



КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ СОЦИАЛЬНОГО ЗЛА В СТРУКТУРАХ ОБЪЕКТИВНОСТИ И СУБЪЕКТИВНОСТИ

УДК 111.84

Алексей Владимирович Яркеев

кандидат философских наук, доцент,
старший научный сотрудник Удмуртского филиала
Института философии и права УрО РАН, г. Ижевск. E-mail: alex_yarkeev@mail.ru

В статье рассмотрена проблема адекватного концептуального осмысления существования социального зла. Традиционно теоретическое представление зла как социального явления осуществляется в категориях объективности и субъективности и сводится к установлению его причин. Однако полная объективация и полная субъективация причин социального зла по своим конечным результатам совпадают, так как одинаковым образом приводят к их трансцендированию, то есть вынесению за пределы мыслящего субъекта, конструирующего представления о внешнем мире. По мнению автора, возникающая вследствие этого концептуальная система является мифом, способным санкционировать и легитимировать систему действий, приводящих к эскалации социального зла. В качестве адекватного решения проблемы предложено использовать шеллингианский метод субъект-объектного тождества, дополненный герменевтической онтологией М. Хайдеггера, позволяющий рассматривать социальное зло в субъект-объектных структурах, не прибегая к его натурализации и мифологизации.

Ключевые слова: социальное зло, миф, субъективность, объективность, действие, мышление, субъект-объектное тождество.

Проблема зла является одной из традиционных в западной философии и находится в сущностной взаимосвязи с онтологической проблематикой, так как в предельно общем смысле зло трактуется как несовершенство бытия или как не-бытие. Вопрос о сущности социального зла разрабатывается в рамках различных социально-философских концепций. Однако множество определений и пониманий социального зла только увеличивает степень его концептуальной неопределенности. Сегодня, когда эскалация насилия в мире «после Холокоста» вновь набирает обороты, приобретая порой радикальный характер в рамках многочисленных форм (этнических, религиозных, политических и пр.), актуальность обращения к проблеме осмысления социального зла особенно возрастает.

Необходимо сразу оговориться, что в трактовке социального зла мы будем придерживаться прежде всего такого его понимания, которое опирается

на определение социального действия, данного М. Вебером: социальное действие, независимо от того, является оно внешним или внутренним, по своему смыслу соотносится с действиями других людей либо ориентируется на них. Поэтому различные стихийные бедствия (природные катаклизмы, техногенные катастрофы и т.п.) не включаются нами непосредственно в содержание понятия социального зла. По нашему мнению, социальное зло можно определить по тому что одни люди совершают в отношении других людей.

В социально-философском дискурсе онтологический статус исследуемых явлений традиционно устанавливают путем отнесения их к сферам объективности либо субъективности. Эта методологическая альтернатива в области социальных наук восходит к теоретическим установкам Э. Дюркгейма и М. Вебера, призывающим либо объяснять социальные действия внешним образом наподобие физических явлений, не прибегая к понятию смысла (то есть брать их как социальные факты), либо искать стоящие за действиями субъективные смыслы (то есть осуществлять понимание действий). Исходя из этого возможны два подхода к объяснению и пониманию феномена социального зла, задаваемые соответственно позициями объективизма и субъективизма.

Объективистский подход при трактовке социального зла опирается на категорию действия, поскольку действие есть то, что, с одной стороны, формирует социальную действительность, с другой стороны, само испытывает обуславливающее влияние социальной действительности на свой характер. Действие, осуществляемое в режиме зла или приводящее к нему в итоге, выступает соответственно как «злодеяние» либо как «злодейство». Носителем такого действия, его субъектом, является «злодей».

Согласно Г. Лейбницу, любое явление имеет свои порождающие причины (условия). Это положение было сформулировано Г. Лейбницем в «Монадологии» под названием «великий закон достаточного основания», суть которого в том, что ничего не случается без того, чтобы было какое-то основание (ранее это требование уже было неявно выдвинуто Аристотелем). Исходя из этого основания злых поступков отыскивают либо в природе, либо в обществе. Первая точка зрения может быть представлена, например, позицией Т. Гоббса, согласно которому естественное состояние человечества – это «война всех против всех» (*bellum omnium contra omnes*), при которой «человек человеку волк» (*homo homini lupus est*). Только учреждаемый договорным путем социальный порядок способен установить мирное сосуществование людей. Иными словами, социальный закон является тем, что позволяет обуздать природную дикость человека. Вторую точку зрения можно увидеть в философии Ж.-Ж. Руссо, согласно которой человек по природе своей добр (сострадателен по отношению к другим), но именно общество (в частности институт собственности, в трактовке Руссо) делает его злым, порочным.

Не вдаваясь в подробности большого количества различных натуралистических концепций, можно сказать, что теории естественного происхождения добра и зла связывают их существование с животным началом в

человеке. Животность в человеке как существе социальном сохраняется в виде природных (то есть врожденных) инстинктов, образующих фиксированные схемы поведения, сводящиеся к проявлению агрессии либо расположенности по отношению к другим индивидам. Одной из наиболее ярких работ такого рода является книга К. Лоренца «Так называемое зло. К естественной теории агрессии» [Лоренц 2008].

Концепции социальных источников зла возлагают ответственность за его происхождение на объективные условия существования человека в обществе. Так, например, представители бихевиоризма (теории среды) утверждают, что человеческое поведение формируется исключительно под воздействием социального окружения, то есть определяется не «врожденными», а социокультурными причинами. Бихевиористы выносят за скобки все субъективные факторы как нерелевантные, поскольку они не поддаются непосредственному наблюдению и поэтому не могут являться предметом истинного научного исследования. Вместо этого социальные науки должны заниматься обнаружением того, как и какие механизмы стимулируют определенное человеческое поведение. При этом поведение человека формируется в социальной среде по вполне павловской формуле «стимул – реакция»: человек стремится к позитивным стимулам и старается избегать негативных. С этих позиций агрессивность и деструктивность являются приобретенными, если в процессе социализации человека они не встречаются препятствия (наказания, негативных стимулов) и ведут к намеченной цели (позитивным стимулам).

Закон достаточного основания с необходимостью (у всякой достаточной причины существования чего-то должна быть своя достаточная причина и т.д.) приводит к конечной причине, которая является причиной самой себя, *causa sui*. Такой причиной может быть только Бог как Абсолютный субъект. Так принцип объективности на пределе своего полного развертывания (абсолютная объективность, выражающаяся в категориях «закон», «инстинкт», «историческая необходимость» и т.п.) «выворачивается наизнанку» принципом абсолютной субъективности. Тогда все существующее предстает как творение Бога в соответствии с его замыслом. «За-мысел» дословно есть то, что находится «за» пределами человеческого мышления и понимания, то есть это некий божественный план, проект, который как таковой остается абсолютно сокрытым или непроницаемым для человека. Однако творить добро можно только исходя из обладания идеей добра, а избегать зла можно только руководствуясь четким знанием о нем (именно этому учат Сократ, Платон и Аристотель). Однако принципиальная неэксплицируемость божественного замысла делает наше знание добра и зла, их различение не гарантированными. Иными словами, где гарантия того, что то, что мы считаем злом, не является на самом деле добром с точки зрения Бога, и наоборот? Этот тупик является позитивным условием нашей моральной свободы (по И. Канту), но имеет своей обратной негативной стороной произвол. Именно поэтому С. Жижек справедливо переворачивает традиционную формулу, согласно которой «Если Бога нет, дозволено все». Его формула имеет такой вид: «Если Бог есть, тогда все дозволено». Действительно,

незнание божественного замысла позволяет нам приписывать ему какое угодно содержание и таким образом легитимировать самые ужасные злодеяния: «...урок сегодняшнего терроризма состоит в том, что если Бог есть, то все, даже убийство сотен невинных наблюдателей, дозволено тем, кто заявляет, что он действовал от имени Бога, в качестве проводника Его воли, поскольку, очевидно, прямая связь с Богом оправдывает нарушение нами любых “слишком человеческих” ограничений и условий. Главным доказательством этого служат “безбожные” сталинские коммунисты: им было дозволено все, поскольку они считали себя непосредственным орудием своего божества, Исторической Необходимости Движения навстречу Коммунизму» [Жижек 2010: 106]. С этой точки зрения, по мнению С. Жижека, все разговоры о необходимости проводить четкое разграничение между подлинной «доброй» религией и ее патологическим злоупотреблением попросту несостоятельны. Образно выражаясь, невозможно выплеснуть из ванны грязную воду, оставив в ней чистого младенца. «Как правило, там, где речь заходит о религиозном насилии, мы сваливаем вину на само насилие: политический исполнитель насилия, или “террора”, “злоупотребляет” благородной религией, и задача состоит в том, чтобы спасти подлинное ядро религии от его политической инструментализации. Но что если попытаться перевернуть такие отношения? Что если то, что кажется умиротворяющей силой, заставляющей нас сдерживать свое насилие, втайне способствует его разжиганию?» [Жижек 2010: 104-105]. Некая трансцендентная инстанция – Историческая необходимость, Бог и т.п. – как бы выдает индульгенцию на совершение зла. Массовые убийства легитимируются в религиозных терминах, а вера в божественную цель позволяет инструментализировать людей в качестве проводников божественной воли: «...без религии добрые люди делают добрые дела, а злые люди – злые дела, но только религия может заставить добрых людей делать злые дела» [Жижек 2012: 222]. В этом смысле, полагает С. Жижек, атеизм является подлинным этическим опытом, в соответствии с которым субъект берет на себя всю полноту ответственности за свои поступки и творит добро не потому, что так угодно Богу, а просто потому, что не может поступить иначе, если хочет жить в ладу с собственной совестью.

С. Жижек ссылается на «Критику практического разума» И. Канта, где сделано предположение о том, что бы с нами было, если бы мы имели прямой доступ к сфере ноуменального, к «вещи-в-себе»: непосредственное созерцание Бога и вечности в их грозном величии превратило бы поведение людей в механизм. Абсолютная уверенность в том или ином содержании божественного замысла ставит людей в положение бездумных марионеток божественной воли. Действительно, истинные фундаменталисты в своей оторванности от земной реальности подобны ангельским куклам, которые «символизируют существ по природе невинных, изначальных: они естественно и грациозно отвечают на божественное повеление, в отличие от обычных людей...» [Жижек 2014: 103]. Поэтому настоящие фундаменталисты характеризуются глубоким безразличием по отношению к образу жизни неверующих. В этом смысле террористы-фундаменталисты не являются подлинными фундаменталистами, поскольку в отличие от них испытывают

нехватку веры как абсолютной уверенности. «Если сегодняшние так называемые фундаменталисты действительно верят, что они нашли свой путь к Истине, почему они должны видеть угрозу со стороны неверующих, почему они должны завидовать им? ... В отличие от настоящих фундаменталистов террористы-псевдофундаменталисты глубоко озабочены, заинтригованы и зачарованы греховной жизнью неверующих. Чувствуется, что в борьбе с греховным другим они борются со своими собственными соблазнами» [Жижек 2010: 70].

Если истинные фундаменталисты непосредственно сами искренне верят в Бога и некий божественный замысел (то есть полностью отождествляют собственную субъективность с абсолютной субъективностью Бога), то террористы-псевдофундаменталисты нуждаются для поддержания своей веры в другом. Их вера носит смещенный и опосредованный характер и строится по такой имплицитной формуле фетишистской инверсии: «Сам я искренне не верю, но (я верю в то, что) есть другие, которые действительно верят». Иными словами, нехватку собственной непосредственной веры они пытаются восполнить верой другого. И, таким образом, их вера есть не что иное, как вера в веру другого. Нехватка абсолютной уверенности свидетельствует о неудаче полной объективации, «непереваренным» остатком которой, «костью в горле», является собственная субъективность. Этот избыток субъективности становится «травматическим ядром», источником беспокойства и тревоги, продуцирующим чувство вины и греховности. Эта «травма» является внутренним злом, с которым субъект пытается справиться посредством его объективации, приписывая это внутреннее зло какой-то внешней инстанции.

Поскольку только другой своей верой может обеспечить такому «расщепленному» субъекту онтологическую устойчивость, постольку образ жизни другого становится тем главным, вокруг чего выстраивается такая субъективность. Он пытается заставить другого искренне верить в то, во что он сам не верит, отсюда – насилие. «В глубине души террористическим фундаменталистам недостает искренней убежденности – и вспышки насилия служат наглядным тому подтверждением. Насколько хрупкой должна быть вера мусульманина, если он считает, что глупая карикатура в датской малотиражной газете представляет для нее угрозу?» [Жижек 2010: 70]. Вместе с тем он продолжает оставаться в состоянии тревоги, беспокойства по поводу того, что другой, даже если он ведет себя так, словно действительно искренне верит, на самом деле просто создает видимость аутентичной веры, выстраивая искусный обман. Образцовой схемой здесь служит опыт радикального, или метафизического, сомнения Декарта, в котором появляется демоническая фигура Бога-обманщика, а весь кажущийся мир предстает как результат Его злого умысла. «Однако в моем уме, – пишет Р. Декарт, – давно запечатлена мысль о существовании бога, для которого все возможно и который создал меня таким, каков я есмь. А как знать, не устроил ли он так, что в действительности не существует никакой земли, никакого неба, никакого протяженного тела, никакой фигуры, никакой величины, никакого места, а я, тем не менее, воспринимаю все эти вещи, и они кажутся

мне существующими точно такими, как я их воспринимаю?» [Декарт 1950: 338]. Радикальное сомнение Декарта и вытекающая из него гипотеза «злосозннного гения» (*le malin genie*) являются метафизической моделью всех конспирологических взглядов на происхождение социального зла. Конспирология образует саму суть метафизики как подозрительно-недоверчивого отношения к чувственно воспринимаемой реальности. Будучи теорией двух миров, метафизика утверждает иллюзорный характер явленности, которая представляет собой всего лишь «игру теней» (метафора из «притчи о пещере» у Платона), порождаемую истинной реальностью неких скрытых сил или сущностей. Конспирологический подход в сфере социального бытия реализуется в рамках различных теорий заговора, основывающихся на совокупности гипотез, в соответствии с которыми социальные явления предстают как результат злонамеренных действий тайной группы лиц, осуществляющих управление социально-историческим процессом согласно некоему зловещему замыслу.

«В конечном счете, – пишет Й. Рогалла фон Биберштайн, – мифы о заговоре, не оставляющие никакого места случайности и допускающие лишь планомерное развитие исторических событий, исходят из дуалистического представления о борьбе добра со злом. Поэтому они создают крайне упрощенную, мифологизированную картину истории. ... Их приверженцы считают, что за внешней видимостью повседневного мира можно найти доступ в некую скрытую реальность, где и происходит самое главное» [Рогалла фон Биберштайн 2010: 12]. Опасность таких мифов состоит в том, что они способны санкционировать реальные злодеяния, которые направлены против тех, кого клеймят как заговорщиков, врагов общества («враги народа» в сталинской России, коммунисты в Америке эпохи маккартизма, евреи, масоны, и пр.), порой приписывая им откровенно inferнально-демонические характеристики, как например евреям в нацистской Германии. обстоятельный анализ юдофобской мифологии в нацистской Германии проведен в книге Норманна Кона «Благословение на геноцид. Миф о всемирном заговоре евреев и “Протоколах сионских мудрецов”» [Кон 1990]. То есть взгляд, не замечающий в окружающем мире ничего, кроме зла, оказывается действительным злом. Происходит объективация собственного «злого» взгляда в фигуре «злобного наблюдателя». Миф о социальной реальности как об обманчивой видимости, сконструированной «злобным наблюдателем», инициирует тех, кто верит в этот миф, на совершение действий по разрушению реальности: «Во имя победы над злом принимаются законы и правила, которые могут в итоге стать еще большим злом. ... Поскольку зло – в других, кажется, что для победы над ним допустимо применение всяких методов» [Свендсен 2008: 298].

Подведем некоторые итоги. В обоих вариантах (объективация и субъективация) идет речь о субстанциализации социального зла. Объяснение бытия социального зла сводится к установлению его причин, которые по отношению к своему следствию являются внешними. В результате зло приобретает трансцендентный характер. Субстанциальный и трансцендентный характер социального зла приводит к его утверждению в качестве чего-то

неизбежного, необходимого, универсального и даже вечного. Таким образом с человека снимается всякая ответственность за существование зла в мире. В противоположность теодицее (оправдание бога за существование зла в мире) можно говорить в этом случае о своеобразной антроподицее (оправдание человека за существование зла в мире). Творимое человеком зло оправдывается отсылкой либо к некоей абсолютной объективности (природные инстинкты, законы эволюции, условия социального существования, историческая необходимость и пр.), либо к абсолютной субъективности (воля Бога, замысел Творца, заговор тайных организаций). Злом являются сами эти мифы, поскольку легитимируют определенные представления и действия, результатом которых становится умножение социального зла.

Дабы сохранить осмысленный характер концепции социального зла и избежать ее подмены мифологизирующими построениями, необходимо, как мы полагаем, придерживаться принципа саморефлексивного мышления, основанием которого является понимающий субъект как носитель смысла собственных теоретических конструкций. При этом нужно иметь в виду, что конструирование системы знания осуществляется только в языке и только посредством языка. Если следовать методу герменевтической онтологии М. Хайдеггера, то необходимо прислушиваться к тому, что говорит сам язык. Каждое слово – это концепт, из которого может быть развернута целая концепция. В русском языке слово «зло» производно от наречия «зело», означающего «слишком», «чрезмерно». Чрезмерность указывает на избыточность, которая есть нечто лишнее, или лишенное. Но лишенность – это отсутствие, не-хватка. Слово «лишенный» по-другому звучит как «лихой», что является производным от слова «лихо», то есть «зло». Следовательно, зло есть нечто, что имеет отношение к избыточности либо недостаточности. Традиционно зло начиная с Плотина понималось только как какое-либо несовершенство (не-хватка) бытия. Поэтому для нас особый интерес представляет конструкция зла (порочности, *kakia*) в этических построениях Аристотеля. Так, у Аристотеля удаленность противоположных этических крайностей друг от друга приравнивается к взаимной удаленности друг от друга большой и малой величин. Середина находится между двумя видами порочности, один из которых – от избытка, другой – от недостатка. «Именно поэтому по сущности и по понятию, определяющему суть ее бытия, добродетель есть обладание серединой, а с точки зрения высшего блага и совершенства – обладание вершиной» [Аристотель 1983: 87]. То есть здесь уже можно говорить о зле не только с точки зрения нехватки, но также и с точки зрения избытка.

Если использовать аристотелевскую геометрическую метафору отрезка прямой в контексте наших построений, то одна половина отрезка будет обозначать объективность, другая – субъективность, а срединная точка – это граница между объективностью и субъективностью. Крайние точки символизируют соответственно абсолютную объективность и абсолютную субъективность. Тогда зло – это то, что в субъективном плане предстает как лишенность (не-хватка) *мышления*, рефлексии, а в объективном – как чрезмерность, избыточность *действия*.

Как мы увидели, переход от поиска «внешних» причин социального зла к поиску причин «внутренних» осуществляется заменой злого деяния злым умыслом, а вместо фигуры «злодея» возникает фигура «злоумышленника». Слово «у-мысел» (по аналогии со словами «у-род», «у-божество», «у-бывание» и пр.; приставка «у-» обозначает удаление) указывает на неполноценность, изъян или – в предельном случае – полную лишенность мышления. Поэтому «зло-у-мысленник» – это субъект, характеризующийся нехваткой мышления. Библейская фраза «Ибо не ведают, что творят», произнесенная распятым Иисусом Христом о своих мучителях, точно констатирует тот факт, что они творят зло именно постольку, поскольку не мыслят, не задумываются о том, что делают. В этой фразе – вся квинтэссенция зла.

Таким образом, две крайности – полная объективация и полная субъективация – образуют две стороны, которые на пределе «выворачиваются» друг в друга. Лишенность мышления оборачивается чрезмерностью действия. Точка середины как точка блага, добра – это точка субъект-объектного тождества, которая со стороны объективности предстает как добродетель (благодетель), а со стороны субъективности – как благоразумие. Это точка тождества мышления и действия (мышление = действие), где само мышление выступает как полноценное действие. Речь, следовательно, идет о деятельности мышления. М. Хайдеггер в своем фундаментальном труде по онтологии мышления «Что зовется мышлением?» указывает на этимологическое родство немецких слов *denken* (мыслить) и *danken* (благодарить). Понимание *denken* через *danken* позволяет говорить о мышлении как о том, что буквально «дарует благо, добро» [Хайдеггер 2006: 146].

Точка середины не является неким гармоническим соотношением определенного «количества» действия и определенного «количества» мышления. Тут важно понять сам характер бытия этой середины (границы) как точки субъект-объектного тождества. У Ф. Шеллинга данное тождество разрабатывается как «субъективный субъект-объект», в то время как у Г. Гегеля, прижизненного оппонента Шеллинга, оно конструируется как «объективный субъект-объект». Действительно, в философии Гегеля, как известно, все существующее (природа, человеческая история) есть объективация Абсолютного субъекта, достигающего полного совпадения бытия и мышления в философии. Таким образом, у Гегеля дискурс философа суть не что иное, как «дискурс Бога, который говорит о самом себе, то есть о человеке, но не ведает об этом» [Декомб 2008: 33]. В основании гегелевской системы лежит операция сведения бытия к небытию: поскольку понятие бытия как предельно общее является бессодержательным, пустым, оно тождественно небытию, или ничто (бытие = не-бытие) [Гегель 1970: 140]. Но не-бытие, как уже отмечалось, понимается в онтологии как предельная степень зла. Следовательно, диалектика Гегеля изначально порочна, чревата злом. В результате она по сути превращается в грандиозную по своей радикальности и проработанности апологию социального зла. То, что мы воспринимаем как зло, является, по Гегелю, на самом деле лишь формой становления добра, в этом и состоит коварный замысел Абсолютного субъекта (Мирового Духа), обнаруживаемый нами в качестве «хитрости разума» в истории. В

человеческой истории негативность зла предъясняется в *изменениях*, причиной которых выступают *действия*.

Одно из наиболее радикальных действий в историческом процессе – революция. Доведение до предела такой трактовки гегелевской «Феноменологии Духа» осуществляется в работах А. Кожева, разработавшего террористическую концепцию истории. Рассуждение здесь сводится к следующему: поскольку любое действие является вместе с тем и противодействием, постольку действие приобретает воинственные черты, а история человечества предстает как пространство борьбы. Если кровь не пролилась, говорил А. Кожев, значит, ничего и не произошло [Декомб 2000: 19]. То есть критерием подлинного действия, изменяющего социальный мир в направлении трансцендентального замысла, становится жертва. Человеческая история – заключительный этап в процессе самопознания Абсолютного Духа, финальной точкой которого является Абсолютное знание как полное совпадение бытия и мышления, или как субъект-объектное тождество. Но это такое тождество, когда оказывается невозможным какое-либо действие, так как все, что может быть сделано, уже сделано, а также невозможным какое-либо мышление, так как все, что может быть познано, уже познано. Очевидная бессмысленность этой финальной ситуации полностью обесмысливает и человеческую историю.

Если у Гегеля принцип построения концептуальной системы трансцендируется и приводит к нигилизации бытия, то у Шеллинга, напротив, разрабатывается механизм представления целостности бытия в его самоопределении на основе принципа имманентности основания: «поскольку каждая истинная система (например система мироздания) должна иметь основу своего существования в самой себе, то и принцип системы знания, если таковая действительно существует, должен находиться внутри самого знания» [Шеллинг 1987: 244]. По Шеллингу, любая философская система может строиться на основании только двух принципов: «Я существую» (субъективность) и «Существуют вещи вне нас» (объективность). Несмотря на их логическую равноценность очевидно, что только первый принцип является безусловным, а второй произведен от первого и в силу этого зависим от него. Попытка построить объективную систему знания на основе принципа «Существуют вещи вне нас» сопровождается элиминацией субъекта из познавательного отношения. «Выбрасывание» субъекта за пределы системы знания, то есть трансцендирование, превращает его в трансцендентного субъекта. Поэтому полная объективация всегда имеет своим ре-результатом появление фигуры Абсолютного субъекта. В этом смысле совершенно справедливы упреки в адрес науки, обвиняющие ее в скрытом теологизме: объективная точка зрения, на обладание которой претендует ученый, может принадлежать только Богу. Такая система знания является внутренне противоречивой, так как содержит в своей основе два противоположных принципа. Если же мы накладываем на систему требование непротиворечивости, то должны исходить только из одного безусловного принципа, в качестве которого выступает принцип «Я существую». «Я» становится условием существования каждой вещи мироздания, при этом само оно вещью

не является. Как отмечает Шеллинг, «первую проблему философии можно выразить так: найти нечто такое, что вообще не может мыслиться как вещь. Но таковым может быть только Я, и наоборот, Я есть то, что само по себе необъективно» [Шеллинг 1987: 257]. Среди всех родов и видов бытия только человек есть то единственное бытие, которое способно мыслить о самом себе и выражать себя в языковых структурах. Поэтому «Я» – это точка в потоке бытия, посредством которой и через которую бытие самопредъявляется и самоопределяется в структурах субъект-объектного тождества. Здесь действие является не внешним, осуществляющимся в сфере чистой объективности (действительности), а внутренним, разворачивающимся в пространстве мышления.

В качестве персонафицированной модели этого субъект-объектного тождества мышления и действия Х. Арндт предлагает фигуру Сократа, который совмещает в себе две страсти – страсть к мышлению и страсть к действию. Но не в том смысле, что Сократ пытается практически применить свои мысли или установить теоретические стандарты действия, а «в смысле того, что он в обеих сферах в равной степени у себя дома и легко может переходить из одной сферы в другую...» [Арндт 2013а: 165]. Сократ, пишет Х. Арндт, не сторонится агоры, не замыкается в своем мышлении, он постоянно остается среди других людей, являясь гражданином, не претендует ни на что, кроме того, на что имеет право претендовать как гражданин, при этом не пытается учить людей и извлечь из этого какую-то выгоду для себя. Его действительная деятельность мышления выражается в том, что он просто испытывает мнения других людей, размышляет о них и предлагает своим собеседникам делать то же самое [Арндт 2013а: 165-166].

Противоположной фигурой, своеобразным антиподом Сократа, у Х. Арндт выступает Адольф Эйхман – человек, непосредственно отвечавший в гитлеровской Германии за так называемое «окончательное решение еврейского вопроса». Чудовищность совершаемых им преступлений невозможно объяснить какими-то особенностями психологической структуры его личности. Это был, как пишет Х. Арндт под впечатлением от судебного процесса над Эйхманом в Иерусалиме, совершенно банальный человек, в котором не было ничего демонического, патологического или фанатического с точки зрения преданности фашистской идеологии. Единственное, что характеризовало его наиболее ярким образом, было даже не глупостью, а именно *без-мысленностью* [Арндт 2013а: 12]. Именно поэтому Х. Арндт прибегает к понятию «банальность зла».

Такое «банальное зло» носит поверхностный характер, поскольку не имеет каких-то скрытых глубинных причин или мотивов. В точно таком же смысле говорят о поверхностном человеке, подразумевая под его сущностной чертой отсутствие «требования размышляющего внимания ко всем событиям и фактам, которые обусловлены нашим существованием» [Арндт 2013а: 12]. Отсутствие мышления является здесь порождающим условием социального зла. Мышление тут должно рассматриваться в русле традиции, идущей от Парменида через Декарта и Канта к Хайдеггеру, в рамках которой оно понимается в тождестве с бытием (мышление = бытие). Следовательно,

выбор в пользу не-мышления является вместе с тем и выбором в пользу не-бытия, то есть зла. Слово «выбор» употребляется здесь не случайно. Дело в том, что способность к мышлению не является прирожденной характеристикой небольшого количества «избранных» лиц; это сущностная способность всего человеческого рода, поскольку человек определяется как «разумное (мыслящее) существо».

Поэтому вопрос состоит в том, хочу ли я актуализировать эту способность (нахожу для этого в себе силы), или же отказываюсь это делать. Именно у И. Канта проблематика зла впервые задается тем способом, в соответствии с которым зло приобретает исключительно имманентное субъективности происхождение, больше не являясь результатом действия каких-то естественных причин или божественной воли. «Если человек, – пишет И. Кант, – в моральном смысле бывает или должен быть добрым или злым, то он *сам себя* должен делать или сделать таким. И то и другое должно быть результатом его свободного произвола; иначе и то и другое не могло бы быть вменено ему в вину, следовательно, он не мог бы быть ни морально добрым, ни морально злым. Если говорят: он рожден добрым, то это может означать только то, что он создан для добра и что первоначальные задатки в человеке добрые. Сам же человек добр не поэтому; он становится добрым или злым в зависимости от того, принимает ли он в свою максимум те мотивы, которые заключаются в этих задатках, или нет (что должно быть полностью предоставлено его свободному выбору)» [Кант 1980: 115-116].

Трудность (и даже мучительность) кантовской автономии субъекта и состоит в том, что нет никакой внешней инстанции, которая бы устанавливала предел человеческой «естественной» свободе, проводила черту между добром и злом, между тем, что можно, и тем, что нельзя. Эту работу субъект должен проделать *самостоятельно*. Внешний авторитет, господин – это своеобразная уловка, позволяющая уйти от собственной трудной свободы и избежать ответственности перед самим собой. «Именно в этом смысле действительно просвещенный “зрелый” человек – это субъект, который больше не нуждается в господине, который может полностью принять тяжкое бремя установления своих собственных ограничений» [Жижек 2008: 82]. Поэтому требование «Ты можешь, потому что должен», предполагающее наличие внешней предписывающей инстанции, в случае с автономной субъективностью приобретает вид «Ты должен, потому что можешь». То есть «ты должен (обязан) думать, потому что ты можешь (способен) думать». Переход от бытия субъекта как подданного к бытию субъекта в качестве мыслящего есть переход от императива «Не думай, повинуйся!» к императиву «Остановись и подумай!».

У Декарта мышление (*cogitatio*) закрепляется как единственное несомненное основание, которое позволяет человеческому субъекту сохранить собственное существование. «Однако ведь есть какой-то обманщик, – рассуждает Р. Декарт, – весьма могущественный и хитрый, который употребляет все свое искусство для того, чтобы меня всегда обманывать. Но несомненно, что я существую, если он меня обманывает; и пусть он меня обманывает, сколько ему угодно, он все-таки никогда не сможет сделать,

чтобы я был ничем, пока я буду думать, что я нечто. Таким образом, хорошенько подумав и старательно взвесив все, надо придти к заключению и признать достоверным, что положение “я есмь, я существую” неизбежно истинно каждый раз, как я его произношу или постигаю умом» [Декарт 1950: 342]. Аналогичным образом я могу проверить на прочность все существующие в обществе ценности и обнаружить иллюзорный характер их прокламируемой либо «очевидной» несомненности. Действительно, что если наша мораль есть «обман», результат злого умысла? Какой-нибудь «злокозненный гений», например Гитлер, внушает мне, что существуют расово неполноценные люди, истребление которых является добродетелью. Что тогда позволяет мне не стать жертвой этого «обмана» и не превратиться в злодея? Не что иное, как сама способность сомневаться, критическая рефлексия, то есть мышление. Мысля, я сохраняю свое *человеческое* существование. *Cogito ergo sum* – Я мыслю, следовательно я существую как *человек* (а не какая-нибудь цветная капуста или плесень, как верно подметил Ж.П. Сартр).

Примечательно, что у Фомы Аквинского не всякое отсутствие и несовершенство бытия является злом. Под злом он понимает отсутствие некоторого качества, которым субстанция сущего должна обладать по своей природе [Свендсен 2008: 56]. Так, отсутствие у человека крыльев не является злом, потому что природой человека наличие этого качества не предусмотрено, но оно является злом для птицы, поскольку крыльями птица должна обладать по природе. Но по природе своей человек должен обладать мышлением, поэтому его отсутствие является злом для человека.

Анализируя причины чудовищных злодеяний, которые имели место в нацистской Германии, Х. Арендт особо подчеркивает, что эти преступления совершали не какие-то закоренелые уголовники или садисты, а самые что ни на есть добропорядочные и законопослушные члены общества, подавляющее число которых вообще не верили в расистскую и антисемитскую идеологию: «Для них было достаточно того, что все происходило по “воле фюрера”, которая была государственным правом, и в соответствии со “словами фюрера”, которые имели силу закона» [Арендт 2013b: 76]. То, что мы называем моралью, *mores*, Х. Арендт сравнивает с застольными привычками, манерами, поменять которые не составляет никакого особого труда, если этого требуют новые обстоятельства. Сегодня моральные ценности одни, завтра другие, послезавтра еще какие-то – нет никаких трансцендентальных «истинных» оснований, с учетом которых мы можем предпочесть одни ценности другим. От участия в злодеяниях нацистского режима воздержались именно те немногие, кто не руководствовался ценностями на автоматизме, а потом так же бездумно их сменил на новые, но исходил из того, что, перейдя определенную черту, он уже не сможет жить в согласии с самим собой, став убийцей. «Условием такого рода суждения, – пишет Х. Арендт, – является не высокоразвитый интеллект и не искушенность в вопросах морали, а скорее предрасположенность к тому, чтобы жить с самим собой, общаться с собой, т.е. вступать в тот безмолвный диалог, который мы со времен Сократа и Платона называем мышлением» [Арендт 2013b: 78].

В своем понимании мышления как того, что позволяет воздерживаться от зла, Х. Арендт опирается не только на греческую традицию определения мышления как «внутреннего диалога с самим собой», но и на фундаментальную онтологию М. Хайдеггера, в которой мышление противопоставляется исчисляющему разуму, логике и трактуется в качестве того, что должно отвечать на «зов бытия». В мышлении, следовательно, заключено при-звание (призывание) человека, которое требует от него быть ответ-ственным. Мышление сегодня является единственно возможным действием в мире, в котором все прочие действия становятся тщетными, избыточными, ибо, по словам М. Хайдеггера, «прежний человек веками действовал уже слишком много и слишком мало мыслил» [Хайдеггер 2006: 36]. Знаменитый хайдеггеровский «онтологический поворот» состоит в том, чтобы переключиться с вопроса «Что делать?» на вопрос «Как начать думать?» [Хайдеггер 1993: 254]. М. Хайдеггер с теми или иными вариациями продолжает шеллингианскую традицию понимания бытия как себестождественной целостности, самоопределяющейся в структурах языка и мышления. Трактовка мышления как «внутреннего диалога» позволяет говорить о человеке как о бытии «два-в-одном», в котором «Я» существует как «Я»-субъект и «Я»-объект. Тожество, обращенное на себя, разворачивается в диалогической деятельности мышления самопони-мающего и саморефлектирующего субъекта [Бушмакина 2009: 33]. Саморефлексия обеспечивает внутреннюю согласованность «Я»-объекта и «Я»-субъекта, так как удерживает общую для них точку «Я» в центре рассуждений о мире. В противном случае происходит забвение «Я», что приводит к разрыву внутреннего отношения между «Я»-субъектом и «Я»-объектом с их последующей субстанциализацией. Это, как мы показали, реализуется в производстве мифов, относящих причины социального зла к природной/социальной объективности и трансцендентальной субъективности. На наш взгляд, адекватное концептуальное по-нимание социального зла способно предотвратить его мифологизирующую натурализацию, зачастую приводящую к еще большему злу. Для этого субъекту необходимо постоянно рефлектировать и видеть самого себя в собственных конструкциях, представлениях о внешней реальности.

Материал поступил в редколлегию 24.02.2014 г.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Арендт Х. 2008. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. М. : Европа. 424 с.
Арендт Х. 2013а. Жизнь ума. СПб. : Наука. 517 с.
Арендт Х. 2013б. Ответственность и суждение. М. : Изд-во Ин-та Гайдара. 352 с.
Аристотель. 1983. Сочинения. В 4 т. Т. 4. М. : Мысль. 830 с.
Бушмакина О. 2009. Язык и бытие: проблемы структурирования. Ижевск : Изд-во Удмурт. ун-та. 123 с.
Гегель Г. 1970. Наука логики. В 3 т. Т. 1. М. : Мысль. 501 с.
Декарт Р. 1950. Метафизические размышления // Р. Декарт. Избр. произведения. М. : Гос. изд-во полит. лит. С. 319-408.
Декомб В. 2000. Современная французская философия. М. : Весь Мир. 344 с.

- Жижек С. 2008. Устройство разрыва. Параллаксное видение. М. : Европа. 516 с.
- Жижек С. 2010. О насилии. М. : Европа. 184 с.
- Жижек С. 2012а. Год невозможного. Искусство мечтать опасно. М. : Европа. 272 с.
- Жижек С. 2012б. Чума фантазий. Харьков : Гуманит. Центр. 388 с.
- Жижек С. 2014. Накануне Господина: сотрясая рамки. М. : Европа. 280 с.
- Кант И. 1980. Религия в пределах только разума // И. Кант. Трактаты и письма. М. : Наука. С. 78-278.
- Кон Н. 1990. Благословение на геноцид. Миф о всемирном заговоре евреев и «Протоколах сионских мудрецов». М. : Прогресс. 83 с.
- Лоренц К. 2008. Так называемое зло. К естественной теории агрессии / пер. с нем. А.И. Федорова. М. : Культур. революция. 616 с.
- Мартьянов В. 2008. Умножение зла добром // Свободная мысль. № 5. С. 83-96.
- Рогалла фон Биберштайн Й. 2010. Миф о заговоре. Философы, масоны, евреи, либералы и социалисты в роли заговорщиков. СПб. : Изд-во им. Н.И. Новикова. 400 с.
- Свендсен Л. 2008. Философия зла. М. : Прогресс-Традиция. 352 с.
- Хайдеггер М. 1993. Время и бытие : статьи и выступления. М. : Республика. 447 с.
- Хайдеггер М. 2006. Что зовется мышлением? М. : Территория будущего. 320 с.
- Шеллинг Ф. 1987. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М. : Мысль. 637 с.

References

- Arendt H. *Banal'nost' zla. Jehman v Jerusalime* [Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil], Moscow, Evropa, 2008, 424 p. (in Russ.).
- Arendt H. *Otvetstvennost' i suzhdenie* [Responsibility and Judgment], Moscow, Izd-vo In-ta Gajdara, 2013, 352 p. (in Russ.).
- Arendt H. *Zhizn' uma* [The Life of the Mind], St. Petersburg, Nauka, 2013, 517 p. (in Russ.).
- Aristotle. *Sochinenija. V 4 t. T. 4* [Writings in 4 vols., vol. 4], Moscow, Mysl', 1983, 830 p. (in Russ.).
- Bushmakina O. *Jazyk i bytie: problemy strukturirovaniya* [Language and being: a problem of structuring], Izhevsk, Izd-vo Udmurt. un-ta, 2009, 123 p. (in Russ.).
- Descartes R. *Metafizicheskie razmyshlenija* [Metaphysical meditations], R. Dekart, *Izbr. proizvedeniya*, Moscow, Gos. izd-vo polit. lit., 1950, pp. 319-408. (in Russ.).
- Descombes V. *Sovremennaya francuzskaya filosofija* [Modern French Philosophy], Moscow, Ves' Mir, 2000, 344 p. (in Russ.).
- Hegel G. *Nauka logiki. V 3 t. T. 1* [The Science of Logic, vol. 1], Moscow, Mysl', 1970, 501 p. (in Russ.).
- Heidegger M. *Chto zovetsja myshleniem?* [What is called Thinking?], Moscow, Territorija budushhego, 2006, 320 p. (in Russ.).
- Heidegger M. *Vremja i bytie : stat'i i vystuplenija* [Time and Being], Moscow, Respublika, 1993, 447 p. (in Russ.).
- Kant I. *Religija v predelah tol'ko razuma* [Religion within the Boundaries of Mere Reason], I. Kant, *Traktaty i pis'ma*, Moscow, Nauka, 1980, pp. 78-278. (in Russ.).
- Kon N. *Blagoslovenie na genocid. Mif o vseмирном zagovore evreev i «Protokolah sionskih mudrecov»* [Warrant for Genocide: The Myth of the Jewish World Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion], Moscow, Progress, 1990, 83 p. (in Russ.).
- Lorenz K. *Tak nazываемое зло. K estestvennoj teorii agresсии* [On Aggression], Moscow, Kul'tur. revoljucija, 2008, 616 p. (in Russ.).
- Mart'yanov V. *Umnoshenie zla dobrom* [Multiplication of Evil with Good], *Svobodnaja mysl'*, 2008, no. 5, pp. 83-96. (in Russ.).

Rogalla von Bieberstein J. *Mif o zagovore. Filosofy, masony, evrei, liberaly i socialisty v roli zagovorshhikov* [Conspiracy myth. Philosophers, masons, jews, liberals and socialists as de-signers], St. Petersburg, Izd-vo im. N.I. Novikova, 2010, 400 p. (in Russ.).

Schelling F. *Sochinenija. V 2 t. T. 1* [Writings in 2 vols., vol. 1], Moscow, Mysl', 1987, 637 p. (in Russ.).

Svendsen L. *Filosofija zla* [A Philosophy of Evil], Moscow, Progress-Tradicija, 2008, 352 p. (in Russ.).

Zizek S. *Chuma fantazij* [The Plague of Fantasies], Kharkov, Gumanit. Centr, 2012, 388 p. (in Russ.).

Zizek S. *God nevozmozhnogo. Iskusstvo mechtat' opasno* [The Year of Dreaming Dangerously], Moscow, Evropa, 2012, 272 p. (in Russ.).

Zizek S. *Nakanune Gospodina: sotrjasaja ramki* [On the Eve of Master], Moscow, Evropa, 2014, 280 p. (in Russ.).

Zizek S. *O nasilii* [Violence: Six Sideways Reflections], Moscow, Evropa, 2010, 184 p. (in Russ.).

Zizek S. *Ustrojstvo razryva. Parallaksnoe videnie* [The Parallax View (Short Circuits)], Moscow, Evropa, 2008, 516 p. (in Russ.).

Aleksey V. Yarkeev, Candidate of Philosophy, Associate Professor, Senior Researcher, Udmurt Branch, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences. Izhevsk. E-mail: alex_yarkeev@mail.ru

CONCEPTUALIZATION OF SOCIAL EVIL IN STRUCTURES OF OBJECTIVITY AND SUBJECTIVITY

Abstract: The article considers the problem of adequate conceptual representation of social evil. Traditionally, social evil is theoretically represented by categories of objectivity and subjectivity. But, the results of both total objection and total subjection are the same because they make the causes of social evil transcendental, which means getting out of thinking subject. From the author's point of view, such representation is a myth that could assent and legitimate a system of actions leading to multiplying the social evil. An adequate solution of this problem could be found with the help of Schelling's method of subject-object identity added by Heidegger's hermeneutical ontology. It allows representing social evil in structures of objectivity and subjectivity, at the same time avoiding its naturalization and mythologization.

Keywords: social evil, myth, subjectivity, objectivity, action, thinking, subject-object identity