

УДК 111.5

Алексей Владимирович Яркеев
кандидат философских наук, доцент,
старший научный сотрудник
Удмуртского филиала по исследованию
проблем этнополитики и государственного строительства
Института философии и права УрО РАН?
г. Ижевск. E-mail: alex_yarkeev@mail.ru

НАСИЛИЕ КАК СПОСОБ САМООПРЕДЕЛЕНИЯ СОЦИАЛЬНОГО В КОНСТРУКТАХ НЕГАТИВНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

В статье рассмотрено существование общества как бытие социальной субъективности, самоопределяющейся посредством насилия через точку негативной идентичности. Социальная субъективность понимается как сила социального существования, самопредъявляющаяся в предикативных структурах нормативной идентичности. Нормирование общества связано с установлением того или иного типа порядка на основе различения «инклюзия/эксклюзия». Утверждается, что эксклюзия, будучи всегда внутренней (инклюзивной), подвергается объективации и рассматривается в качестве внешнего мира системы. Таким образом, социальная субъективность отказывается от части самой себя, что продуцирует ее нехватку. Нехватка существует как «слепое пятно» социальной системы, «пустое место» отсутствующего субъекта или как местоположение объективации социальной субъективности как пространства «социального воображаемого». Иными словами, нехватка как разрыв социально-смысловой ткани в системе восполняется воображаемыми конструктами идеологии, легитимирующими насилие. Адекватное методологическое решение проблемы видится на основе метода субъект-объектного тождества, с позиций которого граница рассматривается как точка совместного бытия нормативной и негативной идентичности.

Ключевые слова: насилие, социальная субъективность, предел, граница, негативная идентичность, согласие, homo sacer.

Понятие насилия отсылает к тому, что основано «на силе». То есть сила выступает здесь как основание, или, иными словами, субъект. «“Subiectum” по существу своего понятия есть то, что в каком-то исключительном смысле заранее всегда уже предлежит, лежит в основе чего-то и таким образом служит ему основанием» [19, с. 266]. Тогда в области социального бытия речь должна идти о социальном субъекте как о социальной силе, или потенции существования. «Ибо так как возможность существовать, – пишет Спиноза, – есть способность, то отсюда следует, что чем более природа какой-либо вещи имеет реальности, тем более имеет она своих собственных сил к существованию» [18, с. 205]. Действительно, гносеологическая категоризация социального бытия в терминах субъекта и объекта традиционно отводит субъекту активную, деятельную роль, а объекту – пассивную, реактивную. По отношению к силе субъекта реак-

тивность объекта выступает в качестве сопротивления. О степени силы можно судить только по степени сопротивления, то есть существование силы может предъявляться только в сопротивлении этой силе. Поскольку сопротивление маркирует предел силы, постольку речь идет о самоопределении силы как о самоопределении социальной субъективности в структурах объективности. Согласно Спинозе, любое определение есть отрицание (*omnis determinatio est negatio*) [17, с. 568]. Определяемое выделяется за счет отрицания всего того, чем оно не является и что, таким образом, исключается, отбрасывается.

Ввиду того, что общество как целое может самоопределяться только посредством самого себя, оно берется через отношение к чему-то, что находится за пределами этого целого и является для него внешним. Это внешнее выступает как условие определения внутреннего. «Самоописание этого пространства, – пишет Ю. Лотман, – подразумевает местоимение первого лица. Одним из основных механизмов семиотической индивидуальности является граница. А границу эту можно определить как черту, на которой кончается периодичная форма. Это пространство определяется как “наше”, “свое”, “культурное”, “безопасное”, “гармонически организованное” и т.д. Ему противостоит “их-пространство”, “чужое”, “враждебное”, “опасное”, “хаотическое”. Всякая культура начинается с разбиения мира на пространство внутреннее (“свое”) и внешнее (“их”). Как это бинарное разбиение интерпретируется – зависит от типологии культуры. Однако само такое разбиение принадлежит к универсалиям. Граница может отделять живых от мертвых, оседлых от кочевых, город от степи, иметь государственный, социальный, национальный, конфессиональный или какой-либо иной характер» [13, с. 257]. Но поскольку различие устанавливается внутри системы, постольку необходимо заключить, что это «внешнее» всегда является «внутренним», или «внешним внутреннего». У Н. Лумана это отношение между внутренним (система) и внешним (окружающий мир) выступает как отношение между самореференцией и ино-референцией [14].

Так как различие «внутреннее/внешнее» является базовым, оно повторяется (аутопойэтически воспроизводится) в каждом шаге системы, которая самоопределяется в своем движении «от» внешней границы «внутри» путем пролиферации внутренних границ. Но ввиду того, что граница есть состояние различности, возникает различие между определенностью и неопределенностью. Поэтому движение системы по пути определенности всегда связано с тем, что находится за пределами текущей границы, то есть с неопределенностью. Таким образом, система все время находится в процессе доопределения, продуцируя избыточный «остаток» неопределенности. В связи с этим Н. Луман вводит понятия инклюзии и эксклюзии, описывающие отношение между включенностью и исключенностью каких-то элементов в социальном порядке. Тогда система может быть представлена через саму себя как целое в присутствии исключенного элемента, который как бы находится «за» пределами системы. Согласно

Н. Луману, общество – это прежде всего коммуникация. Любое общество стремится к инклюзии, то есть к расширению определенного типа коммуникации до предела. Такая инклюзия всегда сопровождается эксклюзией, так как очевидно, что если система принимает какой-то порядок, то она с необходимостью отбрасывает все другие возможные порядки. Эта эксклюзия, как отмечает Н. Луман, проявляется в первую очередь как физическая эксклюзия, направленная на человеческое тело: люди начинают делиться на включенных и исключенных.

Самоопределившаяся таким способом система становится нормированной, структурированной некой нормативной идентичностью. Система самоопределяется отрицательным способом, производя негативную идентичность. Негативную идентичность «можно квалифицировать как самоконституцию от противного, от другого значимого предмета или представления, но выраженную в форме отрицания каких-либо качеств или ценностей у их носителя, – в виде чужого, отвратительного, пугающего, угрожающего, персонифицирующего все, что неприемлемо для членов группы или сообщества, короче, в качестве антипода. (...) Можно это сказать и иначе: само сообщество конституируется при этом отношением к негативному фактору, чужому или враждебному, который становится условием солидарности его членов, объединяемых таким образом, сознающих себя в рамках подобного значимого и ценного для них единства, где они противопоставлены чужим (не таким, как “мы”» [7, с. 271-271].

Можно выделить два типа негативного самоопределения социальной системы, которые реализуются, например, в системах фашизма и коммунизма. Система фашизма себя ограничивает путем экспансии через уничтожение «других», внешних элементов, расширяясь в пространстве через его очищение. Коммунистическая система, напротив, самоопределяется путем имплюзии, то есть постоянно себя укрепляет за счет сжатия, уничтожения собственных элементов. Пределом такого «самоукрепляющегося» уничтожения внутренних элементов является последний человек в системе. Пределом же экспансивного расширения системы становится ситуация отсутствия внешних элементов при достижении предельных рамок мировой империи, вследствие чего система может продолжать свое существование только через внутреннее «очищение», уничтожая не «чужих», которых больше нет, но тех, кто «не-совсем-свои». «Чужой» – это тот, кто существует за пределами системы, а «не-свой» – это тот, кто существует в ее пределах, но он не совсем такой, каким должен быть в соответствии с системой, чтобы быть вполне «своим». Описывая разницу между «чужим» и «не-своим», С. Жижек ссылается на кантовское различие между негативным и неопределенным суждением: первое отрицает предикат субъекта (не А), второе утверждает не-предикат (не-А) [10, с. 29]. Таким образом, «не А» – это «чужой», а «не-А» – это «не-свой». Фашизм расширяется посредством отделения, сепарации «А» от «не А», коммунизм же – за счет отделения «А» от «не-А».

Оба способа негативного самоопределения путем «внешнего» или «внутреннего» очищения предполагают универсализацию принципа

структурирования системы как операцию извлечения содержания из формы. Речь идет о том, что «нормативная» идентичность функционирует в системе как «чистое» понятие, экстенционал которого является принципиально пустым, поскольку невозможно обнаружить реальный объект, совпадающий с универсальным понятием. Этот универсальный объект («возвышенный объект идеологии», по С. Жижеку) задается в предположении его реального существования. И тогда система структурируется по типу иерархии, в которой реальные объекты выстраиваются по степени обладания качеством универсальности. В верхней точке располагается универсальный объект, обладающий полнотой реальности (например «истинный ариец» или «настоящий коммунист»), а внизу – объект, абсолютно лишенный этого качества (чистая «лишенность»). Это «нулевой» объект, так как он не включается в иерархию в силу того, что лишен качества универсального объекта.

Для системы он становится избыточным элементом, подлежащим исключению. Однако его элиминация оставляет в системе «пустое место», функционирующее как нехватка, или «разрыв», в системе. Причина этого «антагонистического» разрыва проецируется на кого-то, вторгающегося извне и выступающего в качестве антисоциальной угрозы обществу как таковому. Система пытается его «заштопать» с помощью воображаемых конструкций идеологии (мифа): «Еще в 1930-х гг. Гитлер предложил антисемитизм в качестве нарративного объяснения для всех бед, с которыми столкнулись простые немцы: безработица, упадок морали, социальные волнения... за всем этим стояли евреи. Обращение к “еврейскому заговору” все проясняло, поскольку предлагало очень простую “когнитивную картографию”. Разве сегодня ненависть к мультикультурализму и иммигрантской угрозе не выполняет ту же функцию сходным образом?» [8, с. 78]. Именно поэтому антисемитизм является не просто одной из идеологий наряду с другими, а выступает как идеология *par excellence*. Специфическая роль «еврея» в сегодняшней идеологии отводится иностранным иммигрантам.

Общество как целое может быть репрезентировано только за счет отрицания собственной избыточности самоопределения – иными словами, «когда мы имеем дело с двумя или более социально-экономическими группами, их общий интерес может быть представлен только в виде отрицания их общей предпосылки», то есть «единственным общим знаменателем всех классов является экскрементальный излишек, мусор, отбросы всех классов», «отвергаемый не-класс всех классов» [8, с. 51-52]. Здесь избыточный элемент существует как «кость в горле», препятствующая социальной гармонии. Идеология, таким образом, призвана объективировать некое воображаемое общество. Возникает различие между совершенным обществом и обществом реальным, конкретным. Чтобы ликвидировать разрыв между ними, конструируется идеология, которая в социальном воображении стягивает этот разрыв.

Фашизм и коммунизм только условно противостоят друг другу, так как обе эти системы стремятся к полной, окончательной структурирован-

ности мира. Фашизм возникает как продукт избыточности структурирования системы капитализма на определенном историческом этапе, когда речь шла о разделении мира. Само желание предельной структурированности порождает фашизм как то, что и должно реализовать это желание. Однако капиталистическая система отказывается признавать фашизм как собственный эффект, объективируя его в различных конструктах внешнего зла. Так, терроризм является продуктом желания Америки стать всепоглощающей глобальной державой, империей. Она начинает бороться против терроризма, хотя борется против самой себя в образе внешней угрозы. «Америка придумывает “ось зла”, причисляя к ней целый ряд стран и считая возможным на каждую из них напасть, если она решит, что они угрожают ее существованию. Для этого им ничего не надо делать. Америка может посчитать, что они готовы на нее напасть, и этого достаточно для того, чтобы было легитимировано ее нападение, вплоть до применения ядерного оружия» [5, с. 44]. Объявление врага маркируется иллюзорным выбором между демократией по-американски и фундаментализмом как терроризмом. Америка как единственный легитимированный абсолютный субъект политического пространства играет в правила демократии, под которыми скрывается непристойное желание бесконечного расширения путем присвоения чужого пространства.

Таким образом, зло терроризма трансформируется в мифическую угрозу, из-за которой общество должно постоянно поддерживать чрезвычайное положение, словно подлинная общность возможна только в условиях постоянной угрозы, постоянного чрезвычайного положения. Внешняя угроза, с которой борется общество, является ее собственной внутренней сутью; это зло, которое идеологически конструируется внутри самой системы. В этом смысле террор – есть избыток функционирования системы, возникающий на пределе ее полной самоструктуриации. С одной стороны, террор является выражением системы к неограниченному расширению и усложнению, с другой – предьявляет предел возможности расширения и усложнения. На пределе расширения возникает необходимость высвобождения свободного пространства внутри самой системы для возможности дальнейшего расширения и усложнения. Это вынуждает систему производить разрушение внутри самой себя, которое сначала реализуется символически в идеологических конструкциях, требующих истолкования скрытых причин разрушения. Возникает представление о тайных силах и организациях, образующих террористическую сеть. В предположении существования террористической сети система начинает перестраивать свое функционирование в соответствии с ней и в итоге сама становится этой сетью. Никакого террора не существует за пределами системы, он является ее внутренним продуктом, с которым она борется в отчужденном образе самой себя.

Все радикальные варианты того или иного рассуждения в рамках той или иной системы всегда сталкиваются с пределами. Предел этот, хотя и признавать или нет, проявляет себя непристойно в самой системе. Такой «непристойной изнанкой» становится ее собственное основание. В

рамках любой системы может быть сформулирован радикальный вопрос, который предъявляет ее бытие на пределе. Сегодня основным вопросом гражданского общества является вопрос о том, откуда берутся права человека, кто их декларирует, правами какого человека они являются.

Как показал в свое время М. Фуко, человек, понимаемый как субъект, отнюдь не является вневременной и универсальной самоочевидностью, а представляет собой исторически сконструированный концепт, принадлежащий определенной дискурсивной формации. Действительно, человек, о котором идет речь в дискурсе о его правах, является результатом концептуального определения, выработанного в рамках идеологии европоцентризма, и маркирует определенную историческую, цивилизационную и социокультурную идентичность западноевропейского человека. Как отмечает А. Бадью, современные западные апостолы этики с ее «правом на различие» (которое включается как составная часть в «права человека») явным образом впадают в ужас от любых мало-мальски резких отличий, так как «для них африканские обычаи – варварство, исламисты – изверги, китайцы погрязли в тоталитаризме, и так далее, и тому подобное. На самом деле, с этим пресловутым “другим” можно иметь дело, только если это *хороший* другой, а кто же это, как не *такой же, как мы?*» [4, с. 43].

Завуалированный императив мультикультуралистской толерантности гласит: «Становись таким, как я, и я буду уважать твое отличие». Другой может стать объектом «уважения к различиям» только в том случае, если он соответствует западной идентичности с ее идеологией «права на различие», что означает, что «отличающийся должен представлять парламентскую демократию, придерживаться рыночной экономики, поддерживать свободу мнений, феминизм, экологическое движение... Что можно высказать и по-другому: я уважаю различия – если, конечно же, наравне со мной уважает вышеозначенные различия и отличающийся от меня. Так же, как “врагам свободы нет свободы”, нет и уважения к тому, чье отличие состоит как раз в том, что он не уважает различия» [4, с. 43].

По сути два противоположных дискурса – дискурс терроризма как негативный и дискурс толерантности как позитивный – на пределе оказываются взаимно обратимыми. Действительно, на пределе дискурс толерантности предстает как негативная позитивность: будучи утвердительным дискурсом о признании права на существование Другого, он является позитивным. Но как дискурс, отрицающий «инаковость» и растворяющий «чужое» в «своем», он является негативным. Дискурс терроризма, напротив, на пределе оборачивается позитивной негативностью, так как утверждает «инаковость» посредством отрицания «своего» [12, с. 158]. Как показывает В. Малахов, дискурс толерантности под лозунгами плюрализма и мультикультурализма на пределе террористичен: «Не следует навязывать другим культурам своих норм и ценностей. Другой имеет право существовать в своей “дружести”. Стало быть, пытаться снять культурные границы – не только нежелательно, но и непозволительно. Ведь от этого пострадает “инаковость” другого. Чужой должен оставаться чужим. Усилия по преодо-

лению чуждости и взаимному сближению “своего” и “чужого” лишены всякого смысла. Такой жест не просто нереалистичен, говорят нам, но и имплицитно тоталитаристичен» [15, с. 68].

Всякая толерантность есть форма насилия, поэтому мультикультурализм на пределе оборачивается фундаментализмом, который является непристойным основанием, или изнанкой, мультикультурализма. Толерантность – это призыв к тому, чтобы мы понимали Другого, ему сочувствовали и помогали. Позиция толерантности всегда оказывается позицией подавления, репрессии «чужой инаковости». На словах мы с ней соглашаемся, но на деле всегда происходит ее репрессирование. Здесь скрывается истина о том, что Другой не такой, как я. Следовательно, толерантность – это проявление тоталитаризма и власти. Это форма нового тоталитаризма, которая, как отмечает С. Жижек, характерна для «постмодернистского» общества, где нет прямых и открытых (грубых) форм насилия, но они являются еще более жесткими, так как носят вид выбора, свободы, автономии и т.д. [5, с. 34-35].

Для концептуализации взаимосвязи различных видов социального насилия С. Жижек предложил «треугольник SOS», вершинами которого выступают субъективное насилие (S), объективное (O) и символическое (S). Субъективное насилие выражается в прямых физических актах субъективного зла (убийства, террор и пр.) со стороны социальных агентов, злых людей, дисциплинарных репрессивных аппаратов, фанатичных толп; символическое насилие предъясняется в идеологическом дискурсе (расизм, национализм, религиозный фундаментализм, половая дискриминация и т.д.); под объективным насилием подразумевается системное насилие, то есть насилие, присущее функционированию самой системы. Именно насилие системы лежит в основании видимых форм субъективного и символического насилия, выступая в качестве «непристойной изнанки» существования системы [9, с. 14].

Системное насилие прежде всего выражается в том, что в любой системе наряду с писаными правилами существует ряд неписанных правил, которые сегрегируют общество на «всех» и «исключенных». Современное общество самопредъявляется как совершенное и завершенное целое через умолчание о существовании «отброшенных», «выброшенных» элементов, которые как бы не существуют. С одной стороны, общество молчаливо допускает их существование, но с другой стороны, отрицает их через умолчание. Из точки эксклюзивного элемента социальная система самой себе устанавливает границу за счет исключения этого элемента, который существует в ней как ее внутренний принцип организации. Любое маргинальное общество как общество исключенных в действительности всегда несет в себе принцип организации социальной системы, оказываясь ее структурирующим принципом. Именно поэтому принцип не-равенства является организующим принципом любой демократии, когда публично прокламируется принцип равенства, а не-равенство, являющееся его «непристойным» основанием, не проговаривается. Принцип не-равенства от-

носится к совокупности неписаных правил, которые молчаливо подразумеваются, но никогда не артикулируются эксплицитно. Любое общество самоустанавливается на неписаных правилах. Молчаливая усвоенность (консенсус) этих правил позволяет жить в данном обществе и быть в нем «своим». Соответственно, «чужой» – это тот, кто нарушает неписаные правила (ведет себя непристойно) по той простой причине, что не знает их. Современное общество не называет эмигрантов «людьми второго сорта», напротив – оно утверждает равенство, ценности либерализма. Но тем не менее утверждается это так, что все равны, но «не совсем», или (как у Дж. Оруэлла) все равны, но некоторые «более равны», чем остальные. Системное насилие состоит именно в том, что система настаивает на этом «не совсем» между «местным жителем» и «гражданином», хотя и декларируется их тождество.

Когда в рамках идеологии мультикультурализма говорят о том, что субъект множественен, то очевидно исходят из предположения о некоем субъекте вообще, субъекте как таковом. То есть предполагается, что существует некий всегда и всюду четко опознаваемый в таком качестве человеческий субъект, который обладает совокупностью «естественных» прав: правом на жизнь, на свободу и т.д. Идеология «прав человека» состоит как раз в том, чтобы заботиться об этих правах, добиваться их соблюдения. «Если в соответствии с этим, инклюзия без эксклюзии понимается как инклюзия “человека вообще” в “общество как таковое”, то это требует тоталитарной логики, замещающей старую логику разделения на роды и виды (как то – на *греков* и *варваров*). Тоталитарная логика требует, чтобы ее противоположность была искоренена. Она требует установления единообразия. Лишь теперь все люди должны становиться людьми, наделяться правами человека и приобретать шансы» [14, с. 40]. В случае с определением человека речь идет о его отделении от не-человеческого.

Таким образом, в основании концептуального понимания человека лежит не-человеческое, животное [3]. Эта не-человеческая «животность» сохраняется в явном виде в различных определениях человека, как например, *animal rationale* («разумное животное»), *zoon politicon* («политическое животное»). Но тогда теоретическое и практическое производство человека одновременно производит и не-человека. В системе возникает такой избыточный элемент, который, будучи включенным, исключается. Такой не-человеческий «отброс» в системе производства человека Дж. Агамбен называет *homo sacer*, понимая под этим обозначением «голую жизнь». В римском праве архаического периода *homo sacer* назывался тот, кого каждый имел право безнаказанно убить [1, с. 93]. На примере архаичных обществ Р. Жирар показал, что солидарность основывается на коллективном преступлении: разрушительные силы, готовые взорвать общество изнутри, проецируются на сакрализованную жертву – на «козла отпущения», в качестве которого сначала выступает животное, а затем человек [11].

Приложение универсального, или чистого, понятия «человек» (Человек с большой буквы) к реальному субъекту порождает «разрыв» между

ними, поскольку невозможно обнаружить ни один реальный субъект, который бы полностью соответствовал всем предикатам универсального субъекта. Именно поэтому М. Хайдеггер в своей статье «Письмо о гуманизме» показывает, что западноевропейский гуманизм является простым повторением в интересах «человека» традиционной онто-теологии, потому что последняя превращала созидательную каузальность преимущественно в божественный атрибут [20]. Гуманизм признает божественное за человеком, а это значит, что гуманизм оказывается перевернутой теологией, в которой место Бога отводится Человеку.

Чем настойчивее будут попытки полной структуризации социальной системы на основе прав человека, тем чаще начнут обнаруживаться люди, к которым неприменимы эти права в реальности. «Правопорядок как пространство самоположения абсолютной субъективности самоопределяется через точку “исключения” как место-положения суверенного субъекта права. Он самопредъявляется в акте провозглашения чрезвычайного положения, то есть в акте приостановки права» [6, с. 70]. Как совершенно справедливо показывает в своих работах Дж. Агамбен [1; 2], современное общество непрерывно находится в состоянии «чрезвычайного положения», производящего человека в качестве *homo sacer*. Более того, сегодня целые государства и народы объявляются *homini sacer*, подлежащие разрушению и уничтожению, если за ними признаются действия, нарушающие «права человека». Н. Хомский называет современную доктрину отставания «прав человека» западными государствами «новым военным гуманизмом» [21]. Ядро заложенного внутри этики господства – всякий раз решать, кому умирать, а кому нет: «Международный трибунал явно готов во имя “прав человека” арестовать и судить кого угодно и где угодно, если тот пытается оспорить Новый Мировой Порядок, вооруженным стражем которого является НАТО (сиречь США). Сегодня наш “демократический” тоталитаризм укрепился прочнее некуда» [4, с. 9].

Наиболее характерным образом, отмечает С. Жижек, слепота к системному насилию проявляется в сегодняшних осуждениях преступлений коммунизма. Обвинительный дискурс возлагает вину и ответственность за совершенные преступления на агентов субъективного насилия (дурных людей, совершавших злые поступки) и на мобилирующие факторы символического насилия идеологических легитимаций. «Но когда речь заходит о миллионах жертв капиталистической глобализации – от мексиканской трагедии XVI в. до устроенного бельгийцами холокоста в Конго сто лет тому назад – об ответственности зачастую предпочитают не говорить. Кажется, что все это произошло в результате “объективного” процесса, который не был кем-то спланирован и осуществлен» [9, с. 16]. Массовая гибель людей в так называемых «странах третьего мира» вообще не рассматривается как событие, потому что с точки зрения западной этики «прав человека» эти жертвы не имеют отношения к человечности.

Таким образом, при анализе насилия мы обнаруживаем, что первый уровень, который залегает под субъективным насилием, – это системное

насилие, или насилие системы. И это насилие понятно: любая система должна обосновать себя и собственную легитимность. Чтобы это сделать, она должна установить для себя некие пределы, или границы. Но она это может делать только через отторжение того, что системой не является. И поэтому любая система обнаруживается через негативную идентичность *homo sacer*, то есть через исключенных, посредством которых она утверждается. Крайней степенью такого исключения является общество, которое как бы должно выйти из самого себя, вывернуться наизнанку. То есть речь идет уже не о человеке, а о человечестве как *homini sacer*. В этом случае система обосновывает себя полностью, выстраивает не через отдельные части методом их исключения, а целиком через себя как «античеловеческое». В этом смысле мы можем понять холокост и концлагеря. Террористическая система как таковая утверждает себя именно через максимальное насилие, которое проявляется в организации концлагерей. Поэтому сталинская система даже не пример по сравнению с капиталистической системой, достигающей максимума в фашизме, который является ее предельной организацией. Понятно поэтому высказывание Дж. Агамбена по поводу концлагеря: вся современная капиталистическая система – это, собственно, концлагерь [1, с. 214]. Здесь постоянно возникает дискурс свободы, который становится все более настойчивым в том, что каждый из нас свободен. Поэтому дискурс о свободе – это на самом деле дискурс насилия: «Нет свободы врагам свободы!».

Итак, основанием системы является «сила», которая существует как поток неопределенной социальной субъективности в состоянии нехватки собственного существования как нехватки определенности (структурированности). Субъективность самоопределяется путем развертывания цепочки предикатов, образующих ее идентичность. Если обозначить эту идентичность как «А», то ее определенность задается в отношении к «не-А». Поскольку негативная идентичность «не-А» является отрицанием «А», постольку она начинает восприниматься как объективная угроза существованию «А». Следствием этого становится насилие, целью которого является уничтожение угрозы. Угроза может рассматриваться по отношению к системе и как внешняя, и как внутренняя, но в любом случае она является результатом объективации социальной субъективности, предьявляющейся самой себе в различных конструктах негативной идентичности.

Можно, следовательно, говорить о том, что насилие возникает как «эффект» отсутствия саморефлексии системы, что приводит к гипостазированию границы между «своими» и «чужими». В гипостазирующих построениях субъект и объект рассматриваются как независимые формации, жестко отграниченные друг от друга. Они пытаются обрести собственную онтологическую идентичность, как бы двигаясь в противоположных направлениях, то есть «от» разделяющей их границы. Сама граница при этом предельно опустошается, становясь местом «разрыва» социальной ткани. Для преодоления указанного разрыва следует постулировать наличие третьей инстанции, расположенной на границе социальной реальности как

точке тождества социального бытия, языка и мышления. То есть задача заключается в том, чтобы утвердить границу как позитивное образование, как место, где субъект и объект со-падают, со-вмещаются. «Точкой со-вместности дискурсов будет дискурс со-гласия как точка тождества двух голосов – своего и чужого. Именно дискурс согласия устраняет оппозицию “свой”-“чужой”, позволяя определиться социальной субъективности. Социальная субъективность, осуществляясь в дискурсе со-гласия, способствует продуцированию новых смыслов социального бытия, самоопределяющегося на границе как со-бытие бытия» [12, с. 159]. Такой способ на основе классического метода субъект-объектного тождества Ф. Шеллинга позволяет не выделять «свое» и «чужое» как отдельно существующие данности, разделенные абсолютной границей, исчерпывающейся в определениях противоположных сторон. Граница, напротив, сохраняет собственное бытие как целое, способное определяться во множестве состояний так, что каждое из них предъясвляет себя в точке определения как месте имени (местоимения), или идентичности.

В области философии политики данная точка зрения отчасти близка (правда, с существенными оговорками) модели агонистической демократии Ш. Муффа, которая связывает «политическое» с измерением антагонизма, являющегося неотъемлемым составляющим коллективного человеческого бытия. Антагонизм может принимать множество обликов и проявляться в разных типах социальных отношений. Собственно политические образования, представленные различными практиками, дискурсами и институциями, призваны умирять враждебность и ослаблять потенциальный антагонизм путем установления определенного порядка и организации совместного существования людей в условиях «политического». При этом Ш. Муфф особо подчеркивает, что речь не идет о поиске способа установления согласия, не прибегая к исключению. Напротив, политика «нацелена на создание единства в контексте конфликта и несходства; она всегда занимается созданием “нас” через определение “их”. Новизна демократической политики состоит не в преодолении этого противопоставления мы/они (такое преодоление невозможно), а в иной форме его установления. Основная проблема заключается в установлении этого различия мы/они таким образом, чтобы оно было совместимо с плюралистической демократией» [16, с. 194].

То есть суть агонистического плюрализма как политической модели заключается в таком конструировании «их», когда «они» перестают считаться врагами, которых необходимо уничтожить, а становятся соперниками, с идеями которых мы боремся, но чье право отстаивать их мы не ставим под сомнение. Если антагонизм есть борьба с врагом, то агонизм – это противостояние легитимному сопернику. Преобразование антагонизма в агонизм предполагает «создание каналов, посредством которых коллективные страсти получили бы возможность выражения по проблемам, которые, предоставляя достаточно возможностей для идентификации, конструировали бы противника не в качестве врага, а в качестве соперника»

[16, с. 195]. Иными словами, демократический агонизм является пространством соперничающих форм гражданской идентификации, каждая из которых пытается установить особую форму гегемонии. Политическое, организованное в рамках модели агонистической демократии, предстает, таким образом, как «конфликтный консенсус», поскольку невозможно установить консенсус без исключения. Агонистический плюрализм, отмечает Ш. Муфф, признавая гегемонистскую природу социальных отношений и идентичностей, «может способствовать избавлению от существующего во всех без исключения демократических обществах соблазна натурализации своих пределов и превращения идентичностей в незыблемые сущности» [16, с. 197].

Позиция Ш. Муфф строится на представлении о социальном как о сущностно антагонистическом, то есть через категорию «разрыв» (или «расщепление»). В этом смысле политика понимается как попытка справиться с этим расщеплением, стянуть наиболее безболезненным образом разрыв социальной ткани. Такая точка зрения вполне понятна, поскольку по своим исходным теоретическим установкам тяготеет к постструктуралистской (постмодернистской) методологии, одним из базовых концептов которой является концепт «различие». Как известно, постмодернисты – начиная с Т. Адорно как одного из своих идейных предшественников – подвергают уничтожающей критике классическую философию и логику тождества, а также основанную на них концепцию идентичности, которые по своим политическим последствиям, как утверждается, с необходимостью приводят к тоталитаризму.

В настоящее время в рамках исследований по социальной философии и философии политики появился целый ряд серьезных работ, в которых осуществляется возврат к классическому наследию, к философии тождества. Так, в частности, А. Бадью отмечает, что на «территории ... мысли действительно современной истинам нашего времени, нужно раз и навсегда оставить всю эту этическую проповедь касательно другого и его “признания”. Ибо подлинный – и необыкновенно трудный – вопрос заключается в *признании Того же*» [4, с. 44]. Смысл этого высказывания в контексте философии различия сводится к тому, что если исходным состоянием социальной признается ее различенность, расщепленность, антагонизм, то возникает вопрос о том, как же тогда общество существует как целостность. Иными словами, возникает проблема обоснования «перехода» от различенности к тождественности, поскольку общество есть то, что является «общим» для всех, предполагает некую «общность». Эта проблема в концепции Ш. Муфф, а также других, аналогичных ей по своим базисным теоретико-методологическим принципам (концепции Ю. Хабермаса, С. Жижека, Э. Лаклау и др.), решается за счет необходимости установления того или иного типа социального консенсуса путем публичной коммуникации. Следовательно, эти концепции являются не чем иным, как современным вариантом классических теорий договорного происхождения общества, нелепость и несостоятельность которых уже давно хорошо известна.

В области социальной онтологии речь должна идти о том, что общество *всегда уже* есть и не требует никакого обоснования. Факт существования общества является несомненным (это своеобразный аналог результата картезианского методического сомнения в области социального мышления), а поэтому социально-философский дискурс может исходить только из него как из своего основания, если желает сохранить собственную непротиворечивость. Поэтому, на наш взгляд, в случае развертывания рассуждений по линии от тождественности к различности не возникает самопротиворечивых построений, так как тождественное понимается как «социальное», самоопределяющееся «различными» способами в самом себе.

Такой подход получает сегодня развитие и в рамках философии политики, новые концепции которой позволяют преодолеть постполитику как состояние истощенности традиционной политики за счет переосмысления «политического» на иных основаниях (например работы Дж. Агамбена, Ж.-Л. Нанси, И. Соловей, Н. Поляковой). Не имея возможности обстоятельно коснуться в рамках данной статьи содержания этих теорий, отметим лишь тот момент, что понятие политики в них предполагает отказ от инстанции власти, от трансцендентального субъекта, структурирующих социальное посредством насилия. В этом смысле агонистическая демократия Ш. Муффа принципиально ничего изменить не способна, ибо сохраняет принцип власти, а значит и символическое, и системное насилие.

По нашему мнению, концептуальные ресурсы для конструирования онтологии социального и его политической организации можно почерпнуть из философской системы Спинозы, согласно которой весь порядок причин сводится к согласованности либо несогласованности сущностей, характеризующихся определенными способами связности своих частей. Иными словами, речь идет о со-отношении тел. Очевидно, что этой «областью» со-отношений тел является граница между телами, в которой тела совмещаются (согласуются) либо не-совмещаются (не-согласуются). Поэтому задача заключается в том, чтобы смотреть на ситуацию взаимодействия тел А и В не с точки зрения А (1) или с точки зрения В (2), а с точки зрения отношения между ними, то есть границы (3). И тогда тела А и В в их объективированности перестают существовать, и остается только граница, изменение которой конфигурирует тела и образует их связности.

Со-гласованность тел предъявляет границу в ее позитивности как область общих точек со-вместного бытия тел. То есть граница понимается как принадлежащая и А, и В. В случае не-согласованности тел, граница выступает в негативном варианте как «разрыв» между телами, то есть она не принадлежит ни А, ни В и потому задается как отрицание «не». Тогда А определяется как не-В, а В – как не-А. Иными словами, каждое тело отрицает другое. Это взаимное отрицание тел.

Поскольку общим для тел является граница между ними, постольку она образует их общность, или общество, *socium* (в случае множества тел). Поэтому общество – это граница между телами. Эта граница образует более могущественное социальное тело, «состоящее» из индивидуальных тел. Не-

гитивный вариант границы выражается в негативном представлении общества, причины чего Спиноза усматривает во внутренней несогласованности идей, в их неадекватности, приводящих к «иллюзиям сознания».

Таким образом, можно говорить о том, что в случае внешней несогласованности тел, предъявляющей их внутреннюю несогласованность, возникает ситуация всеобщего взаимного отрицания тел, когда их характерные связности стремятся разрушить друг друга. В этом случае вводится трансцендентная инстанция (Закон, Мораль, Власть и пр.), связывающая тела исключительно внешним образом. Так как граница здесь подвергается негации и превращается в «разрыв» между телами, то отсылка к трансцендентному порядку призвана как бы «заштопать» разрыв, стянуть его искусственным образом. Общество начинает существовать как «сшитое», или «заштопанное» тело, искусственная целостность которого всегда носит эфемерный характер и находится под угрозой рассыпания по тем или иным «швам» (идеологическим, конфессиональным, этническим и пр.). Консолидация людей в этом случае основывается на ненависти к другим. Эта внутренняя ненависть выражается в действиях внешнего насилия. Сила социального существования, *potentia*, переходит во власть, *potestas*. Спиноза называет такое общество гражданским состоянием, которому противопоставляет разумное состояние [18, с. 401-407]. Разумное состояние – это естественное состояние, которое носит осознанный характер, то есть дополняется мышлением (рефлексией). Естественное состояние общества является таким состоянием, в котором общество *уже есть*, так как оно *есть*, и именно поэтому называется «ест(ь)ественным». Общество есть граница, которая является общей для всех тел; она сопрягает все тела между собой. Не-согласованность как отрицание предполагает согласованность как то, что отрицается. Поэтому согласованность всегда *уже просто есть* и не нуждается ни в каком трансцендентальном обосновании. В аспекте социального мышления естественное состояние есть такое состояние, когда нет никакой внешней трансцендентной инстанции, искусственно связывающей части социального тела, а есть внутренняя согласованность (адекватность идей), порождающая всеобщую внешнюю согласованность. Поэтому здесь социальная сила никогда не становится насилием.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М. : Европа, 2011. 256 с.
2. Агамбен Дж. Homo sacer. Чрезвычайное положение. М. : Европа, 2011. 148 с.
3. Агамбен Дж. Открытое. Человек и животное. М. : Рос. гос. гуманит. ун-т, 2012. 112 с.
4. Бадью А. Этика : Очерк о сознании зла. СПб. : Machina, 2006. 126 с.
5. Бушмакина О.Н. Proxima: Славой Жижек. Семинары, 2007–2008. Ижевск : ERGO, 2010. 144 с.
6. Бушмакина О.Н. Бытие права на пределе // Наука Удмуртии. 2011. № 6. С. 64-71
7. Гудков Л. Негативная идентичность : Статьи 1997–2002 гг. М. : Новое лит. обозрение ; ВЦИОМ-А, 2004. 816 с.
8. Жижек С. Год невозможного. Искусство мечтать опасно. М. : Европа, 2012. 272 с.
9. Жижек С. О насилии. М. : Европа, 2010. 184 с.

Яркеев А.В. Насилие как способ самоопределения социального
в конструктах негативной идентичности

10. *Жижек С.* Устройство разрыва. Параллаксное видение. М. : Европа, 2008. 516 с.
11. *Жирав Р.* Насилие и священное. М. : Новое лит. обозрение, 2000. 400 с.
12. *Колбин Д.* Бытие социального на границе в конструктах «свое» и «чужое» // Вестн. Удмурт. ун-та. 2005. № 2. С. 153-160
13. *Лотман Ю.* Семиосфера. СПб. : Искусство-СПб, 2000. 704 с.
14. *Луман Н.* Дифференциация. М. : Логос, 2006. 320 с.
15. *Малахов В.* «Скромное обаяние расизма» и другие статьи. М. : М. Колеров и «Дом интеллектуал. кн.», 2001. 176 с.
16. *Муфф Ш.* К агонистической модели демократии // Логос. 2004. № 2(42). С. 180-197.
17. *Спиноза Б.* Избранные произведения. В 2 т. Т. 2. М. : Изд-во полит. лит., 1957. 727 с.
18. *Спиноза Б.* Этика. М. : Мир кн. ; Лит., 2010. 480 с.
19. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М. : Прогресс, 1988. С. 261-313.
20. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие : ст. и выступления. М. : Республика, 1993. С. 192-220
21. *Хомский Н.* Новый военный гуманизм: Уроки Косова. М. : Праксис, 2002. 320 с.

Материал поступил в редколлегию 24.05.2013 г.

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

**VIOLENCE AS WAY OF SELF-DEFINITION OF SOCIALITY
IN NEGATIVE IDENTITY CONSTRUCTS**

Abstract: The article considers the existence of society as the being of social subjectivity, which is self-defined by means of violence through a point of negative identity. Social subjectivity is regarded as power of social existence representing itself in predicative structures of normal identity. Normalization of society is connected with establishing of some kind of order based on «inclusion/exclusion» differentiation. It is proved that exclusion being always included into a system is objected and seen as external to the system. Thus, social subjectivity denies part of itself, which leads to its lack. The lack exists as “blind spot” of social system, as “empty place” of missing subject, as the place of objectivity of social subjectivity or as the space for “social imaginary”. In other words, the lack of subjectivity is completed by imaginary constructions of ideology, which legitimizes violence. Adequate methodological solution of this problem could be found within method of subject-object identity, according to which the border is seen as co-operative being of normal and negative identities.

Keywords: violence, social subjectivity, limit, border, negative identity, consensus, homo sacer.

*The transliteration of the list of literature
(from the cirillic to the latin symbols) is submitted below*

1. *Agamben Dzh.* Homo sacer. Suverennaja vlast' i golaja zhizn'. М. : Европа, 2011. 256 с.
2. *Agamben Dzh.* Homo sacer. Chrezvychajnoe polozenie. М. : Европа, 2011. 148 с.
3. *Agamben Dzh.* Otkrytoe. Chelovek i zhivotnoe. М. : Ros. gos. gumanit. un-t, 2012. 112 с.
4. *Bad'ju A.* Jetika : Ocherk o soznanii zla. SPb. : Machina, 2006. 126 с.
5. *Bushmakina O.N.* Proxima: Slavoj Zhizhek. Seminary, 2007–2008. Izhevsk : ERGO, 2010. 144 с.
6. *Bushmakina O.N.* Bytie prava na predele // Nauka Udmurtii. 2011. № 6. S. 64-71.

7. *Gudkov L.* Negativnaja identichnost'. Stat'i 1997–2002 gg. M. : Novoe lit. obozrenie ; VCIOM-A, 2004. 816 s.
8. *Zhizhek S.* God nevozmozhnogo. Iskusstvo mechatat' opasno. M. : Evropa, 2012. 272 s.
9. *Zhizhek S.* O nasilii. M. : Evropa, 2010. 184 s.
10. *Zhizhek S.* Ustrojstvo razryva. Parallaksnoe videnie. M. : Evropa, 2008. 516 s.
11. *Zhirar R.* Nasilie i svjashhennoe. M. : Novoe lit. obozrenie, 2000. 400 s.
12. *Kolbin D.* Bytie social'nogo na granice v konstruktah «svoe» i «chuzhoe» // Vestn. Udmurt. un-ta. 2005. № 2. S. 153-160.
13. *Lotman Ju.* Semiosfera. SPb. : Iskusstvo-SPb, 2000. 704 s.
14. *Luman N.* Differenciacija. M. : Logos, 2006. 320 s.
15. *Malahov V.* «Skromnoe obajanie rasizma» i drugie stat'i. M. : M. Kolerov i «Dom intelektual. kn.», 2001. 176 s.
16. *Muff Sh.* K agonisticheskoj modeli demokratii // Logos, 2004. № 2(42). S. 180-197.
17. *Spinoza B.* Izbrannye proizvedenija. V 2 t. T. 2. M. : Izd-vo polit. lit, 1957. 727 s.
18. *Spinoza B.* Jetika. M. : Mir kn. ; Literatura, 2010. 480 s.
19. *Hajdegger M.* Evropejskij nigilizm // Problema cheloveka v zapadnoj filosofii. M. : Progress, 1988. S. 261-313.
20. *Hajdegger M.* Pis'mo o gumanizme // Hajdegger M. Vremja i bytie : st. i vystuplenija. M. : Respublika, 1993. S. 192-220.
21. *Homskij N.* Novyj voennyj gumanizm: Uroki Kosova. M. : Praxis, 2002. 320 s.