

УДК 130.2

Р. В. Шамолин

Новосибирский государственный университет
ул. Пирогова, 2, Новосибирск, 630090, Россия
E-mail: shaman-rom@yandex.ru

ГУМАНИЗМ И НЕОПРЕДЕЛЕННОСТЬ СУБЪЕКТИВНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

За все время своего активного существования в качестве определяющей западное сознание идеи, гуманизм характеризуется тем, что в его идеоматическом пространстве происходит вытеснение значимости индивидуально-го бытия и соответственно утверждается бытие корпоративное, тотально – общественное. Идентичность отдельного человека привязана к той роли, которую он исполняет в корпоративном мире; а если этот мир в силу своих претензий на тотальность отказывается от каких-либо определяющих характеристик, то вместе с ним лишается устойчивой идентичности и человек. Основой бытия корпоративного человека оказывается прежде всего способность к трансформациям, задающимся лишенным определяющей смысловой формы пространством общественно-го бытия.

Ключевые слова: идентичность, архэ, всеобщее, гуманизм, образованность, неопределенность.

Если рассматривать понятие гуманизма в соответствии с этимологией (*humus* – почва, земля, основание), то посредством этих прямых его значений можно обозначить некоторые первичные установки, которые гуманизм, будучи активной идеологией, задает человеческому существованию несколько последних столетий.

Для гуманизма как идеологии, возникшей на переходе в Новое время, характерна одна очень важная позиция – человек есть существо, не имеющее ни определенного места в природе, ни определенного предназначения в бытии. В силу этого человек, который может стать кем угодно, трансформироваться самым неожиданным образом, оказывается наиболее чистым воплощением универсума с его потенциально бесконечным разнообразием. Главное назначение человека в его коммуникативной функции, в том, чтобы служить посредником между различными слоями универсума, самому оставаясь непричастным ни к одному из них (теория *corula mundi* Марсилиано Фичино).

Такая интерпретация человеческого бытия вполне логично вытекает из той изначальной установки гуманизма, что понятие «человек» помещают в пространство, совершенно абстрагированное от каких-либо

определяющих экзистенциалов. Это «человек» не как мужчина или женщина, не как господин или раб, а скорее как некая *tabula rasa* с предписанной потенциальной бесконечностью превращений.

В соответствии с этим принципом снятия с человека всех неотчуждаемых определений само понятие гуманизма оказалось погруженным в атмосферу неопределенности. По замечанию А. Ф. Лосева, посвятившего ренессансному менталитету целое направление своих фундаментальных исследований, термин гуманизма постигла «судьба огромной неопределенности, многозначности...» [1998. С. 107]. Но здесь же А. Ф. Лосев, обращаясь к этимологии термина, отмечает, что нет лучшего варианта понимания гуманизма, чем понимание в смысле «земли», «почвы», т. е. в смысле *основания*.

Когда в философии речь заходит об *основаниях*, то всегда говорят о том или ином роде унификации, свойством которой всегда видится бесконечность, беспредельность, неопределенность и т. п. *Основание*, *Первоначало* (античное *архэ*) есть производящая матрица всех единичных существ и в качестве таковой (еще одна неотъемлемая черта философских представлений) наделяется ценностью несравненно более значимой,

чем ценность произведенных ею элементов. Данный подход существует столько же, сколько и философия. Известный тезис ионийца Анаксимандра служит древнейшим и характерным примером того приоритета, что отдавался *основанию* перед его предикативными производными: из чего возникают все вещи, в то же самое они и разрешаются согласно необходимости, ибо они за свою нечестивость несут наказание и получают возмездие друг от друга в установленное время.

В случае гуманизма *архэ* выступает в роли репродуктивной видовой динамики. Отличие гуманизма от всех иных вариантов видовой репродукции в том, что здесь имеет ценность не только воспроизведение непосредственно самих видовых элементов (т. е. индивидов), но и той продукции их существования, которая обладает качеством воспроизводимости. Значение человеческой репродукции не в том, что она сообщает своим производным элементам некую известную идентичность, но в активации самого процесса производства через вовлечение в него произведенных элементов в качестве локальных представителей самой производящей идеи. С точки зрения гуманизма ценность человека в том, что он – универсальный производитель, и высшая его претензия – быть производителем универсума. Для исполнения этой претензии человек и *архэ* должны стать имманентны, т. е. человек должен в своей природе активировать такие вышеуказанные свойства *архэ*, как бесконечность, неопределенность и т. д. Посредством такой активации он приближается к тождеству с *производящей природой* (*natura naturata*), которая, по мысли Спинозы, есть непосредственная актуализация бесконечной субстанции, т. е. бога.

Отсюда неопределенность субъективной идентичности предстает как продукт намеренной настройки сознания, ориентированного на соответствие *архэ*. И соответственно неопределенность должна быть воспринята в гуманистическом контексте как следствие *онтологического прогрессирования*. Настройку сознания на выход за рамки определенной субъективной идентичности в сторону максимально эффективного репродуцирования универсума можно сопоставить с гегелевским понятием «образованности». Понимая под «образованностью» процесс отчуждения определяющих субъекта характе-

ристик, Гегель видит ее развертывание в человеческом бытии в качестве «перехода определенной индивидуальности в существенность» [2006. С. 263]. Понятие «существенности» у Гегеля выступает синонимом *архэ*; «образованность» оказывается негативацией, или «снятием» формализующих признаков субъекта, посредством чего субъект становится имманентен бесконечному и неопределимому *основанию*. Если субъект все же претендует на то, что его обособленная, идиотичная форма имеет цель и содержание не в «существенном», а в себе самой, то такой субъект есть «... нечто бессильное и недействительное» [Там же. С. 264]. Относительно процесса «образованности» эта претензия являет «тщетную и комичную» попытку осуществления. Более того, идиотичная претензия субъекта несет в себе глобальное онтологическое противоречие, которое, по Гегелю, заключается в том, что «... особенному сообщается действительность, которая непосредственно есть всеобщее» [Там же]. Перенос на особенное, идиотичное того, что принадлежит природе всеобщего, т. е. *основанию*, *архэ*, – это и есть та нечестивость, о которой впервые прямо сказал Анаксимандр. То, что субъект «тщетно и комично» пытается обособить, представить «своим» – есть *архэ* и, по Анаксимандру, именно за эту попытку он получает наказание и возмездие.

Адекватная в отношении *архэ* субъективная идентичность оказывается здесь соотнесена с преодолением идиотичности; такое преодоление Гегель видел в презентации субъективным сознанием своей бесконечности. В этом случае субъект предстает собственному (по меньшей мере) восприятию уже не как частное лицо, не как единичность, но в качестве временно локализованного в обособленной форме Абсолюта, в соответствии с которым выстраивается теперь и ценностный ряд такого восприятия.

Собственно, речь идет об *абсолютном субъекте*, заменяющем субъекта идиотичного как «недействительного». Утверждаемый *абсолютный субъект* есть не что иное, как утверждаемая *неопределенность*, становящаяся отныне базовой ценностью идентификации.

Неопределенность выходит на сцену как вполне закономерный плод ориентира на идентификационную бесконечность. Точнее

сказать, это плод ориентира *критического сознания*, наиболее последовательно представленного в интеллектуальных композициях И. Канта. Поскольку бесконечность в принципе не дана актуально, то она дается как производимое сознанием *допущение*, как интеллектуально производимый проект. Суть такого проекта есть, с позиций *критического сознания*, не утверждение *архэ* (абсолютного субъекта) как более полноценной относительно идиотического субъекта и трансцендентной ему формы, но утверждение абсолютного *разрыва* между идиотическим субъектом и допущением им того, что не относится к разряду идиотичного. Не относится к нему то, что лишено формы, которая всегда предполагает определяющую линию разрыва одной формы со всеми другими, а также с тем, что вообще не есть форма. Соответственно предмет проективного допущения – это предмет неопределенный, а-формальный. Будь иначе, т. е. будь предметом проектирующего допущения нечто имеющее пределы, т. е. нечто идиотичное, обособленное, такая картина характеризовалась бы *критическим сознанием* в качестве вульгарной метафизики, переносающей идиотизм в сферу «умопостигаемого неба».

Поскольку «образовательный» проект утверждения абсолютного субъекта исходит из того, что идиотизм должен быть «снят» как принцип, как атавистическая концепция, на «умопостигаемом неба» не должно быть никаких форм, ничего определенного; абсолютный субъект – это отсутствующий субъект. Или, по-другому, абсолютный субъект есть проективное допущение субъекта с отсутствующими или, как минимум, с подвижными, изменчивыми границами. В таком допущении и приоткрывается *архэ*.

Не стоит полагать «образовательный» проект чем-то фантастическим, какой-то изоцированной игрой интеллекта; напротив, адепты *архэ* утверждают наиболее непротиворечивый способ бытия и сознания, в перспективе снимающий все те основные разногласия, что характерны идиотическому самоутверждению, всегда артикулирующему оппозицию. Более того, *архэ* выступает не за пределами для единичного сознания абстракцией; в «образовательном» проекте оно выступает для сознания внутренней, интимной сущью, по сравнению с которой сам принцип единичности есть внешняя,

отчуждающая сила. Эта интимная суть воспринимается, по Гегелю, лишь духом и сама она есть дух; соответственно для такого восприятия претензия на единичность (идиотизм) есть заблуждение, болезнь духа.

Если переводить понятие *архэ* в пространственное восприятие, то оно будет соответствовать образу *поля сознания*, тогда как обособленная идентичность соответствует *точке сознания*. Такое *поле* есть всеобщность, которая существует не как количественное объединение всех *точек*, но как принцип их допущения в качестве обособленных моментов сознания, а также как принцип осознания этих моментов в качестве случайных, несущественных локализаций, природа которых исходит из произвола допустимости, т. е. из самого принципа всеобщности.

Поле сознания – это виртуальная субстанция вещей, допускающая их к тому, чтобы оказаться воспринятыми в качестве определяемых; но сама субстанция не определена, она есть та «вещь в себе», что скрыта за познаваемыми формами. Поскольку субстанция всеобща, не стоит полагать, что за каждой локальной вещью, схваченной обособляющим моментом сознания, скрывается своя, отдельная «вещь в себе». Такое полагание идиотично и, с позиций критического мышления, есть атавистичный «магический реализм», практикующий «дурную бесконечность» умножаемых сущностей. «Вещь в себе» всегда есть только *одна вещь*, одинаково неопределимая сознанием, ищущем вещь *для себя*. Эта *одна вещь* одинакова для любого восприятия тем, что одинаково для него недоступна, а потому никакое восприятие не может внести в нее своих искажений; «вещь в себе» всегда равным образом идентична самой себе. Абсолютная степень идентификационной единичности, в то же время являющаяся абсолютной всеобщностью.

Когда мы говорим о явленности «вещи в себе», то никоим образом не полагаем ее переход в статус вещи *для нас*. Всеобщность (существенность, *архэ*) никогда не становится объектом, т. е. чем-то брошенным перед нами (прямое этимологическое значение: объект (лат. *objectum* – брошенное перед чем-то)). Всеобщность не дается нам напрямую, но если бы она не являла себя вообще никаким образом, то сознание не имело бы повода для рефлексии; не имелось

бы никакого предмета для разговора. Всеобщность дается нам в качестве *разрыва* между нашей возможностью объективации и невозможностью проникнуть в то, что мы предположительно называем природой объективного. Поскольку единственным аподиктическим (достоверным) свидетельством всякого объекта выступает факт его восприятия в качестве находящегося (брошенного) перед нами, то вопрос о природе объекта оказывается вопросом о том, *что* его восприняло, *что* допустило его нахождение. Это вопрос о субъекте. Воспринимающий объект человек не есть искомый субъект, так как он обладает идентичностью, а всякая идентичность, даже самого абстрактного уровня, уже попадает в определение объективного. Человек – это лишь объект среди объектов. Мы продвигаемся к субъекту, лишь снимая все идентификационные границы, но на таком пути мы неизбежно должны отказаться и от понятия *человека*, которое так или иначе предполагает идентификационную определенность. Субъект всегда будет потусторонен (трансцендентален) для определения, он никогда не станет вещью *для нас*, а поскольку он и есть тот, кто допускает и воспринимает всякое наше определение, то соответственно он никогда не станет вещью *для себя*. Субъект – это неопределенность в чистом виде. Поэтому разговор о *разрыве* есть разговор о принципиальной невозможности самоидентификации субъекта. Что значат в сравнении с этой безусловной пропастью все идиотические попытки зафиксировать и удержать какой-то обособленный формат существования?

«Образовательный» проект критического сознания есть не что иное, как реклама и последующее внедрение трансцендентальности, синонимами которой могут выступать понятия разрыва, неопределенности и т. п. Цель такого проекта – установить, насколько это возможно, соответствие между идиотическими элементами существования и самой его природой (основой, *архэ*). Утверждается, что эта природа есть не что-то отдаленное от идиотичного существа, но она есть самое интимное его средоточие, которое скрыто лишь в силу идиотического отчуждения сознания. Собственно, эта природа и есть «Я» всякого существа. Признанный маэстро «образовательного» проекта Гегель говорит: «“Я” есть чистое для-себя-бытие, в котором все особенное под-

верглось отрицанию и снятию. “Я” есть последняя, простая и чистая сущность сознания. Мы можем сказать: “я” и мышление есть одно и то же; или более определенно: “я” есть мышление как мыслящее. То, что есть в моем сознании, есть для меня. “Я” есть пустота, приемник (*das Rezeptakulum*) всего, для которого все существует и который все сохраняет в себе. Человек есть целый мир представлений, погребенных в ночи “я”. Таким образом, “я” есть всеобщее, в котором абстрагируются от всего особенного, но в котором вместе с тем все заключено в скрытом виде. Оно есть поэтому не чисто абстрактная всеобщность, а всеобщность, которая содержит в себе все. Мы употребляем слово “я”, не придавая ему никакого особенного значения, и лишь философское размышление делает это слово предметом рассмотрения. В “я” перед нами совершенно чистая мысль» [Гегель, 1974].

Для Гегеля «Я» как чистая сущность сознания значимо прежде всего в качестве предмета понимания, где последнее есть понимание *разрыва*, который существует не в онтологических пространствах, но принадлежит области чистой эпистемологии. Собственно, эпистемология и конституирует *разрыв*; это *разрыв* между различными уровнями допущения в самом сознании, которое ведет свою абсолютно самодостаточную игру, используя и исчерпывая мифологические образы противостояния, к примеру, темных и светлых богов (как в гностической традиции) или прогрессивных и регрессивных социальных классов (как в марксизме). Но такие образы есть не что иное, как сменяющие друг друга опосредования, «хитрости разума», посредством которых разум (он же, по Гегелю, «мировой дух») втягивает в свое игровое поле идиотические элементы. Эти элементы принадлежат не чему-то помимо сознания; они есть его же акты, но только в силу какой-то маргинальной тенденции уклонившиеся от соответствия своей природе. Задача мирового духа – восстановить соответствие. Поскольку полное *соответствие*, где все особенное подвергнется абсолютному «отрицанию и снятию», есть полное исчезновение идиотических элементов, исчезновение феноменов как таковых, то, если мы не намерены увидеть в Гегеле «метафизического шахида», следует считать в качестве *соответствия* аксиологического. При сохранении идиоти-

ческих элементов *de facto*, ценность их существования должна полностью подчиниться аксиологическому полю *архэ*. Воздействие аксиологии изменяет фактическую (онтологическую) реальность так, что последняя оказывается настроена на воссоздание всеобщей подчиненности обособленных элементов одной унифицирующей ценности, которая в эпистемологическом контексте соответствует понятию вещи-в-себе. Эпистема конституирует онтос посредством ценностей, предписанных онтическим элементам. Элементы идентифицируют себя в качестве эпистемологических агентов.

Постановка эпистемы универсальной ценностью – ведущая задача «образовательного» проекта, активированного критическим сознанием. Существование должно подчиниться мыслимости, ибо последняя и есть *архэ* всякого существования. Если для Канта «вещь-в себе» еще предполагает некий недоступный пониманию онтос, то уже Гегель переводит эту онтологическую недоступность в ранг эпистемологической. Недоступность, неопределимость и т. п. – не что иное, как допущения самого сознания, которое вносит *разрыв* в собственный дискурс. Если источник *разрыва* находится в сознании, то сознанию принадлежит и авторское право на оппозиции, лежащие от *разрыва* по разные стороны. Тогда и *архэ* есть плод негативирующего интеллектуального воображения. По замечанию С. Жижика, который посвятил проблеме устройства *разрыва* свою одноименную работу [2008], гегелевская философская система есть не «изложение структуры Абсолюта», но «система глобальной эпистемологии», где онтические факты есть не что иное, как эффекты от познавательных движений интеллекта. *Разрыв* существует не между сознанием и бытием, но между сознанием и его же, сознания, проективным допущением. Исходя из гегелевской системы, *разрыв* не есть вызов, требующий преодоления, ибо преодоление *разрыва* означает отказ от него. Это отказ либо от конечной идиотической формы, предстоящей бесконечному, *архэ*, либо отказ от перспективы последнего и замыкание сознания в идиотической локации. Вне *разрыва* для человека есть две перспективы: или самоубийство, или изоляция. Поэтому именно *разрыв* дает основания для существования в режиме открытости, когда обособленная форма признает ценность пре-

одоления своей обособленности и активно включается в это преодоление, но с непременным учетом того, что абсолютное преодоление невозможно и сама воля к такой абсолютизации есть ложная ценность. *Разрыв* и есть сам по себе ведущая ценность открытого бытия, построенного на всепроникающей коммуникации между его обособленными элементами, при которой обособленность снимается на аксиологическом уровне. *Разрыв* ставит ограничение претензиям единичной идиотической формы к превосходству над другими, где превосходство артикулировано из ценностного самоутверждения самой идиотической единичности. С точки зрения *разрыва* такая форма может быть названа единичной лишь условно, а *подлинно единичным*, т. е. абсолютно идентичным себе выступает а-формальное основание всего множества идиотических претензий, которое одно и может признаваться в качестве субъекта. В этом субъекте находит примирение вся множественность идиотических форм; примирение, основанное на признании ими за собой статуса *условных единичностей*, которые могут иметь дело с *безусловным* только посредством практики своего причастия к субъекту. Такая практика есть вместе с тем причастие к всеобщему а-формальному основанию; оно же – *подлинно единичное*, субъект. Поскольку субъект не определяется идиотическими условиями, на которых построена всякая объективация, он неопределен и безусловен в принципе. Он не существует в качестве некоего всеобщего объекта; такое допущение было бы с точки зрения критического сознания метафизическим обскурантизмом. В том числе не является он и аксиологическим объектом. Субъект, присутствие которого опознаваемо лишь посредством практики *разрыва* – может в положительном смысле идентифицироваться как сам *разрыв*, причем это *разрыв* не между объектами, наделенными разными ценностными статусами, но *разрыв* как таковой. Именно в таком абсолютно идентичном самому себе состоянии *разрыв* может быть общим производящим основанием для объективной множественности. Соответственно для всех объектов этой множественности *разрыв* есть основание их связи, коммуникации, на которой только и может выстраиваться их условная идентичность, так как подлинная идентичность безусловна и

объективно неопределима. Собственно, *разрыв* и есть коммуникация, и в качестве таковой он есть примирение любых допустимых объективных противоположностей; как пишет С. Жижек, интерпретируя Гегеля, «полагание различия как такового и есть искомое примирение» [Жижек, 2008. С. 40].

Разрыв, различие – это имманентные бытию и сознанию качества, которые человеком должны быть усвоены как *свои* качества. С. Жижек говорит, что суть разницы между философскими системами Канта и Гегеля в том, что первый еще полагает некую перспективу преодоления *разрыва*, тогда как второй ее снимает как совершенно иллюзорную: «...недостаток Канта... состоит в самом его поиске трансцендентной области по ту сторону конечных оппозиций: Канту не удается достичь Бесконечного – он не способен понять, что у него УЖЕ ЕСТЬ то, что он ищет» [Там же].

Утверждение Гегелем конца истории попыток преодоления *разрыва* тождественно утверждению конца и самой истории; отказываясь от идентификации с трансцендентными объектами, сознание идентифицируется со своей имманентной основой (существенностью), которая допускает объекты до реализации, но сама принципиально не объективируется. Объект перестает быть предметом экстремальной ставки, предполагающей риск, насилие и порождаемое ими страдание. Все эти «детища истории» исключаются из мира, построенного по *образовательному проекту*; этим «новым миром» правят теперь стратегии безопасности, взаимного согласия и удовольствия. Цена вопроса – отказ от закрытых пределов, от неотчуждаемой объективности и соответственно от неотчуждаемой определенности единичного человеческого существа.

Безусловно, единичный предел не отменяется как таковой, и человек «нового мира» фактически остается таким же, как и во все предшествующие времена; но объективность его существования конституируется не из точки его идиотичности, сталкивающейся с другими точками, она задается полем корпоративного «здесь-бытия» (Da-sein М. Хайдеггера), с позиций которого *разрыв* единичного и всеобщего служит не утверждению первого (единичного), но неоспоримой власти второго (всеобщего), ибо только во всеобщем пространстве взаимных

сообщений (в коммуникации) всякая единичная форма обретает существование.

Эту позицию описывает Ж. Л. Нанси в своем «Непроизводимом сообществе»: индивидуация только вычленяет изолированные формы, но лишь в коммуникации, в пространстве сопричастности они имеют свое бытие. Разрыв, разделение означают, что существование единичного предела раскрывается в сообществе. Такое существование всегда вне единичного предела, оно всегда располагается на его краях, границах, которыми предел соприкасается с тем множеством других пределов, которое предоставило ему сообщество. Соответственно предел существует только на границе своего разрыва. Разрыв – основание его бытия. Это «основание, лишённое основания», созданное из сети «сцеплений и расцеплений индивидов». И это безосновное основание (Ungrund) есть суть сообщества.

Сообщество постулирует, что нет единичного существа вне другого единичного (вернее, их множества), и, таким образом, по настоящему существует лишь некая «изначальная, онтологическая «социальность»», из которой только и возможно мыслить всякую отдельную форму, в том числе «человека». Однако «онтологическая “социальность”» как таковая не познается в качестве непосредственного онтологического предмета; она вообще не обладает познаваемым, т. е. объективным бытием. Ее нет ни в каком высшем, обобщенном, трансцендентном по отношению к единичным существам смысле. «Онтологическая “социальность”» есть коммуникация, которая лишена какой-либо субстанциональной природы; коммуникация не существует помимо факта высказывания единичным существом себя перед другими существами. С позиций коммуникации единичное существо не может избежать такого высказывания, представления перед другими; кроме того, оно предстает всегда вместе с кем-то, т. е. во множественности, которая конституирована тем, что сами формы высказывания, представления есть следствия множества предшествующих контактов, интраполированных (присвоенных) единичным существом. Так, высказывая себя посредством языка, мы высказываем не себя как таковых, а язык, который инсталлирован в нас как условие и способ высказывания вообще, в отношении с которым наше высказывание «себя» есть

локальный элемент «языка вообще», и соответственно наше *идиотическое сказуемое* оказывается не более чем частью некоей всеобщей речи. Единичность оказывается не точкой, но процессом представления; единичность протяженна и ее существование есть в принципе не завершаемое «выказывание себя внешнему».

Нанси отмечает, что представление единичного перед другими – это прежде всего представление на «суд закона сообщества». Такой «закон» есть не что иное, как коммуникационный дискурс; не-субстанциональный, бесосновный (Unground), но обладающий приписанной ему властью корректировать всякий вариант идиотической манифестации. Дискурс, в общем смысле понимаемый как корпоративно обусловленная организация системы высказываний (корпоративное семантическое поле), в соответствии с которой происходит репрезентация существования, по сути своей выступает носителем той идеи примата всеобщего над обособленным, которая в традиции гуманизма Нового времени впервые отчетливо высказана у Т. Гоббса в «Левиафане». Дискурс – это вариант *Левиафана*, т. е. корпоративного механизма управления, призванного положить предел анархическому самоуправству идиотических элементов.

Помимо самого базового принципа господства всеобщего, *Левиафан* не содержит в себе никаких определяющих идеальных форм, которые задавали бы для корпоративных элементов (т. е. для людей) некие смысловые горизонты. То же характерно для дискурса, предполагающего полную свободу выражения человеком своих идиотических предпочтений, но при условии согласованности с корпоративным семантическим полем.

Концепция *Левиафана* (как государства) выражается в либерализме; концепция дискурса – в толерантности.

Либерализм, как и толерантность, весьма далеки от задачи обеспечения независимого идиотического самовыражения. Напротив, их задача состоит в подчинении идиотических симптомов всеобщему полю презентаций, которое имеет как правовой, так и семантический статус. Такое подчинение носит характер того, что известный американский социальный философ, профессор Дж. Най [2008] именуется понятием *soft power*, «мягкая, гибкая власть». Эта власть

наиболее полноценно конституирует функциональность коммуникации как *бесосновного основания* сообщества; в режиме *soft power* никакое идиотическое образование не является препятствием для динамики *архэ*, для бесперебойного оборота между всеобщим и особенным, который и есть тотальная коммуникация.

Любая другая форма власти (авторитарной или тоталитарной системы) предписывают ведущую значимость собственному формальному основанию, которое выражено или в культе пассионарной личности, или в культе претендующей на абсолютность идеологии. И то, и другое выступает преградой коммуникации и претендует на то, чтобы положить конец разрыву между особенным и всеобщим, выдавая *свое особенное* за непреложный всеобщий авторитет. Тем самым власть совершает ту самую «нечестивость», упомянутую Анаксимандром и оцененную Гегелем в качестве действия «тщетного и комичного». Чтобы власть была действительно тотальной, она не должна ограничивать себя ничем, в том числе формализацией субъекта власти. И поскольку субъект, претендующий на абсолютность должен придерживаться идентификационной неопределенности, власть такого субъекта тоже не должна быть определяема никаким объектным представителем в виде правящего вождя или правящей идеологии. Это власть без лидера и без программы, что означает не полное отрицание таковых, не анархию, но актуальность лишь таких лидеров и программ, которые служат проводниками коммуникативному глобализму.

По замечанию К. Шмита [2006], являющего собой одну из наиболее значимых фигур в политической философии XX в., всякий элемент персонализации, попадая в пространство тотальной механики власти, сходит на нет. Для характеристики этого процесса К. Шмит вводит весьма удачный оборот: «движение к нейтрализации»¹, в контексте которого «нейтрализации» подлежит прежде всего то, что препятствует покою и безопасности всеобщего сосуществования – идиотическая претензия. Собственно, «движением к нейтрализации» мож-

¹ См.: Шмит К. Эпоха нейтрализации и деполитизации (www.sociologica.ru).

но назвать всю гуманистическую парадигму в целом, на что так же указывает К. Шмит, приписывая авторство этому «движению» анонимному всеобщему собранию индивидов, отягощенных бременем свой обособленности и взыскующих способа это бремя с себя сложить. Плодом «общественного договора», достигнутого на анонимном собрании, выступает образовавшееся «нейтральное» пространство человеческого бытия, вечно имманентное *Da-sein*, подтверждаемое, с одной стороны, брендом государственного *Левиафана*, легитимность которого прямо пропорциональна его нейтральной технологичности; с другой – брендом свободы, понимаемой в качестве моральной императивности согласования каждого со всеми и вытекающей из этого согласования беспрепятственной коммуникации каждого со всеми. Если *Левиафан* гарантирует сохранность *всеобщего*, то свобода дает *всеобщему* гарантию бесконечной экспансии, где всякая встреченная вещь, всякое тело включается в пространство *Da-sein* посредством коммуникации и в качестве объекта непрерывной коммуникации. Тела трансформируются в *media-объекты*.

При таких основаниях всякая обособленная идентичность сознания, перманентно конституированная вещественной, телесной обособленностью, будет вставать в зависимость от экспансивных потребностей *Da-sein*, выраженных через актуализацию тех или иных *media-мейнстримов*. Человеческое *identity* оказывается в жесткой коррелятивной связи с *media-средой*, которая теперь сама конституирует идентификационные императивы. Сознание индивида пребывает в ожидающем внимании: по какому бренду сегодня определяться. Как говорит об этом свойстве гуманистического бытия Ж. Л. Нанси, тела существуют не для того, чтобы весить, но чтобы быть взвешенными [2003. С. 127]. Иначе говоря, значение имеет не онтогенетическая идентичность, а филогенетическая классификация. Причем важнейшей задачей гуманизма всегда было поддержание этой классификации в неустойчивом, открытом режиме: никто не должен отождествлять себя с какой-то определенной формой бытия не согласуясь с тенденциями бытия корпоративного, всеобщего. А эти тенденции всегда изменчивы и подвижны, ими правит коммуникация, суть которой – *разрыв*.

Ведущее значение, которое гуманистическое сознание приписывает коммуникационным процессам, прямо пропорционально неопределенности индивидуального *identity*. Более того, коммуникативному пространству гораздо желательнее иметь дело с неопределившимся индивидом, который не претендует на особенность своей формы и вследствие этого открыт для всех задающихся *media-мейнстримом* идентификационных брендов.

Не факт, что *неопределенность* как характеризующее современность понятие, со всеми ее синонимами, разработанными французским постмодерном (*шизофрения*, *ризома* и т. д.), следует выводить только из идеологии гуманизма, что было очевидно, к примеру, для Маркса и Ницше. Возможно и обратное: сам гуманизм – этот четыре века утверждающийся исторический феномен – есть выражение того, что на каком-то скрытом, «подпольном» уровне в человеке утвердилась *шизофреническая* (расщепляющая) интенция, не позволяющая индивиду надолго удерживать свои пределы. По крайней мере об этом прямо свидетельствует «подпольный человек» Ф. Достоевского, указывая на безграничное своеволие с его тысячами «капризов» и «глупой волей», как на самую важную человеческую выгоду, как на абсолютный мотив, не удерживающийся в пределах конечного *identity*. Вообще этот монолог «подпольного» героя можно считать литературным ремейком «Феноменологии духа»: произвол безграничного «каприза» мало отличим от произвола безграничного разума. И то, и другое характеризуются отрицанием устойчивой формы: «...умный человек и не может серьезно чем-нибудь сделаться... умный человек должен и нравственно обязан быть существом по преимуществу бесхарактерным...» [Достоевский, 1956. С. 135].

* * *

В нашем существовании мы имеем дело с *неопределенностью* в двух случаях: когда фиксируем ее присутствие в попытках схватить неотчуждаемую суть собственной идентичности и когда, обращаясь к миру явлений, пытаемся удержать о нем стабильное представление. *Неопределенность* имманентна нам в качестве нашей субъективной природы и трансцендентна в качестве

природы окружающего объективного мира, в который мы включены. Находясь в нашем субъективном *identity*, *неопределенность* есть неизбежная черта нашего бытия, наша онтогенетическая часть; присутствуя в мире как в мире прежде всего данной нам человеческой коммуникации, она есть безусловный элемент филогенеза. Неопределенность вездесуща, что и вызвало такой ужас у Паскаля, когда он понял это ².

О *неопределенности* сегодня говорят как о синониме реальности, как о тотальной характеристике нашего времени. Если за основу принципа реальности мы принимаем сочетание таких классических антиномий, как *всеобщее* и *особенное*, то можно сказать, что *неопределенность* всегда синонимична *всеобщему*, тотальному качеству и в этом качестве сопровождает и составляет реальность. Если *особенное* (индивидуальное, идиотичное) конституирует себя через построение границы со всем, что не входит в состав определяемого *identity*, то *всеобщее* (тотальное) конституируется как все то, что в этот состав не вошло и, следовательно, как *не-определенное*, как среда обитания всякого претендующего на *особенность* существа. И, возможно, главным свойством гуманистического сознания будет предпочтение, отданное *всеобщему* перед *особенным* как более полноценному атрибуту реальности.

Другое дело, что не во всякое время принцип *всеобщего* предпочитался так, как сегодня. Нам известны модели человеческого бытия, где аполлонически очерченные, обособленные формы помещались на тех местах, где сегодня фиксируются ризоматические сполохи, игры «складок» (М. Мерло-Понти). Ориентир на такие формы породил драматическое мироощущение, так как утверждение обособленного *identity* непременно сталкивалось с сопротивлением *всеобщего*; это сопротивление именовали роком. Сегодня гуманистическая воля к регуляции драматизма свидетельствует о том,

что *всеобщее* уже не воспринимается в качестве роковой силы, но стало неотъемлемой и доминантной атрибутикой человеческого бытия. *Всеобщее* сегодня – это корпоративная воля, предполагаемая в качестве критерия ориентаций всякого отдельного человеческого существа. Императив, предписывающий устанавливать тождество всякой идиотической цели с целями всемирной корпорации людей.

Неопределенное как соответственное *всеобщему* предстает в качестве легитимного элемента гуманистического *identity*. *Неопределенность* тождественна тотальности уже хотя бы как антитезис идиотическому пределу, на месте которого складывается то, что можно обозначить как *гуманистический идентитализм*, где работает закон подчинения индивидуального формата потоку корпоративного становления.

Список литературы

- Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб., 2006.
- Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1974.
- Достоевский Ф. М. Записки из подполья. // Достоевский Ф. М. Собр. соч. М., 1956. Т. 4.
- Жижек С. Устройство разрыва М., 2008.
- Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1998.
- Най Дж. Гибкая власть. М.: Изд-во «Тренды», 2008.
- Нанси Ж. Л. Corpus. М., 2003.
- Паскаль Б. Мысли. СПб., 1999.
- Шмит К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. СПб., 2006.

² «Когда я размышляю о мимолетности моего существования, погруженного в вечность, которая была до меня и пребудет после, о ничтожности пространства, не только занимаемого, но и видимого мною, растворенного в безмерной бесконечности пространств, мне неведомых и не ведающих обо мне, я трепещу от страха и недоуменно вопрошаю себя: почему я здесь, а не там. – потому что нет причины мне быть здесь, а не там, нет причины быть сейчас, а не потом или прежде» [1999. С. 38–39].

R. V. Shamolin

HUMANISM AND UNCERTAINTY OF SUBJECTIVE IDENTITY

During its active existence as a determinative idea of western consciousness, humanism is characterized by the fact that there is an exclusion of the importance of individual being in its ideomatic space, and therefore corporate, total social being is stated. Identity of a single individual is tied to the role he or she plays in the corporate world. And if the world renounces some of its determinative characteristics by virtue of its claims on totality, then a man loses stable identity also. The basis of the being of a corporate man is first of all the ability to transformations set by the space of social being with no determinative meaningful form.

Keywords: identity, arche, totality, humanism, scholarship, uncertainty.