутреннего и внешнего». На первый взгляд может показаться, что о чем-то подобном как раз и говорит Жижек, утверждая, что «за явлением уже ничего нет». На самом же деле все обстоит прямо противоположным образом: подлинное движение в этой области состоит как раз в том, что во все большей степени начинает просвечиваться скрытое за внешней оболочкой явлений их подлинное *идеальное* содержание, окончательно раскрывающее себя лишь на стадии понятия. Тождество внешнего и внутреннего представляет собой вовсе не исчезновение внутреннего благодаря «возвышенным надломам» внешнего, а превращение внешнего в адекватную манифестацию, в имманентное формообразование внутреннего.

Пожалуй, ярче всего неадекватность интерпретации Жижеком данного движения базовых категорий «Науки логики» проявляется при его анализе гегелевских представлений об иерархии *ветхозаветной* и *греческой* религий. Данный вопрос всегда вызывал множество споров в рамках эволюционной парадигмы, утверждавшей наличие прогресса в историческом развитии религиозного сознания: обе религии возникли и достигли расцвета практически в один и тот же исторический период, и обе явились духовными источниками христианства. С точки зрения нашего автора, Гегель проявил непоследовательность, поставив греческую религию как «религию красоты» выше древнего иудаизма, еще Кантом определенного в качестве «религии возвышенного». «Если, согласно Гегелю, религия греков – это религия красоты, а иудаизм – религия возвышенного, то сама логика диалектического процесса заставляет нас заключить, что возвышенное *следует* за красивым, поскольку возвышенное есть точка *распада красоты*, его опосредования, его самоотрицания»[[8]](#footnote-8). На первый взгляд, с Жижеком трудно не согласиться: греческая религия сохранила «первородный грех политеизма» – наивную веру в *открытость* горнего мира абсолютных реалий бытия, веру в возможность средствами чувств и рассудка без противоречия и надлома выразить духовную сущность мира. Иудаизм же, напротив, делает следующий шаг, в полной мере осознавая лежащую между конечным человеком и бесконечным Богом пропасть, полагая, тем самым Бога, трансцендентным миру.

Тем не менее, подробное обоснование своей позиции Гегель дает не столько в цитируемой Жижеком «Философии религии», но прежде всего в известных «Лекциях по эстетике», на удивление, ни разу не упомянутых нашим автором в данном контексте. А между тем именно в этом произведении Гегель, только подробнее, обосновывает ту же иерархию эстетических категорий[[9]](#footnote-9). В его системе возвышенное действительно является некоей вершиной, но вершиной в развитии искусства *символического*, основанного на выражении духовного содержания в сугубо *внешней* ему и потому случайной чувственной форме. Если исходить из того, что чувственное, конечное должно всегда быть чем-то противоположным и внешним бесконечному, тогда запечатленное в образной форме возвышенных феноменов их несоответствие можно считать пределом, которого может достичь развитие эстетической сферы. Но такова была точка зрения Канта, но отнюдь не Гегеля, в учении которого как раз и исчезала непроходимая пропасть между бесконечным и конечным, и последнее мыслилось как его собственный момент. Поэтому вслед за возвышенной стадией, искусство, а вместе с ним религия и мировоззрение, переходят на новую стадию – на стадию *красоты,*  и эта стадия достигалась в рамках греческой культуры. Если сказать кратко, то на этом уровне чувственная форма экспликации духовного содержания впервые перестает быть внешней и условной, а становится *собственным* *формообразованием* духа. Стадия красоты, таким образом, «…кладет конец предварительным попыткам искусства, носящим чисто символизирующий и *возвышенный* характер, потому что духовная субъективность в самой себе обладает *своим* и притом *адекватным обликом*, точно также как и само себя определяющее понятие порождает из самого себя соразмерное ему особенное существование»[[10]](#footnote-10).

Что же представляет собой этот «адекватный облик для духа»? Таковым оказывается *человеческое* *тело*, которое еще Аристотелем, выступившим против теории «переселения душ», было осмыслено в качестве «истинного образа духовного»[[11]](#footnote-11). Господство этого содержательного тождества внутреннего и внешнего и является базовым принципом греческой религии, искусства, да и вообще всей их культуры в целом. Вот чего, оказывается, не разглядел Жижек в данном движении категорий! Будучи последовательным кантианцем, он и на уровне эстетически категорий сумел, по сути, последовательно увидеть лишь логику знаменитых антиномий, главный смысл которых состоял в теоретическом обосновании абсолютного разграничения чувственных и сверхчувственных реалий бытия, творящего и творимого начала.

Почему про все это необходимо сказать именно здесь, обсуждая фундаментальную для Маркса проблематику теоретической реконструкции процесса возникновения, развития и гибели капитализма как высшей точки в развитии человеческого отчуждения? Прежде всего, потому, что интерпретация возвышенного как своеобразной вершины в развитии диалектических соотношений не позволяет Жижеку сделать все возможные и даже напрашивающиеся выводы из его собственной, действительно чрезвычайно продуктивной концепции, не позволяет по настоящему и до конца использовать именно гегелевский потенциал для адекватной интерпретации методологии «Капитала». Заметим: обнаружив за «возвышенными надломами» лакановское «ничто», Жижек, по сути дела, лишился каких-либо методологических ориентиров для дальнейшего развития своего подхода. На самом же деле, «возвышенные надломы» должны указать на некую подлинную реальность, именно скрывающуюся за пеленой явлений. И если в гегелевской философии этой реальностью была *идея* (а вовсе не «ничто»!), то реальностью, скрытой за пеленой капитала, как неоднократно указывал сам Маркс, *оказывался* человек как его подлинное основание и подлинный творец.

Да, понять отчужденный мир как превращенную, неистинную реальность – лишь первая часть теоретической задачи. Если на ней остановиться, то неизбежным окажется переход к утопическому прожектерству, посредством неких искусственных приемов стремящегося лишь «исправить» неистинное положение дел. И об этом, между прочим, постоянно говорит и сам Жижек, правда уже за рамками обсуждения диалектики эстетических категорий. Но ведь именно ступень категории красоты, в гегелевской системе, переводит анализ на новую ступень, когда данная стадия начинает рассматриваться не как нечто внешнее и случайное, а как «собственное формообразование человека». Означает ли это, что у красоты нет точки распада, а отчужденные феномены, будучи не случайным, а закономерным образованием, обречены на вечное бытие? Ни в коем случае! Точка зрения распада красоты – это, для Гегеля, ступень христианства. Здесь, как и на предыдущей стадии, внешнее и конечное формообразование духа рассматривается как состояние истинное и адекватное (чего в принципе не может быть на уровне «возвышенной предметности»), однако теперь оно должно быть осмысленно как состояние преходящее. «Только тогда, когда сам Бог являет себя и открывает себя в качестве вот этого единичного человека, …только тогда чувственность становится свободной, то есть она больше не связана с Богом, но обнаруживается как несоответствующая его образу; чувственность, непосредственная единичность пригвождается к кресту»[[12]](#footnote-12). В этой фразе философа, в конечном счете, содержится вся суть его понимания христианства. Соответственно, на этой стадии появляются и совершенно новые категориальные соотношения, в гораздо большей степени, нежели категория возвышенного, адекватные анализу капитала как отчужденного феномена. Но обсуждение данного вопроса – тема отдельной статьи.

1. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М.. 1995. [↑](#footnote-ref-1)
2. Кант И. Критика способности суждения. М., 1994, с. 115. [↑](#footnote-ref-2)
3. Жижек С. Ук. Соч., с. 202-204. [↑](#footnote-ref-3)
4. Там же, с. 204. [↑](#footnote-ref-4)
5. Там же, с. 205-206. [↑](#footnote-ref-5)
6. См. Гегель. Наука логики, т.2, М., 1971, с. 113-150. [↑](#footnote-ref-6)
7. См. Гегель. Ук. соч., с. 173-208. [↑](#footnote-ref-7)
8. Жижек. Ук. соч., с. 201-202. [↑](#footnote-ref-8)
9. См. Гегель. Лекции по эстетике. Спб., 1999, т.1, с. 366-367 , с: 404-414; 468-469. [↑](#footnote-ref-9)
10. Гегель. Лекции по эстетике. т. 1, с. 363. [↑](#footnote-ref-10)
11. Гегель. Лекции по философии религии // Философия религии, т.2, с.146. [↑](#footnote-ref-11)
12. Гегель. Лекции по философии религии // Гегель. Философия религии, т.2, с. 148. [↑](#footnote-ref-12)