

От науки к утопии: Маркузе и критический утопизм

Лолита А. АГАМАЛОВА

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва,
Российская Федерация

ORCID: 0009-0007-0266-3923

Рекомендация для цитирования:
Агамалова Л. А. (2024) От науки
к утопии: Маркузе и критический
утопизм. *Социология власти*, 36
(4): 64-102
<https://doi.org/10.22394/2074-0492-2024-4-64-102>

For citation:
Agamalova L. A. (2024) From Science
to Utopia: Marcuse and Critical
Utopianism. *Sociology of Power*, 36 (4):
64-102
<https://doi.org/10.22394/2074-0492-2024-4-64-102>

64

Поступила в редакцию: 04.11.2024;
прошла рецензирование:
08.12.2024;
принята в печать: 20.12.2024
Received: 04.11.2024; Revised:
08.12.2024; Accepted: 20.12.2024



© 2024 by the author.
This article is an open access article
distributed under the terms and
conditions of the Creative Commons
Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

В статье рассматривается понятие утопии в его постмарксистском контексте. С 70-х гг. XX в. на фоне неудач мая 68-го, саморазоблачений СССР и заката рабочего движения, а также в согласии с имманентной истории логикой истории самой философии, понятие утопии пробегает по новым областям значений и предельно диалектизируется в двух режимах: *темпоральном* и собственно *онтологическом*. Первый превращает утопию из никогда-не-бывшей в «прошедшую», второй обеспечивает две инверсии, полагая ее как: 1) антиутопию, иное утопии, которая объявляется скрытой истиной утопии; и — когда та принципиально возможна согласно своему же понятию — 2) как невозможную, в связи с чем утопия и ее понятие возвращаются в дискурс как некое пустое место, вокруг которого кружит современный пессимизм, верно полагая, что будущее не-представимо. Время концов, от конца больших нарративов разочаровавшихся радикалов (Лиотар) до конца политики (см. аналитику Рансьера), однако, подхватывается Маркузе, который предлагает рассматривать утопию как внеисторичную. Этот странный *вне-* или даже *анти*историзм автор вводит как исторический, опираясь на концептуализируемый феномен рассинхронизации «базиса» (развитие производительных сил к необходимой для социальной революции степени) и «надстройки», которая упирается в предел, поскольку не может репрезентировать сдерживаемый базис, который выбился из формационной «научной» логики. Когда Маркузе пишет, что утопией в строгом смысле отныне может быть назван проект, нарушающий законы природы, он имеет в виду то «невозможное», в которое утопия обращается после катастроф XX в., изменяя истине своего понятия, заключенной в простой возможности другого мира. Спустя более чем 50 лет с «Конца

утопии» и почти 30 — с онтологического поворота в философии, можно сказать, что утопия, по-прежнему непредставимая, в строгом смысле представляет собой то, что нарушает *законы логики*. Этот тезис открывает возможности новой диалектики и ее союза с трансцендентализмом, который автор рассматривает как критику пластического разума в духе Малабу, конструирующего раз за разом необходимые ей, «практически необходимые», по Канту, допущения-понятия.

Ключевые слова: Маркузе, утопия, марксизм, Кант, бытие и ничто, трансцендентальный объект *x*, чистое понятие, решение, Агамбен, мессианизм

From Science to Utopia: Marcuse and Critical Utopianism

Lolita A. Agamalova

M. V. Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation

ORCID: 0009-0007-0266-3923

The article examines the concept of utopia in its post-Marxist context. Since the 1970s—against the backdrop of the failures of May 68, the self-exposures of the USSR, and the decline of the workers' movement, as well as in accordance with the immanent history of the logic of the history of philosophy itself—the concept of utopia has been running through new areas of meaning and is extremely dialectical in two modes: temporal and ontological. The first transforms utopia from never-being into “past”, the second provides two inversions, considering it as 1) a dystopia, the *other* of utopia, which is declared to be the hidden truth of utopia; and — when it is fundamentally possible according to its own concept — 2) as impossible, in connection with which utopia and its concept return to the discourse as a kind of empty place around which modern pessimism circles, correctly believing that the future is unimaginable. The time of ends, from the end of the grand narratives of disappointed radicals (Lyotard) to the end of politics (see Rancière's analysis), is, however, picked up by Marcuse, who suggests considering utopia as ahistorical. The author introduces this strange ahistorical or even anti-historicalism as historical, relying on the conceptualized phenomenon of the desynchronization of the “base” (the development of productive forces to the degree necessary for social revolution) and the “superstructure”, which runs into a limit, since it cannot represent the restrained base, which has broken out of the formational “scientific” logic. When Marcuse writes that a utopia in the strict sense can now be called a project that violates the laws of nature, he means the “impossible” into which utopia turns after the catastrophes of the 20th century, betraying the truth of its concept contained in the simple possibility of another world. More than 50 years after “The End of Utopia” and almost 30 years after the ontological turn in philosophy, we can say that utopia is still unimaginable — in the strict sense is what violates the laws of logic. This thesis opens up the possibilities of a new dialectic and its alliance with transcendentalism, which the author considers as a critique of plastic reason in the spirit of Malabou, constructing time and time

again the assumptions-concepts that it needs and which are “practically necessary” according to Kant.

Keywords: Marcuse, utopia, Marxism, Kant, being and nothingness, transcendental object x, pure notion, solution, Agamben, messianism

А. Понятие

В одном своем забытом тексте «Конец утопии» Маркузе провокационно, но совершенно осознанно предлагает удивительную инверсию: двигаться не от утопии к науке, как было завещано, но наоборот: *от науки к утопии*. Последнюю он рассматривает как историческое понятие, парадоксальное, обязанное порвать с историей и историцизмом, так как понятие утопии как таковое мыслимо только благодаря своему разрыву с историей — как ее конец [Маркузе 2004], обозначающий в то же время новое, *постисторическое* начало. Удивление его предложение вызывает постольку, поскольку именно в связи с подобными разрывами — с историей — Маркс в свое время отказывается от утопии как «пустой абстракции» [Маркс, Энгельс 1955: 379]: пустая абстракция не имеет конкретных условий своего осуществления, а значит, осуществлена быть не может; в то время как наука — строгое знание — может найти, четко обозначить и в конечном итоге помочь создать эти условия посредством, например, развития производственных отношений, предтечи и основы ортодоксальной революции (и прогресса вообще).

Эту конфигурацию — собранности, готовности условий — в свою очередь, презирует Ленин (по сути, настаивая на революции в крестьянской стране), а их квазинаучные выводимость и дедуцируемость становятся едва ли не главными фигурами спора между марксистами и анархистами (последние видят «научообразие» марксизма как догматику).

Тем не менее подчиняясь марксистской линии (неизвестности будущего, его потребностей и возможностей), марксизм, как считает Маркузе, может, если не должен, полагать утопические возможности как не-утопические, несмотря на повсеместное поражение левой политики в 1970-х гг.: «...ныне мы можем говорить об утопии, — пишет он, — когда проект социальных изменений противоречит действительным законам природы»; такой и только «такой проект является утопическим *в строгом смысле слова*» (курсив мой. — Л. А.) [Маркузе 2004: 19]. Маркузе справедливо полагает, что в обратном случае остается неясным, почему утопии приписывается невозможное, если тезис утопии заключается в социализме и прямой демократии. Поэтому утверждение о том, что утопия «в строгом смысле слова» противоречит природе (ее законам, понятиям в качестве нерушимых,

как утверждает наука), крайне показательно: утопия сближается с фантастикой, вытесняя ключевой момент политического проектирования. Это вытеснение и становится причиной, по которой Маркузе делегирует утопическое миру, который противоречит законам природы: тогда понятие утопии как понятие невозможного — при условии действительной нерушимости законов природы — будет наконец обосновано. Такое понятие, перебегающее из наук о духе в науки о природе, антиисторично. К строгому понятию утопии — как театра социальных изменений, в котором играют с самой природой — добавляется «внеположность» по отношению к истории. Этот ход Маркузе проясняет, почему любая другая утопия, не входящая в объем заданного понятия, исторична, в то время как марксистская философия истории (и, стало быть, научный социализм) потерпела сокрушительное поражение, поражение «базиса», на который можно было бы опереться в мышлении утопии (которой у Маркса, впрочем, никогда и не было). Маркузе, таким образом, *перформативно укореняет понятие утопии в историческом*: история победителей считает утопию или фантастикой, не имеющей отношения к политическому изобретательству, или своим иным — антиутопией. Но сама эта ситуация «внеположна» истории, поскольку «даже эта “неисторичность” имеет исторический предел». Иначе говоря, «внеположное» утопии — это ее над- или, хуже того, антиисторизм — исторически неизбежный над-/антиисторизм: понятие утопии схватывается как надисторическое вполне законным, историческим образом: оно формулирует утопию, которая не может быть подвергнута критике на основании своей «внеположности» (как первые, неситуированные утопии) в духе лозунга «от утопии к науке» [Энгельс 1937], поскольку никто не изобретает никаких утопий: ни «в строгом смысле слова», ни «научных», ни «пустых абстракций» как фантазий об обобществленном производстве.

67

Если ранее утопия была тождественна самой себе в своей чистой проективности, то ко второй половине XX в. ситуация меняется. Никто больше не верит утопии, обратившейся в свое иное: ГУЛАГ вместо общественного блага, тоталитаризм вместо тотализации в смысле преобразования всех сфер жизни. В этой тривиальной диалектике, где за утопией всегда скрывается ее «анти-», Маркузе определяет утопию негативно, несмотря на «строгость»: не обещая никаких *Aufhebung*, ни образной, фактурной содержательности. Негативность — это способ данности утопии, скорее кантианский, чем гегельянский, кантианский в духе метафизики двух миров.

Мы вернемся к этому позже, а пока условимся: чтобы оправдать делегированное утопии невозможное, отбросив идентификацию с агрессорами (как обоснует расхожее приписывание невозможного утопии Адорно [Адорно, Блох 2011: 49]), мы обратим ее к противодей-

ствию природе, исторически рассматривая ее объем как следствие чистого надысторического понятия утопии.

Но Маркузе марксист, его задачей не является ни описание истории утопии, ни реконструкция и конструирование ее понятия, но создание *практически действенного понятия*: его провокационный «конец утопии» — он же «конец истории» — не просто выход и переход утопии к некому «надысторическому», спекулятивному в отрыве от праксиса, а презумпция возможности изменений. Дух негативности кристаллизует ядро утопии, возвращает утопии ее исходное семантическое значение (a-topos): сжав ядро, перекачивая его на (новом) языке утопии, мы, отмечает Маркузе, за извращенным, инвертированным в иное ее ядром должны увидеть вполне осязаемую причину, из-за которой Марксу приписывается... утопизм [Маркузе 2004]. Это — серьезная ошибка и состоит она в том, что Марксу приписывается законообразное представление о прогрессе, тогда как «стадии» всегда предполагают некую случайность. И ошибка эта стоит дорого: ведь мы, — повторяет Маркузе популярный еще с начала нулевых годов XX в. тезис, — уже давно достигли той стадии «базиса», где возможен если не справедливый мир вообще, но революционный минимум: отсутствие голода где бы то ни было на земле. Производство набирает мощь, и становится ясно: мир может быть освобожден от экономического насилия — *это не утопия*; базис, на который опирается научный социализм, как его задумал Маркс, уже давно готов¹. Когда Иммануил Валлерстайн изобретет «утопийское», чтобы отмежевать себя от левой «утопии» и двух ее ипостасей — утопии невозможного блага и антиутопии ГУЛАГа, он будет иметь в виду простой онтополитический тезис: существовали, существуют и будут существовать другие, альтернативные (исторические) возможности [Валлерстайн 2006]. Обращение к чистой возможности (что и делает Маркузе) — в рамках перехода от науки к утопии, «пустой абстракции», парадоксально ситуированной в истории на исходе XX в., позволяет пересобрать несработавшую структуру, возвратив на авансцену политическое изобретательство.

1 «На вопрос о цели эмансипированного общества нам дают, к примеру, такие ответы, как раскрытие всей полноты человеческих возможностей или богатство жизни. Как нелегитимен сам этот неизбежный вопрос, так неизбежен и отталкивающий, заносчивый тон ответа, который вызывает в памяти социал-демократический идеал личности, присущий окладисто-бороатым натуралистам 1890-х годов, желавшим безудержно наслаждаться жизнью. Ответом мягким был бы лишь самый грубый, а именно: никто больше не должен голодать. Все прочее присваивает состоянию, при котором все должно определяться человеческими потребностями, такое поведение человека, которое образовано по модели производства как самоцели» [Адорно 2023].

Но даже там, где не остается места утопии как форме последнего, остается негативный жест (к) утопии, порывающей с историей и историцизмом в конкретно (sic!) марксистском ключе. Чистое, «внеположное» понятие утопии, понятие чистой утопии — осцилляция материалистического, заданного конфигурацией производственных отношений, порождающих определенный тип «надстройки» («базис» готов и бессилён, поэтому «надстройка» в тревоге), и *внеположности* как осечки научного «базиса», а потому *отрицания отрицания* — той линии, которая задает движение от утопии к науке. Именно научный «базис» и грубые его осечки — симптом материальной необратимости, производящей внеисторичное понятие утопии, уже не способной опереться на производственные отношения. Такой утопии, может быть, не существовало никогда: утопия, опирающаяся на «научный» базис, появляется как историческая модернизация онтополитического изобретательства в понятиях, граничащего с понятием утопии Маркузе, где утопия противопоставляется природе. Как историческое а priori, по Фуко, обращается в трансцендентальное (поскольку не дано и не может быть дано в опыте), так чистое понятие утопии, то есть понятие историческое, обращается — в противовес простой надстройке — в условие возможности эмпирического изобретения настоящего.

69

Итак, мы резюмируем: внеположное есть то, что положено самой историей как некий избыток, который имеет форму, но не изображение, и, быть может, *имеет форму вопроса*, т.к. производит утопию как поставленную под вопрос.

В. От природы к логике

Разочаровавшись в науке, мы, по завету Маркузе, обратимся к утопии — т.е. к чистой возможности быть, и в то же время — невозможности, завязанной на нерушимости законов природы. Это перформативно вырывает ее из исторического континуума, но следом возвращает возможности, обозначенные как утопические (мир без голода как невозможный мир) в качестве собственно утопических (мир без голода как мир *минимального революционного требования*). Конец утопии, таким образом, как конец позитивных нарративов о будущем, сходится с концом истории, поскольку утопия объявляется исторически «внеположной» и исторически ситуированной в качестве таковой. Конец истории будет жуток, если «после базиса» не будет обнаружена эта новая структура утопии. Это обнаружение (конца утопии, конца истории) означает конкретное, логически возможное начало новой, другой жизни. До некоторой степени это обычное диалектическое движение: первые (сугубо возможные) утопии (Мор, Бэкон, Кампанелла) сменяются невозможными (Маркс

«пустых абстракций» и опыт XX в.), затем в игру вступает отрицание отрицания, содержащее в себе предыдущие конфигурации и т. д. Маркузе призывает сделать невозможное возможным вновь. Но когда Маркузе утверждает, что на начало 70-х гг. утопией в «строгом смысле» может быть только проект, претендующий на разрыв с природой, а значит — наукой, он неявно указывает на семантический разрыв, преследующий утопию на протяжении всей ее истории. Он прост.

Противоречивое мерцание утопии между бытием и ничто, есть и не-есть, *phantasia u res*, призванное к тому, чтобы стать интеллигбельным мостом между тем, что есть, и тем, что только может быть, обеспечивают этот разрыв, *линии разрыва*. Конкретный семантический разрыв, о котором идет речь, есть разрыв между *topos* и его *a-* — отрицание места. В XVI веке, когда лорд-канцлер Томас Мор изобретает слово «утопия», надеясь обойти королевскую цензуру, это «*a*» *topos* оборачивается греческим омофоном «*eu*», «благом», избегающим ответственности за измену. Посвящение «наилучшему устройству государства» выносится в подзаголовок, но вшивается в *иториа* как двойник, *eu* [Мор 1978]. Транскрибируемые как *u-/eu*, в своем созвучии они, однако, порождают мелодию, которая превратится в «4.33» Кейджа — в невозможную мелодию, утопию звука: *u/eutopia* возможна как простое на тот момент политическое, но невозможна онтологически: как бытие и небытие, удержанное одновременно, — в той речи, где субъект говорит: это (не) утопия.

Нарушение законов природы, как пишет Маркузе, включено в понятие утопии — так мы обосновываем ее невозможность. Однако эти законы легко нарушаются, если следовать логике. Согласно Юму, природа состоит в индетерминированном повторении [Юм 1996]; по Канту — в разуме ей дается последний закон [Кант 2018]; Поппер добавит, что могут быть открыты невиданные в мире новые законы [Поппер 2004]; Мейясу же — что все устроено «просто так», а потому бесосновно [Мейясу 2015]. Что же делает определение Маркузе (пост)современным? Ему отвечает история в лице Мейясу: «мир справедливости» последнего связывается с чистой возможностью разрушимости всех физических законов, что в его случае значит: возникновение бога, воскрешение мертвецов [Мейясу 2024]. Этот ход может напомнить ход Федорова, предлагающего в проекте общего дела «воскрешение отцов», поскольку онтологическая справедливость для всех без этого невозможна, в рамках своего парадоксального учения о науке, которая, стремясь к всеобщему воскрешению, есть помощь богу [Федоров 2015], — однако, в отличие от Федорова, Мейясу не просто отказывается от науки, он разрушает ее (посредством возвращения проблемы Юма) и прямо теологизирует утопию. Воскрешение «собственными руками» (как в случае Федорова) меняется на постдерридаринское ожидание, обращая

эту квазиутопию в нечто оторванное не столько от истории (т.к. оно вполне укладывается в соответствующее историческое а priori), сколько от... субъекта, действующего субъекта. Не так обстоит дело с логикой: когда Мейясу превращает в квазиутопию любое возможное благо через фигуру разрушимого бога, он вынужден настаивать на законе непротиворечия, объявив его, в пикку Гегелю (и Марксу), фундаментальным законом онтологии — в пользу возможности резкого, непредвиденного и неуправляемого изменения. Поразительна сама эта переключка между Маркузе и Мейясу; они оба не оставляют шансов диалектической логике как «логике революции» [Ильенков 1980], завязанной на *фигуре противоречия*.

Закон непротиворечия, *lex contradictionis*, берет начало в «Метафизике» Аристотеля и считается, вероятно, главным законом логики [Аристотель 1966: 133]. Его не обходит даже Кант, стремящийся в своей критике освободить нас от догматической метафизики, и опирается на него по ту сторону феноменальной данности (*sic!*), как, по крайней мере, принято считать¹. Применительно к логике суждений *lex contradictionis* устанавливает, что субъекту (пропозиции) не могут быть одновременно приписаны контрадикторные предикаты. Но кроме того, закон обращен к самому бытию по праву своего происхождения из спора элеатов и их оппонентов, Гераклита и Ко [Аристотель 1966: 133-144]: он (закон) строго предписывает или бытие, или небытие. Мы опираемся в конечном счете либо на невозможное, либо на его иное — возможное (суждение); либо на *toros*, либо на его отсутствие-отрицание (онтология). Таким образом, имеется два регистра: логики суждений и онтологии. Возможное, как и действительное, может быть помыслено только по закону непротиворечия. Противоречие рождает или ничто, или монструозные сущности. Но именно оно — ядро утопии.

71

Когда в «Конце утопии» Маркузе сомневается, не идет ли речь только о конце истории, его интересует разрыв, фактичность которого есть также факт практического фиаско. Будущее, которое еще недавно казалось неотвратимым, «отменяется», не способное более опереться на производственные отношения, их прогресс, их тривиальную диалектику. Идти от науки к утопии, опираясь на *модальность возможного*, как предлагается Маркузе, — это принять ситуацию, чтобы действовать.

С «Конца...» прошло более 50 лет, и законы природы более не кажутся нерушимыми. Но утопия по-прежнему кажется невозможной. Условимся о ней заново: чтобы оправдать делегированное уто-

1 Строго говоря, в КЧР нет четкости на этот счет: *lex contradictionis*, скорее, просто не может быть применен к ноуменальной сфере.

пии невозможное, отбросив «идентификацию с агрессором», мы обратим ее к *противодействию логике*, исторически увидев ее, как и ранее, сугубо надысторической — как чистое понятие утопии.

Когда Агамбен в «Номо сасег» вводит понятие возможности, он пытается разрешить парадокс учредительной ситуации [Агамбен 2012]. «Чрезвычайное положение», подхватываемое Беньямином у Шмитта в «О понятии истории», наконец связывается с «К критике насилия» — шов проходит по разрыву между двумя видами насилия: правоустанавливающим и правоподдерживающим. Первое обозначает разрушение статус-кво любыми средствами и учреждение инновативного права, его процесс и смысл, в то время как второе — поддержание, или удерживание, некогда учрежденного, не столь важно, когда, порядка. Так любое новое право из учредительного обращается в учрежденное [Беньямин 2012a; Беньямин 2012b; Шмитт 2000].

Как левому теоретику, Беньямину крайне важно ввести фигуру революционной учредительности, способной необратимо низвергнуть право, осуществив качественный разрыв между тавтологической ситуацией разрыва, где разрывание вписано в круг огибающего насилия, и разрывом конца истории, поскольку право формируется как право *plus* насилие, обнаруживающееся как «чрезвычайное положение», суверенная приостановка всего права вообще. Из Агамбена же становится ясно, что «действительное чрезвычайное положение» — революционного, по Беньямину, движения — противопоставляется недействительному как тому, внутри которого мы пребываем как в «пустой форме» закона без денотата, абсолютно чистом номосе. Невыводимая революционная учредительность обязана необратимо уничтожить право, и это невозможно без реконфигурации возможности и действительности, их базовое логическое отношение, отношение учредительного и учрежденного, поддерживает саму идею права, кусающую себя за хвост. Но если возможное не будет удержано, то вновь обратится в трагикомедию СССР, где вместо утопии в игру вступает диалектическое иное из ее сердцевины.

Но если шмиттовское «решение» завязано на фигуре суверена, работающего в своей непогрешимости с пред-данными событиями (он решает, *когда* произвести разрыв: то есть замешан исключительно в темпоральных отношениях с историей), то революция обращена скорее к *решительности*. Эта последняя, как свободный двойник *dezision*, как раз и есть то, что имеет дело с чистой возможностью: революционным мигом, в который потенциально обратим любой миг, поскольку решительность не соотносится с событиями, обладая чуткой политической волей (согласно фашистской установке), но производит их. В этом смысле беньяминовскую решительность парадоксальным — в том числе для него самого — образом можно

также назвать внеисторичной: когда экономический базис перестает выступать, подобно картезианскому богу, гарантом наших представлений, можно идти только от науки к утопии. Перефразируя Моник Виттиг, можно сказать: наука нас подвела, и нам только предстоит постичь, что такое утопия [Виттиг 2002: 2].

Сам Шмитт в своей политической теологии вводит важное различие: право и его связь с теологией, а также структура решения, вводятся в противовес естественной, или естественнонаучной (позитивистской) логике. В то время как эта последняя рассматривает юриспруденцию как науку об общем, нормативную науку, мысля эти самые нормы подобно «законам природы» как несокрушимые, теологизация возвращает необходимость мыслить *исключение*. Рассуждение Шмитта заостряет, таким образом, проблему «мира справедливости»: поворот к посттеологии и исключительный случай вводятся на фоне нестабильности законов природы, опровергая «строгий смысл» маркузовской утопии и опираясь только на законы логики, точнее, на один: принцип непротиворечия. «Фюрер создал право, фюрер право защищает» (как приписывается Шмитту). Теологизация Мейясу упраздняет решение [политического субъекта], но имеет в качестве горизонта некое исключение, *исключительный случай*, который разорвет ткань мирской непрерывности и тем самым изменит *все*. Кажется, если революционный миг не имеет больше отношения к базису, то это закономерный итог той возможности, абсолютно базовой возможности победить бездомность и голод, о которой возвещает Маркузе на 70-е гг. и которую, сжав зубы, Адорно видит как *минимальное требование* [Адорно 2023: 103].

73

Отбрасывая законы природы и центрируя утопию в противоречии логике — как, в первую очередь, *трансцендентальной рамке* — мы продолжаем работать с внеположностью, которая на этот раз достигает «исторического предела». Мейясу принципиально отвергает противоречие, поскольку то, что есть А и не-А, не способно к изменению, и имплицитно — поскольку противоречие есть *ничто*. Старое как мир, последнее утверждение можно найти почти в любой классической метафизике:

Всякое возможное есть либо А, либо не-А, либо ни то, ни другое (§8), но то, что не будет ни тем, ни другим, есть ничто, поскольку оно было бы обоими (§9). Следовательно, всякое возможное есть либо А, либо не-А, или: из всяких двух противоречащих друг другу предикатов всякому субъекту всегда подходит один [Баумгартен 2012: 149], —

возможное обязуется, таким образом, выбрать Единое, будь то вещь, равная себе самой, или единый мир, находящийся в строгой дизъюнкции к другим мирам. Возможное — или ничто.

На что Гегель революционным образом возразит: всякий аналитический тезис, который выводит ничто как референт, высказывает [отрицательную] часть истины. Истина без ничто не может быть истиной в строгом смысле, а потому ничто не просто не-невозможно и более того — не-немыслимо, но необходимо [Гегель 2021].

С. Негативность внеположности

Определяя утопию как пустую (понятие без объекта) и «внеположную» истории, чистую и содержательную (но историческим образом), мы оказываемся лицом к лицу с вопросом: как это понятие может быть использовано, т. е. какое практическое допущение за собой влечет? Мы будем исходить из рабочей гипотезы, что понятие утопии негативно, опираясь на расхожее допущение о неспособности представить себе будущее, а также об утопии как регулятивной идее, которая представляет собой нечто, что, подобно кантовскому идеалу, стягивает и целепологает различные способы действия, направленные на преобразование мира. Итак, чтобы, таким образом, разобраться с этой негативностью как неспособностью представить себе будущее и изобрести позитивную программу чистой бессодержательности утопии, поскольку та дается на данный исторический момент в таком виде, мы обратимся к истории и теории негативности, к *отрицательной части истины*, которая оказывается для нас скрыта. Негативности предшествует понятие ничто или небытия, понятие, представляющее путь, о котором предупреждал еще Парменид: третий, бессмысленный и *хтонический* в одно и то же время. В имени же утопии ничто не играет столь важную роль, как это *ничто*, вшитая в имя утопии негативность: именно она становится не движущей силой утопии и ее понятия, но аргументом против (ибо ничто ничтит), противоречие в имени ведет к *ничто* [см., например: Витгенштейн 2017: 128], как всякое противоречие, эпистемически ничто обращается к *неразличности*, а экзистенциально — к ужасу, подобному хайдеггерианскому [Хайдеггер 2007]. Ничто играет столь же серьезную роль, как и бытие, в пустой внеположной утопии, поскольку та удерживает их вместе. Когда Гегель дарует негативности *способ действия*, а Маркс, диалектизируя диалектику, вдыхает в нее огонь, негативность и понятие негативности вшиваются в утопию, расширяя области ее действия.

74

1. Вдруг

В третьей гипотезе «Парменида» — Единое есть — Платон прибегает к некому «вдруг» — способу спаять и причастность, и непричаст-

ность к бытию, которые в одно и то же время приписываются Единому [Платон 1993а: 155е]. Но избирается единственно мыслимое: *становление*; стало быть, предикаты Единого разносятся во времени, обеспечивая возникновение и уничтожение. Тут Платон и вводит внезапное «вдруг»: «вдруг» есть способ *вневременного* перехода из одного состояния в другое, некая зона, обозначим ее как зону L, чистой негативности *для-нас*. Все, что мы знаем об этой зоне, так это то, что в ней происходит переключение бытия и небытия. Это ἐξαίφνης, *exaifnis*, *вдруг* напоминает контингентность Мейясу — резкий скачок, который радикально переключает состояние, но, в отличие от контингентности, *вдруг* вводится как неонтологизируемое, неприручаемое наречие, принадлежащее и хаосу, и порядку одновременно [Мейясу 2015]. В конце концов, в «Пармениде» отрицается само Единое, и ставится вопрос о следствиях негации к Иному. В коллекцию ходов попадает будущее абеляровское «ни одной розы нет» (полагающее так розу) в качестве «небытие мыслимо» и, следуя логике исторического Парменида, значит, оно есть. «В качестве скрепы своего небытия, — говорит Платон устами Парменида, — оно должно обладать бытием в качестве “того, чего нет”, — точно так же, как бытие, чтобы полностью быть, должно обладать небытием в качестве небытия» [Платон 1993а: 155е]. Последнее отчасти предвосхищает пропозициональную сцепку бытия и ничто (Гегель), оказавшихся в своей пустоте взаимобратимыми. Небытие причастно бытию посредством «есть», а небытие — посредством «бытия нет». В «Софисте», в отличие от «Парменида», появляется иной заключительный тезис, тавтологическое «небытие есть небытие», которое, таким образом, есть; в то время как отрицание небытия как «лишенного смысла» приводит к противоречию [Платон 1993b: 239a]. Исторический Парменид рассматривает бытие как синхронизированную с немыслимостью область в противовес мыслимому, а значит, действительному, и в перспективе возможному [Парменид 1989]. Дедуцировав пять базовых родов (бытие, движение, покой, тождество и иное), собеседники приходят к выводу, что каждый находится в перекрестных отношениях с другими родами: движение и покой есть, — самый главный вывод, — иное бытия, а иное бытия — это, очевидно, небытие. Следовательно, все существующее также причастно небытию в своем бытии.

И каждая вещь содержательно стабилизируется через отрицание тотальности других вещей. Будем, таким образом, говорить о двух платоновских стратегиях обоснования ничто (или небытия):

1. Грамматической: «небытие есть», небытие есть в качестве «того, чего нет», а бытие — посредством обратного.
2. Аналогической: универсум вещей есть иное по отношению к бытию, в то время как иное к бытию — это небытие.

Оба обоснования небытия укоренены в бытии, и наоборот: бытие всякий раз оказывается фундировано небытием, несет в себе небытие, либо как минимум *заражает* его собой. То же будет в «Науке логики»: бытие и ничто взаимообращены в своей логической пустоте, а на уровне сущего всякое сущее преследуется его иным, не-сущим, и *vice versa*. В отличие от Гегеля, избегая эксплицитной категории становления, Платон вводит некое «вдруг» как зону *чистой негативности для-нас*, где происходит резкое переключение состояний.

Итак, все существующее существует одинаково, и только несуществующее — различно.

2. Сартр и х ((не) есть)

Простое отрицание бытия — небытие — симптоматично отходит на второй план к началу XX в., и на авансцену выходит ничто. Подернутое аффектами и вечно спешащее, ничто не может, в отличие от небытия, быть простой логической категорией, несмотря на свой гегельянский исток. «Расцветивающее бытие» [Сартр 2000: 60], ничто дает о себе знать в экзистенциализме и феноменологии.

76

В «Бытии и ничто» Сартр дифференцирует ничто и выводит три типа: ничто как (1) небытие знания в человеке; ничто как (2) возможность небытия в трансцендентном бытии; и ничто как (3) небытие ограничения [Сартр 2000: 54-80]. Все типы дедуцируются. Ничто как незнание исходит из того, что человек не знает, как связаны он сам и мир. Ничто как возможность небытия допускается аксиоматически. Наконец, ничто понимается как допущение безграничности познания. Вероятно, Сартру также важно показать, что не-быть можно различно, но быть — только одним способом. Бытие-в-себе Сартра — то, что есть, а небытие — то, чего нет. Само по себе оно самодостаточно, потому к нему неприменимы категории возможности, и оно не есть набросок. Если человек не совпадает со своей фактичностью, то бытие-в-себе самодостаточно. «Бытие-для-себя ползет по поверхности “в-себе-бытия”» [Сартр 2000: 66], — пишет Сартр. Несмотря на это *конститутивное несовпадение*, «стремление быть богом» — существо воли: моя свобода и моя фактичность должны совпасть, между ними не должно быть никакого зазора. Ничто и его производные — негативность как отрицание того, что есть, — проводники в этой бесконечной игре, ставки в которой могут быть малыми (интимные ситуации) и большими (революционные) [Там же].

Исследуя бытие и ничто, Сартр с удивлением отмечает, что Кант не отличает позитивное от негативного, которые, согласно Сартру, принадлежат чему угодно, но не друг другу: отрицательное суждение будет таким же следствием из чистых синтезов, как утверждение, что *Х есть*, поскольку а priori производятся те же операции с тем

же сущим: мы даем природе закон, по которому познаем ее, и тут же отрицаем эту конкретную природу в *X не есть*. Иначе говоря, чтобы произвести отрицание *X*, необходимо произвести само *X*, строго как *X* и *ничто иное*. (Это закрывает доступ к производству бесконечного отрицания.) Сартр, таким образом, присоединяется — вопреки Гегелю — к старой истине Парменида. Обращаясь к Пьеру, который, быть может, и правда не объявился в Кафе де Флор, Сартр констатирует: Пьер возносится «как ничто на фоне ничтожения кафе», потому как все сущее — *par excellence* бытие-в-себе, такое как бар, кресла, цветы, etc. — подсвечивают ничто-бытия Пьера на *этот момент времени* (так, к примеру, я могу отрицать все бытие в момент, когда смотрю в глаза возлюбленной). Пьер, таким образом, подвергается двойному отрицанию: Сартр отрицает его бытие; а затем Сартр отрицает фон, на котором Пьер отсутствует. «Мой поиск Пьера в кафе: прихожу в кафе, вижу, что Пьера здесь нет, представляю Пьера в другом месте — это первое отрицание. Второе отрицание — того, что этот фон есть Пьер» [Там же: 67]. Но есть еще одно. Парадоксальным образом синтезирующее оба в одной ситуации — отрицание всего мира, когда весь мир превращается в фон, который я отрицаю ради того, чтобы объект воображения стал возможен. Таким образом, по Сартру, мы отбрасываем уравнение *x есть = x не есть*, или *x (не) есть*. Почему? Потому что речь идет об экзистенциальных операторах, которые, по сути, аффективны. Но и подобное ничтожение (Пьера в кафе, *его Пьера*) имеет совершенно иной статус, чем ничтожение Клавдии Шоша в отеле, где я ожидаю свидания с ней. При грамматическом тождестве пропозиций отсутствие Пьера в кафе, где его надеется найти Сартр, — это реальное отношение, но отсутствие Клавдии Шоша в моем случае — отношение сугубо мысленное, поскольку Шоша — героиня «Волшебной горы» Томаса Манна. Ничто-Пьера не субъективно, оно есть, ведь я «ожидаю раскрытия бытия», но «подготовлен одновременно к возможности не-бытия», так как чтобы схватить отсутствие, необходимо *ожидать* присутствие. Но это совсем разные синтезы.

77

То, что Пьера здесь нет, означает: Пьер есть отсутствие, появляющееся в интерьерах, которые сами начинают ничтожить и выражаться в простом «здесь ничего нет». Последнее — ничтожение строго на фоне бытия и из сердцевины бытия, где небытие, или ничто, — это в первую очередь *lack of being*, чьим проводником в мир является человек: как отрицающее животное (приближаясь к Гегелю) и как собственно само бытие-для-себя, внутри которого располагается *червь*, «ничто как червь в сердцевине бытия».

Ошибку — на этот раз Гегеля — Сартр видит в том, что Гегель отождествляет чистые структуры, бытие и ничто как чистые структуры. Член хайдеггеровской команды, наблюдающей ничто

как «трансцендентальную работу конечности», с которой человек сталкивается при подлинном ужасе, — Сартр имплицитно утверждает ничто аффектом, который *с необходимостью* переживается, когда человек встречается с дырой в бытии на месте, где ожидается синтез продуктивной способности воображения (разумеется, кантовский). Гегель же видит бытие как пустое условие возможности чего бы то ни было, и ничто он видит точно так же. Сартр же, утверждая, что всякое небытие есть небытие чего-то (подобно тому, как Хайдеггер — в противовес Гегелю — обобщает бытие до бытия, которое всегда есть бытие чего-то, — и что небытие (здесь он согласен с Платоном) преследует бытие, — видит последнее, как мы уже сказали, «червя в сердцевине бытия». Вряд ли Сартр согласился бы с нами, но ничто таким образом субстанционализируется, и если «человек всегда есть то, что он не есть», то означает это не простую рассинхронизацию, но нечто конститутивное, что пребывает в человеке, всегда оставаясь равным самому себе: «червя». Возвращаясь к «стремлению быть богом» — то есть устранить всякий зазор между своей свободой и фактической ситуацией — можно сказать, что «червь» теоретически может быть изъят. Но пафос Сартра — «быть богом» — делает эту задачу недостижимой.

78

«Ничто, — говорит Сартр, — расцветивает бытие» [Там же: 60].

Сартр прибегает к примеру с пропастью, чтобы провести различие между царством природы и царством свободы, где первый мир также подразумевает вероятное, а второй — возможное. Царство природы механистично, царство свободы спонтанно. Я имею свободу, говорит Сартр, не только уклоняться от падения в пропасть, но также свободу упасть в нее. «Я ставлю себя в плоскость, где мои собственные возможности заменяют трансцендентальные вероятности» [Там же: 92]. В царстве природы я, *вероятно*, могу соскользнуть с узкой тропинки. Но в царстве свободы я имею как *возможность* с нее соскользнуть, пользуясь ей как собственной данностью, так и возможность уклониться от падения в пропасть. Но царство свободы будет связано с фундаментальной тревогой, подобной хайдеггерианской, покуда оно связано с моим выбором: соскользнуть или уклониться. Сартр возводит, таким образом, негацию, негативность, ничто и способность к их выражению к свободе, предшествующей сущности. Ничто, расцветивающее бытие, — это отрицание, «нет» и способность его воспринять, и это «нет» главным образом внешнее. Субстанциональное ничто и есть этот «червь в сердцевине бытия», нечто, похожее на бессознательное, которое, согласно Сартру, будет объективно. Несмотря на пафос радикальной контрадикторности, выражение *x (не) есть*, на наш взгляд, как ничто другое показывает, что червь способен наброситься на что угодно, что в трещине, в зазоре, внутри [бытия] застывает тягучая тина, кото-

рая в то же время служит *фундаментом бытия как Всего-мира*, бытия-в-себе. Наконец, ничто преследует субъекта как двойник.

Начав свою развертку ничто с пропозиции «х (не) есть» и отметив кантовский почерк в схематизации такого х, Сартр возводит простое, на этот раз гегелевское понятийное ничто к ничтожению мира. Чистое тавтологическое высказывание, где такое универсальное (универсализированное) х может (не) быть, подводит под себя множество и единичность, и само бытие, и само небытие — *все что угодно*. Разумеется, в первую очередь Сартр формулирует экзистенциальную, а не онтологическую ситуацию х, покуда бытие-в-себе пребывает в-себе и покуда мы признаем бытие ограничения. Тем не менее — в зависимости от содержания х — его утверждения или отрицания, мы будем схематизировать по-разному. Если для Гегеля базовая ситуация в том, что «бытие и ничто суть одно», где тождество возможно благодаря зазору между ними, $a = a$ и где второе a неизбежно приобретает «'», а зазор возможен благодаря этому тождеству, — для Сартра — это радикальное разведение феноменов в опыте ничто, который ничтожит из самой сердцевины бытия, где я сталкиваюсь с отсутствием (или, наконец, произвожу его сама), и опыт ничто никогда не сможет совпасть с целым бытием. Урок Канта состоит в том, что, говоря об х, который (не) есть, мы находим, что *вот этот х* — как трансцендентальный объект х — не синтезирован (и вообще не может быть синтезирован), но, представляя собой универсальный коррелят всех представлений, репрезентирует и бытие, и ничто, в отличие от *пошпена* как череды дискретностей. Но это то, что остается скрытым от Сартра: грамматическая структура *object transcendental* х, которой он обладает как любое «подлежащее», как субъект (пропозиции). «Ничто» трансцендентального объекта х дается как экзистенциально переживаемый «скандал в философии», и речь идет, таким образом, об универсальном х — х, который действительно (не) есть. Но, как мы сказали, рассматривая субстанциональное х *(не) есть*, в том числе судьбу сартровского ничто: бессознательное, как скажет Лакан, не знает слова «нет», что означает только то, что отрицание, цепляющееся к означающему, выражает *некое отношение* к нему.

Договоримся, что будем различать такое *субстанциональное ничто* и содержательную негативность, которую описывает в «Феноменологии духа» Гегель, когда говорит об «этом» и о «том» мира становящихся предметностей, реализующих как собственную, так и негативность субъекта (как части движущейся истории) [Гегель 2021: 64]. Но Гегель «Науки логики» — не формальный логик, но, да будет позволено так сказать, формальный диалектик, если мы продолжаем рассматривать диалектику как логику революции в духе Ильенкова. Но перед этим еще раз обратимся к Канту: нам следует серьезно разобраться с трансцендентальным объектом х.

3. Кант и негативность будущего

Действительно, ничто трансцендентального объекта *x* — это «скандал в философии», но и его бытие, как можно предположить по аналогии с вещью самой по себе, *негативно*. Но где и какими способами может быть обнаружена эта содержательная негативность?

В случае Канта — трансцендентального объекта *x*, или *object transcendental x*, — неизменного коррелята всех репрезентаций, и ноуменальной сферы — она разлита повсюду. Поскольку Кант вообще вводит эту негативность, совершает этот незаконный ход (высказывание о в-себе), порождая «метафизику двух миров», или, как будет настаивать Брасье, абстракцию, на которой основывается воспринимаемое, — она приобретает субстанциональные черты для-нас, и Кант намекает, что та может быть увиденной [другими разумными существами] [Кант 2018; Брасье 2024]. Именно об этом мы говорим как о *содержательной* кантовской негативности. Сама по себе ситуация несколько психотическая: я знаю, что вещь-в-себе существует, но размечаю ее в качестве негативной, при этом, как будет писать сам Кант, господин или госпожа N, обладающие способностью к особому типу созерцания интеллигибельного, могут ее увидеть, *ерго* она *есть*, *ерго* я окружен темнотой, которая не-есть темнота в-себе, но для-меня в качестве простой абстракции, которая, однако же, крайне существенна, поскольку вне схематизации Кант видит хаос. Что Кант имеет в виду, когда говорит, что такой тип созерцания разумен и возможен? Мы вернемся к этому вопросу, а пока следует отметить: *данные* о кантовской негативности подводят нас к выводу, что вне форм чувственности и категорий рассудка нарушается *lex contradictionis*. Нечто подобное говорит Грэм Прист, исследуя границы кантовских способностей и утверждая, что те установлены у самой границы мышления, иначе говоря, у фундаментального логического закона, *закона непротиворечия* [Прист 2022]. Кажется, что этот тезис легко опровергнуть: во-первых, считается, что Кант явно определяет вещь-в-себе как непротиворечивую; во-вторых, что вещь-в-себе непротиворечива постольку, поскольку она в принципе не может быть подчинена разумному закону, покуда у того есть источник. Но это уже антиномия: ведь если Кант обобщает закон, подводя под него пошпена, то мы уже не можем утверждать, что к вещи-в-себе законы неприменимы. В пользу *гипотезы о противоречивом сущем* мы, конечно, можем обратиться к интеллектуальному созерцанию, о котором говорит Кант. И если мы как разумные существа не способны его увидеть, а иные *могут быть* способны, то вывод, исходя из аналитики закона, напрашивается сам собой, поскольку именно этот закон имеет характер абсолютного эмпирического принципа всякой *представимости* (но не мыслимости).

Именно от этой базовой деструкции в-себе Кант, в свою очередь, делает заключение о другой негативности, которая является *объектом репрезентации* (так, Брасье говорит о реальности абстракции, на которой Кант парадоксально возводит всю реальность явлений). Формальное ничто не об этом. В начале штудий мы сказали о фундаментальной пропозиции Гегеля: бытие и ничто суть одно (но поскольку они суть одно — они не-одно); но главное — про *логическое время*, которое возникает благодаря базовому напряжению внутри пропозиции, будучи заданным крайними терминами и задающее само движение по факту терминов. Мы помним, что средний термин будет становление, то же логическое, формальное, пустое становление (что не означает, что оно не-содержательно). Небольшое *between the acts* из ЛФТ Витгенштейна:

5.142. Тавтология следует из всех предложений: она ничего не говорит.

5.143. Противоречие есть то общее у всех предложений, что ни одно предложение не имеет общего с другим. Тавтология есть то общее всех тех предложений, которые не имеют друг с другом ничего общего.

Противоречие исчезает, так сказать, вне всех предложений, тавтология — внутри них. [Витгенштейн 2017: 128]

81

Когда Кант говорит, что именно трансцендентальный объект *x* «составляет причину явления», он, несомненно, сближает с ним ноуменальную сферу практически до неразличимости. Но это различные конструкции. Первый позволяет схватывать *объект как объект*, будучи объектом-вообще, это, строго говоря, предмет понятия вне нас в трансцендентальном смысле, в то время как ноумен — предмет понятия в эмпирическом смысле. Что касается «трансцендентальной материи всех предметов», которая поочередно сближается то с миром ноуменального, то с *object x*, — именно она оказывается *содержательно негативной*. Кант говорит: «...представление все же остается для нас пустым и служит лишь для того, чтобы обозначить границы нашего чувственного познания и оставить место, которое мы не можем заполнить ни с помощью возможного опыта, ни посредством чистого рассудка», т. е. *TOX* — это то, что заполняет *место*, образующееся там, где нет ни чувственности, ни понятий, но все-таки *нечто есть*: хотя бы само отсутствие, «скандал в философии» и ничто, чья типология следует в амфиболиях позже. «Высшее понятие <...>, — говорит Кант, — это деление на возможное и невозможное. Но т.к. всяким делением предполагается уже разделенное понятие, то необходимо допускать более высокое понятие; и это есть понятие о предмете вообще (взятом проблематически, без решения вопроса, есть ли этот предмет нечто или он ничто)» [Кант 2006: A261;

Кант 1994: В317]. Парадоксальным образом оказывается, что не мы не просто аффицированы абстракцией, но удвоенной, эквивокальной абстракцией. Предмет-вообще имеет дело с понятиями, которые определяют, возможен ли предмет созерцания вообще, но есть ли он — вопрос открыт, и об этом пишет сам Кант в этих же фрагментах, сыгравших основную роль в конструировании «метафизики двух миров», поскольку «об этом объекте совершенно неизвестно, имеется ли он в нас или вне нас и был бы он уничтожен вместе с чувственностью или он остался бы и после ее устранения» [Там же: А261; Там же: В317].

Интеллигибельное созерцание вещи самой по себе, стало быть, предполагает, что некое разумное существо потенциально способно увидеть именно эту вещь, негативную для-нас, в эмпирическом смысле. Здесь мы можем выдвинуть гипотезу, что эта вещь может быть противоречивым сущим (буквально *ens rationis*, *nihil privativum*, etc.). Но в трансцендентальном плане вещь саму по себе — как чистую форму предметности — *увидеть*, вероятно, никак нельзя. Впрочем, трансцендентальная редукция Гуссерля направлена, скорее всего, именно на эту процедуру [Гуссерль 2010].

82

Итак, мы имеем дело с *местом* в разуме, к которому неприменимы категории (они не могут подобрать созерцание), которое есть *пустое представление*. По сути, о понятиях, изобретаемых в качестве чистых логических форм, Кант говорит как о «простительных», и в то же время *предмет* может быть определен как *нечто* или *ничто* безотносительно к чему бы то ни было. Обобщая, содержательная негативность есть способ репрезентации (как бы парадоксально это ни звучало), которая раскалывается надвое: эмпирически — как *поумена*, трансцендентально как трансцендентальный объект *x*, или *tox*. В этом состоит *главный урок* кантовской негативности. Подобно тому, что мы обнаружили у Сартра, небытие Канта оказывается намного богаче, чем бытие.

Что мы можем вынести из его урока? Негативность может быть помыслена как минимум в качестве *x*, протокартины будущего, которое по какой-то причине (на самом деле, мы знаем, по какой) буквально не видится — именно поэтому мы вводим зоны *x*, зоны чистой негативности (таково Платоновое «вдруг»), удостоверяемых интеллектуально. Но несмотря на то что *exaīfnis* также задается терминами, оно, в отличие от пропозиции Гегеля, не имеет схемы движения, но, однако, дает большую свободу. Возвращаясь к внеположности утопии и негативности этой внеположности, добавим, что, конструируя миры утопии *формально* (задавая их структуры), содержательно мы будем рассматривать их как негативные в том самом смысле, в котором задано кантовское негативное: как открытые формально, но не содержательно — иначе говоря, как

позитивные формально, но негативные содержательно (в представлении), где «х (не) есть» предполагает не просто, как можно вывести из Сартра, «тину» между синтезированных эмпирических предметностей, а негативность, обращенную к нам из будущего (может быть, будущих синтезов). Но кроме того, мы продолжим рассматривать зоны «чистой негативности», общее понятие зон х, где происходит нечто онтологически радикальное, в качестве зон чистого (логического) становления, где вещество негативности — это *реальная дескрипция бытия*, обвенчанного с ничто.

NB. Разбирательство с Хайдеггером: различие

Работа «Гегель» показывает, что Хайдеггер либо Гегеля не понял, либо не смог и не захотел пережить, что вопрос о бытии уже был поставлен. В самом начале Хайдеггер вводит рабочие дефиниции, где действительность Гегеля понимается как собственно хайдеггеровское бытие, в то время как аутентичное бытие «Науки логики» обозначает, по мысли Хайдеггера, предметность [Хайдеггер 2017]. Но поскольку Гегель схватывает действительность как сущее, развернутое абсолютным субъектом, Хайдеггер рассчитывает, судя по всему, понять эту схваченность и развертку как абсолютно данное различие, как зазор, структурирующий соотнесенность *dasein* с бытием вообще — это оказывается возможным потому, что, согласно Хайдеггеру, Гегель не способен обосновать то минимальное различие между бытием и ничто, а в придачу — он пренебрегает дедукцией негативности из ничто, где негативность обязуется обусловить различие, но это различие Хайдеггеру непонятно. Во-первых, потому, что определение бытия отчасти апофатично: неопределенное непосредственное; тождество бытия и ничто вдруг оказываются «самопонятными», но различие между ними, радикальное различие, благодаря которому возможно тождество, экзистенциалисту Хайдеггеру — нет. И он *действительно* не понимает, как возможно движение, иначе — жизнь, разворачивающаяся благодаря минимальному зазору, различию, которое в эмпирическом модусе приобретает характер пропасти, если запечатлеть ее *stasis*, — несмотря на ничто, из которого возникнет и в которое обратится любое сущее, и также — преследующую всякое живое негативность, то есть *смерть*. Непонимание *сути дела* такого зазора заставляет Хайдеггера вводить структурообразующее различие в фундаментальную онтологию, где ничто обращается в печально знаменитое «ничтожение», заимев отношения с конечностью (посредством категории времени), которое не есть *ничто ничто*, но кроме того, подрабатывает просветом, истиной, шумом и т.п., в этой своей решительности обнажая смысл бытия во временности, бросая *dasein* во временность как

неотвратимое, но при этом такое нечто, которое надо принять.

Несмотря на то что Хайдеггер не понял Гегеля, он верно подмечает *невыводимость* негативности из ничто; верно и обратное. «Поскольку ничто есть неразличенное, — говорит Хайдеггер, — негативность же — “различие”, постольку как раз нельзя прояснить негативность из ничто» [Там же: 27]. Проблема в том, что для Хайдеггера не имеет никакой силы категория иного, как не имеет силы принцип непротиворечия, его закон и смысл как в структуре онтологии, так и в структуре познания. И негативность, и ничто при всем разнообразии интерпретаций сводятся к отрицанию, отрицанию некоторым *иным*, которое позволяет фундаментализировать и (1) ничто как бытие для иного, и (2) иное как бытие для ничто. Простой закон (который структуралисты — лингвисты и антропологи — обнаружат как смысловразличительный и обратят в фонологию: закон оппозиции) становится основой гегелевской пропозиции, где взаимообращенная предикация задает то самое базовое движение, которое остается, по собственному признанию Хайдеггера, для него всецело скрытым. Однако не-дедущируемость негативности из ничто вряд ли охватывается такой аргументацией. Проблема как минимум в жульнической постановке вопроса: Хайдеггер исходит из пресуппозиции, что ничто есть неразличенное, иначе говоря, он субстанционализует гегелевское ничто, которое, по сути, является простой и пустой логической категорией, совпадающей в своем пределе с простой и пустой категорией бытия. Их (не)совпадение и настраивает производство *res*, т. е. вещей-(и)-реальности. Саму же операцию негативности Хайдеггер полагает как различие. Но негативность — это не различие и таковым не исчерпывается. Различие, зазор — это *только намек* на отрицание, самоопровержение, самопреодоление; вскоре зазор обратится в противоречие, чтобы его отвергло новое отрицание. Негативность, таким образом, не есть различие и даже не вносит различие, не редуцируется ни в коем случае к различию: это базовая операция, связанная с изменением — с лабильностью мира, изменяющегося посредством отрицания (отрицания).

* * *

Сыгравшее дурную службу, различие, некогда (по меткому выражению Делеза) рассеянное в воздухе [Делез 1998: 3], различие, изъятое алжирским евреем Деррида [Деррида 2012] из текстов Хайдеггера, и различие, к которому обратились освободительные теории, вероятнее всего, проиграв, — продолжает свою бесперебойную и, в общем, упадническую работу. В то время как противоречие — и в онтологии, и в политике — утрачивает свою эвристическую и действительную мощь, не выдержав конкуренции с теоретиче-

ской новизной в эпоху кризисов, различие не ведает негативности внеположности — просто потому, что идет на бесконечный самопересчет, который обеспечивает ему новые и новые описания, которые, по сути, есть констелляции известного. Диалектический взрыв, который предполагает противоречие внутри логики революции, что бы это ни значило, оказывается невозможен либо переизобретается как чистый горизонт, как об этом говорят философы, разочарованные в простой марксистской философии времени, предполагающей, что даже «революция черпает свою поэзию из будущего» [Маркс 1955: 21]. Поэзию! Тем не менее мы действительно вынуждены, вслед за Моники Виттиг, признать: диалектика нас подвела [Виттиг 2002]. Диалектика не поняла кантовское открытие и ей, начиная с Фихте, не удалось рассмотреть разум (и рассудок в случае Канта) как сугубо историческое, а дедукцию как контингентную, что было бы логичным шагом, который только в ХХI в. предпринимает Мейясу. Возвращение и обновление диалектики возможно как возвращение и обновление трансцендентализма, и это, как мы предполагаем, тезис, который витает в воздухе. Самоснимающий себя рассудок полагает себя как самую чистую форму негативности субъекта, направленную на будущее.

85

В этом будущем нет места противоречию, но есть место утопии в простом будущем времени.

Рассмотрим эти тезисы поближе.

Д. Тривиальная диалектика утопии

Понятие чистой утопии, негативно внеположной [истории], — конечно, близко к негативной диалектике, порождающей бесконечные противоречия и показывающей некое абсолютное уродство, «увечное целое» путешествующего разума, втайнедвигающего эту историю. Наследство, ей оставленное — *диалектизация без преодоления*, — теперь порождает чудовищ и парадоксы, архитектура которых не предполагает ни перестройку, ни простое разрушение или пренебрежение ими. Именно эти монструозные парадоксы, бастарды ужасного прошлого, конструируют обыденное «почти невозможное» утопии.

Мы разберем три сюжета, иллюстрирующих тривиальную диалектику утопии.

1. Принцип несокрушимости

В «Механике утопии», опубликованной у нас в 1996 году, Чоран, известный в свои ранние годы симпатиями к немецкому пессимизму,

а следом — к немецкому же нацизму (с которым он, как говорят, решительно порвал), определяет утопию двумя способами: во-первых, как порождение базовой, *сущностной ностальгии* (по раю ли, до-эдиповых водах ли, — подставить нужное), а во-вторых, или, точнее, вторым ходом, — в качестве неправомерной инверсии времени: ностальгии по никогда-не-бывшему, трансгрессировавшей в будущее [Чоран 1997]. «Это перевернутая, — пишет Чоран, — ложная, ущербная ностальгия, обращенная к будущему и затушеванная “прогрессом”, — опровержение времени, глумливая перелицовка первозданного рая» [Там же: 24]. Несмотря на категоричность, Чоран схватывает общую проблему *времени утопии*, которая в несколько иной терминологии будет высказана в «Призраках Маркса» Деррида, где утопия представит собою нечто, что все-таки было — на дискурсивном уровне — и исчезло, оставив тоску по означаемому. Деррида не сумеет с ней обойтись, и будет кружить вокруг нее весь текст. Одно несогласие между Марксом и Деррида о структуре будущего времени будет связано с тем, как соотнести с призракологической разнесенностью (пост-)надежд необходимость бороться за сущее и побеждать, отвоевывая простое будущее время в схватке с действительным [Деррида 2006].

86 Как считает Чоран, подхватывая вопрос о времени, «капитальнейший парадокс» утопии заключается в том, что та обещает синхроническую несокрушимость средствами диахронической же сокрушимости, противоречивую несокрушимость в становлении, тогда как несокрушимое должно быть порождено только несокрушимым, иначе становление поглотит самое себя, обратившись в тавтологию.

Короче говоря, Чорана смущает надысторичность, *как бы* вне-временность и эта несокрушимость утопии.

При этом он проводит крайне важную демаркацию между утопией и обещанным религией: Христос, по мнению Чорана, был, вероятно, истинный диалектик, поскольку христианство перемещает царство из вовне вовнутрь. Страшный суд в такой перспективе есть продолжение политики другими средствами.

Надо сказать, что дихотомия сокрушимости и несокрушимости, их недиалектическая оппозиция неистинна: утопия предполагает радикальное преобразование всех сфер, *но не единожды и навсегда*, как если бы любая трансформация, блага она или не-блага, имела бы всего один ход, за которым следует обещанная вечность как вечность неизменности и неизменяемости, конец физического времени и исторического театра понятий. Удвоение утопии, утопия утопии или ее, утопии, утопианизация, предполагает вечное и неизменное движение к своему самоуточнению и самопреодолению в несокрушимости согласно природе собственного понятия, самоснимающегося как трансцендентальный горизонт, операционализируя себя своим собственным рефлексивным удвоением.

2. Две утопии

В «Политике утопии» Джеймисон отмечает совсем, как кажется, тривиальный, но необходимый момент: всякая утопия суть идеология вопреки эвристической демаркации Мангейма [Джеймисон 2011; Мангейм 1991]. И именно поэтому встреча, столкновение, контрадикторность — друг другу — иных утопий вскрывает, во-первых, некую истину, которая остается ничьей (но средним термином) и, поскольку она остается ничьей, она (истина) остается просто *за* утопией — как, вероятно, родовым понятием, стягивающим все эмпирические интерпретации. Не задавая, впрочем, утопию ни как понятие, ни как предмет, Джеймисон рассматривает ее как «редкий феномен», где понятие и реальность, репрезентация и бытие *совпадают* (интуиции Блоха и Адорно об онтологическом доказательстве в эфире немецкого радио в 1964 г.) [Адорно, Блох 2011: 51]. «...Утопия, — пишет Джеймисон, — явление некоторым образом негативное, и наиболее подлинной она становится именно тогда, когда мы не можем ее вообразить. Ее функция заключается не в том, чтобы помочь нам вообразить лучшее будущее, а в демонстрации нашей полной неспособности это сделать [и] <...> нашу заточенность в неутопическом настоящем без историчности и будущности, что выявляет идеологическую замкнутость системы, в которой мы оказались заперты» [Джеймисон 2011: 14]. Как можно заметить, мы встречаемся здесь с чередой уже известных понятий и тезисов: негативность, невозможность вообразить — и подлинность этого отсутствия [вообразимого], разные «заточенности» без будущего. Определение Джеймисона заключается в том, что истина обобщенного понятия утопии раскрывается как истина негативности через *встречу*, столкновение утопических идей. Так, например, контрадикторны друг другу утопия всеобщей занятости (в то время как капитализм подразумевает необходимость в «резервной армии труда», т. е. структурную безработицу) и утопии свободы от труда (полной механизации труда). «...Взятая отдельно, — пишет Джеймисон, — в отрыве от своей зеркальной противоположности, каждая из этих утопических позиций (sic! — Л. А.) не может быть иначе как сущностно идеологической» [Джеймисон 2011: 20]. И это так. Но идеология — не то, что стоит малодушно рассматривать в этических терминах: идеологии присутствуют повсюду, в том числе в утопиях (мн. ч.) как неизбежные эпистемологические позиции.

Отдельный интерес — интерпретация утопии в ее синхроническом аспекте как уже известной «приостановки политического». Эту «приостановку» Джеймисон мыслит как абсолютно необходимую, поскольку благодаря ей производится *дистанция* (между настоящим и будущим, историей и ее над-, внеисторическим, etc.), прямо здесь

и сейчас, в реальном (физическом) времени, между действительным миром и недифференцированной утопией. Синхронический аспект задействует понятие, ставшее неотличимым от действительного, понятие утопии как *уникальное понятие* (подобное Богу; как Гегель в своей философии религии выступил в защиту Ансельма) — действительное как диахроническое. Но вопрос, кроме прочего, в том, о приостановке чего в строгом смысле идет речь: какого политического? как следствие, в том, что такое политическое вообще. Так, Рансьер предлагает строгий ответ: политика возникает там и только там, где производится допущение о равенстве, или «причастности непричастных» [Рансьер 2013]. Как можно заметить, эта формула вступает в абсолютное противоречие с фукольдianской мыслью: по Рансьеру, отношение власти представляют собой *полицию*, которая может пересекать, а может не пересекать политику, которая производится задним числом: после того, как произведено высказывание об истине властных отношений (непричастные должны овладеть общим *logos*), эти отношения политизируются, открывая собственно пространство политики.

88

Органон Рансьера позволяет пренебрегать региональными микрополитиками (то, что Рансьер назовет полицией: например, дисциплинарные режимы, предписывающие, например, определенный тип гигиены, политизируя тело), фокусируясь на неравенстве.

Есть тем не менее одна эвристическая проблема: проблема конца политики.

<...> без утопии нет прогресса, движения, действия. <...> уничтожить утопию может только преобразование действительности, из отрицания которой она вырастает. Говоря парадоксально, преодолением утопии может быть только ее осуществление [Шацкий 1990: 198-200].

Так описывает очередной парадокс утопии Шацкий, и конец истории совпадает не только с концом утопии, но концом политики. Если утопия — *это вопрос политики*, а утопия в любом ее изводе такова, что мы и стремились показать в нашей работе, то утопия, чья форма всякий раз исторична, обратится в свою полную истину (по Гегелю), снимая себя в своей чистой форме, в форме, можно сказать, ничто, вечно пульсируя где-то на этой кромке. В синхронии (ровно здесь и сейчас) «...именно эта приостановка, — пишет Джеймсон, — это отделение политического — во всей его неизменяемой неподвижности — от повседневной жизни и даже от мира всего живого и экзистенциального, эта овнешненность, выступающая как затишье перед грозой или глаз бури, — все это дает нам прежде невиданную мыслительную свободу в обращении со структурами, действительное преобразование или упразднение которых до этого казалось едва возможным».

Это *синхронический* аспект.

Измерение, открывающееся в пользу мыслительных свобод при таком «овнешвлении», — именно измерение, одно среди многих. Что это значит? Как известно, уникальность марксистской телеологии заключается в том, что она именно что полагает (как мы видели у Маркузе) диалектику конца и начала, когда именно в зоне *x* появляется это истинное начало, *после конца*. В отличие от вечности, следующей за тысячелетним царством, время утопии будет простым настоящим временем, оно будет идти и длиться, как подобает простому «физическому» времени, — без бедности и отчужденного труда, как «счастливые часов не наблюдают», то есть как *настоящее простое время*, о котором ранний Витгенштейн скажет, что такое время преодолевает вечность, ибо оно полно, по сути своей есть вечное и от вечного неотлично (если вовсе не прообраз вечности). (Мы вернемся к этому ниже.) Но если утопия, таким образом, а-исторична, возникает вопрос синхронии. Как будет происходить эта пересборка? И что будет отвечать за дальнейшее преобразование, за движение? Будем говорить об утопианизации утопии, которая бесконечна. Пока же важно отметить, что утопианизация идет вразрез с тривиальной диалектикой утопии и включает в себя как минимум возвращение утопии к себе (от тоталитаризма — к благой тотализации и проч.), но утопианизации как решению проблемы синхронического только предстоит показать себя, покуда, как скажет Адорно, наше мышление связано антиномией: мыслить об утопии среди смертей [Адорно, Блох 2011: 54].

89

Но, размышляя о конце политики, стоит учитывать то, о чем говорит Рансьер, — конец политики, который провозглашается сегодня, — пишет он, — это вычитание политического из политического, вычитать — это «сводить его [политическое] к умиротворяющей функции отношений между индивидами и коллективностью, разряжая от нагрузки и символов социального разделения» [Рансьер 2006], поскольку, согласно Рансьеру, политика возникает там, где производится допущение о причастности непричастных. Поэтому мышление о конце политики сегодня в контексте утопии может иметь только эвристический потенциал. Однако стоит мыслить конец в диалектическом смысле — преодолевая апорию равенства, которое нам неизвестно.

3. Простое время

Когда Беньямин пишет о приостановке, предполагающей необходимость в схватывании моментов к действию (любого момента), он, безусловно, также вводит синхронию, в то время как диахронически речь идет об обратном — о необратимости, поскольку утопия,

несмотря на свой историзм, надысторична. Прогрессивная необходимость в этом ключе — внутри неизбежной и обязательной марксистской телеологии, идее простого будущего — имеет структуру *абсолютной обратимости времени*, переписывающей «угнетенное прошлое». Необратимое, неотвратимое возвращенное будущее возможно только потому, что время обратимо, т. е. история может быть пересобрана. В дебатах о том, как понимать «О понятии истории», можно сформулировать две позиции: 1) секулярный messiаниззм, гипотеза о сообществе мессий-революционеров; 2) иудейский мистицизм в единичности ожидаемого (sic!) мессии. Обе влекут за собой две разные по возможностям онтологии: 1) утопии и 2) messiанского времени и/или события в дерридарянском/агамбеновском ключе.

90

В «Оставшемся времени» Агамбен рассматривает фрагмент из Павла, где последний упоминает «призвание» (с легкой руки Лютера обращенное в профессию, что, по Веберу, знаменует капиталистический дух) [Агамбен 2018]. Опираясь на традиционную герменевтику, Агамбен рассматривает это «призвание» как зов, которым сообщество, отныне messiаническое, оказывается объято и который превращает их в субъектов бытия-в-призыве (парадоксальным, но ожидаемым образом не сдвинувшихся с места). Это сообщество призванных (или, учитывая особую темпоральность, messiанического), есть те, кто, по сути, имеет призвание в «пользовании». Агамбен видит этот призыв как «реактивацию фактических и юридических состояний» (их «неподвижной диалектикой»). Реактивация же говорит о том, что призванные были ре-актуализированы в том состоянии, в котором и были призваны, состоянии фактическом. В реальности, таким образом, появляется *небольшой зазор*, и это, вероятно, самый мощный аргумент против messiанического, понятого как утопического: «Мессианическое, — пишет Агамбен, — призвание в этом смысле является имманентным движением — или, если угодно, зоной абсолютной неразличимости между имманентностью и трансцендентностью, между этим миром и будущим» [Там же: 163]. В отличие, впрочем, от Деррида, который удивительным, почти жульническим жестом именует сам беняминовский текст иудейским и стремится от иудейской мистики его очистить, рассматривает «messианство без messiанизма» (то есть без мессии) как «все, что угодно, только не утопию» [Деррида 2006: 77]. Утопия скорее царство, обещанное Отцом, как раз ветхозаветное, в то время как *благодать*, которая оказывается неотчуждаемой, имеет, по Деррида, некую связность с будущим, но гораздо более сложную и призракологическую, но утопия как царство тем более невозможна, и именно ожидание как чистый горизонт с легкой руки как Деррида, так и других теоретиков становится *политической позицией*,

но позицией *деактивирующей*. Агамбен тем не менее замечает, что мессианическое — это не просто грядущее, а настоящее, не простое хронологическое, но как некое «между». Согласно Агамбену, мессианическое значит некое пунктирное время, рефлекслирующее самое себя в остаток, в «сжатое время», разрезанное в самом себе и совпадающее — как профанное с сакральным — своими новыми «краями». В этом пассаже, который Агамбен изображает схемой: *а-в-с*, где *а* — творение, *в* — мессианическое событие, *с* — вечность; и *в* есть остаток по обе стороны, земного (хронос) и небесного (эон), Агамбен также вводит особый темпоральный режим, опираясь на изобретенное Гийомом «оперативное время» — время, которое требуется, чтобы сконструировать время (в своем сознании, в своей голове, как время-образ), что позволяет Агамбену задать наконец определение мессианического времени: это «время, которому требуется время, чтобы прийти к концу» — в общем, не поспевающее за собой время. Оно же обращается в зону неразличимости. Ошибка, которую выделяет Агамбен, — путаница между мессианическим временем и эсхатологическим. В такой раскадровке Деррида больший утопист, чем Агамбен, так как грядущее — оно не-простое, не будущее в строгом смысле, *но имеет к нему отношение*, структурируя настоящее, обращая его из простого в сложное, различающее, и, конечно, *горизонтное*. Когда вслед за Гийомом Агамбен обращается к оперативному времени, он следует вполне беньяминовской плотности (момент, способный резюмировать или, как пишет Агамбен, стать аббревиатурой всего времени, всей истории, в любой момент), он реабилитирует настоящее, настоящее простое, которое в случае Деррида становится его собственным симптомом, вокруг которого Деррида описывает круги всю работу. Тем не менее такое междуцарствие, тысячелетнее царство, действительно похоже, как отмечает и сам Агамбен без доли иронии, на «переходный период», после которого последует та самая Отцовская вечность, которую он закономерно связывает с утопией. И мы склонны согласиться с этой трактовкой (но — ни в коем случае — на обмен вечности на горизонт).

91

Мессианическое, если следовать схеме Агамбена, захватывает остаток по ту сторону от хроноса к зону (в последний, видимо, момент), являясь преддверием вечности, вечного. Но остаток есть и по ту сторону от эона к хроносу. Так, мессианическое разламывается на неотчуждаемую благодать, но врезааясь, по сути, в настоящее и парадоксально, как мы сказали в контексте дерридариянской мысли, производя его, производя микроотличие и *деактивируя* номос. Это — место, где смыкаются Старый и Новый Заветы: благодать — это то, что деактивирует закон, но сохраняет его в себе, в почти гегелевском снятии-преодолении, но таким образом, что благодать не может быть утрачена, в этом ее *суть*: быть спасением

без спасения, которое и задает тот особый темпоральный режим, покуда спасение врезано в настоящее, минуя номос. Но обольщаться не стоит. Как призвание, так и отозвание, находящиеся в напряжении друг с другом, почти как бытие и ничто, фактичны и выражены в этой фактичности в совпадении, с минимальным зазором между собой (как онтологическими состояниями). Это дабл-байнд. Подбирая павловское «как не» (и резонно вспоминая Канта), Агамбен, по сути, об этом и говорит: плачущие как не плачущие, владеющие как не обладающие — все это, — пишет он, — ставит подлежащее в «напряжение с самим собой». «Неподвижная диалектика» сохраняет не только номос, деактивируя его благодатью, а status-quo, и к противоречию перейти в принципе не способна: «спасенный мир совпадает с безвозвратно потерянным».

В конце Агамбен подводит к чрезвычайному положению (пускай речь не об отмене, но деактивации), но мысль до конца не доводит. Вероятно, он подразумевает, что нечто похожее на «мессианическое сообщество» имеет в виду Бенъямин, надеясь, наконец, на революционную учредительность как способ разъять тавтологическое насилие права.

92

Именно этот конец претендует на сравнение с концом утопии, но это, очевидно, не так: конец утопии — это ее дистилляция.

Е. К критике пластического разума

В чем, стало быть, корень утопии? И, что самое важное, на что она может рассчитывать, когда старое ее понятие переописано как *история этого понятия*, которым утопия до сих пор являлась, пока не была повержена под натиском эмпирического, превратившись в пейоратив, — и покуда *новое ее понятие* и новейшая ее сконструированная история не стали всеобщими как онтополитический императив? *Критический утопианизм* — вот та позиция, которую мы видим в качестве отправной к любой радикальной новой политике. Под критическим утопианизмом мы подразумеваем дух двух — Канта и франкфуртцев — критик в духе утопии, обращенной в призрак в XX в. Парадоксальная ситуация, внутри которой утопия, некогда никогда не-бывшая, помещается в прошедшее время как бывшее и нежелательное, которая — в своей лжи — должна быть уничтожена. Утопианическое же в конечном счете — это истина мерцания возможного будущего абсолютно любой вещи, переведенное на язык рациональности.

Тем не менее вопрос, который остается открытым, заключается не только в аксиологии, не только в реабилитации ценностного х, признаваемого недеконструируемым, подобно *справедливости* Деррида [Деррида 2006], которая, наряду с одной только деконструкцией самой по себе, не может быть деконструирована. Наш вопрос

касается невротических отношений двух отправных дискурсов постсовременной философии — которые, некогда вытесненные, возвращаются и обретают новую жизнь в русле всеобщего онтологического поворота XXI в. Речь идет о трансцендентализме и диалектике.

Изменение и пересборка трансцендентального — это сборка диалектики как рычага такой пересборки в виде диалектики возможного/невозможного, где возможное предполагает утвержденный конвенциональный *трансцендентальный горизонт* (возможный опыт), а невозможное — его рубеж и любое бытие, пробегающее по линии *трансцендентального ускользания на данный момент времени*. Трансцендентализм без диалектики слеп, ибо не способен увидеть историю как *историю самого себя и своих форм*, а диалектика без трансцендентализма слаба, поскольку не способна на радикально негативный жест — это сознательное отрицание себя и своих временных понятий и перцепций. Если в тривиальной диалектике утопии представлена упрощенная схема движения понятия от тождества к иному и обратно, парируемая кольцом утопии (*utoria* мыслима только из самой себя как *eutoria*, а не свое иное), то диалектическое решение и, таким образом, ее *нетривиальная диалектика* исходят из кольца утопии, возвращаясь к проблеме конструктивной реализации. И тогда трансцендентальную историю понятия, инспирированную *историзмом внеположности утопии*, можно реконструировать таким образом, чтобы, во-первых, рассматривать покой как стабилизацию, а не конечную игру, за которой замирает время, но также как завершенную на данный момент времени этой внеположности; и, во-вторых, реконструировать путь от науки утопии к *утопии утопии*, как в отчасти модифицированном виде мы будем возвращаться к завету Маркузе и др. Реконструирование самой простой истории понятия и модернизация его внеположности — без трансцендентальной истории понятия — завязано на простой диалектической схеме отношений возможности и невозможности: обнаруженное как возможное, А снимается-преодолевается как невозможное Б и *вновь оборачивается возможным*, возвращаясь к скрытой, но пересобранной истине первой сборки. Мир Q конструируется проективно. Пусть это будет наш мир за вычетом бедности и отчужденной работы. Но Q оказывается снят-преодолен. Это ситуация, которую описывает Маркузе: «научный» прогноз Маркса с его ставкой на технотехнику не сбылся, иначе говоря, происходит *рассинхронизация*. Но также это ситуация истории утопии, которой никогда не было: тотализация, обращенная в тоталитаризм (радикальное преобразование всех сфер *versus* Сталин), которую мы описываем как тривиальную диалектику утопии.

Это объективная ситуация, новый «базис». Но есть субъективная ситуация тривиальной диалектики утопии: феномен «левой меланхолии» (порицаемой Бенямином, который и изобрел термин

[Беньямин 2004]) и др. Эта *субъективная ситуация*, которая опирается на новый «базис» (мы только поэтому не называем ее «аффективной»), замыкает разум в себе, обращая его в слугу реактивности, а мир — в 2D-моделирование.

Разум, который выходит за границы самого себя, то есть осознает себя как историчный и реактивный, обнаруживает рубеж нового базиса. Рубеж «нового базиса» — *повторение*, на которое исторический разум обречен средствами самой этой новой истории. Таким образом, чистый разум аксиоматизирует *повторение* в трансцендентальную идею, т. е. в идею, обреченную на осечку (в будущем), и одновременно такую идею, которая не может иметь никакого будущего времени, поскольку уже кристаллизована как трансцендентальная, но на самом же деле — не прошедшая ни критических, ни скептических жерновов. Как и присуще трансцендентальной идее, она, разумеется, преследует бедный разум, не способный рассмотреть себя *диалектически* как то, что подлежит снятию-преодолению. Подлинный жест негативности, на который способно человеческое сознание, состоит в жесте отрицания трансцендентальных дедуцированных понятий и форм, что бы оно под собой ни подразумевало.

94

«Новый базис», таким образом, становится точкой, от которой отталкивается (способно оттолкнуться) сознание, чтобы вынести свой вердикт: исторический материализм давно зашел в тупик, но он обращает к *изобретению и материализации понятия утопии*, иначе — от науки к утопии.

Понятие становится «чистым», а его история — «трансцендентальной» — в тот момент, когда материальное показывает свою осечку (индустриализация и ее «пост-» нас подвела), свою неспособность двигаться так, как *предсказывает* научный разум, ограничивающий разум вообще, когда скрытый аффект подчиняет и логическое мышление, и логическое время, и весь критический временной масштаб. Но утопия — это *объективное понятие*.

Когда в «Религии в пределах только разума» Кант пишет, что если объект «познается как практический и посредством разума как практически необходимый», а «допущение же чего-либо для расширения лишь теоретического всегда является *случайным*», то «это практически необходимое предположение есть возможность высшего блага как объекта произвола», он вряд ли имеет в виду, что, осознав нечто как практически необходимое, сконструировав его понятие — безусловно, случайное, поскольку мир есть *general case* и не более, — мы обязаны сделать это допущение, и тогда и *тогда* мы будем иметь дело с возможностью, предоставленной нам допущением «...и, следовательно, условием этой возможности» [Кант 1994: 235-236]. Это будет значить, что Кант полагает богов, бессмертие и свободу в качестве бастардов практического и чистого разумов,

но речь тем не менее идет про допущение «реальности объектов ради необходимого определения воли» [Там же: 235-236].

В любом случае хитрость Канта заключается в том, что хотя спекулятивный разум, как в любой систематической философии немецкого идеализма, завершает себя в праксисе, это движение: 1) необратимо, 2) совершает движение из точки А в точку Б. Само понятие трансцендентальной идеи Кант выводит в КЧР как *строго необходимое познанию* — под эгидой чистого разума, в то время как практическое обоснование она находит в КППР.

И если не обращать внимания на стабильные, теоретически обоснованные зазоры внутри разума, который *двоится*, не в силах спаять теос и праксис, то в чистом разуме, *колыбели идей*, остается пустое место, обиталище призрачных двойников идеалов практического, номадически перебравшихся в качестве таковых (идеалов, а не идей) в *другое место*.

Идеи — это *понятия разума*, которые, как мы видим, все-таки могут быть изобретены для практически необходимого, иначе говоря, в пользу материализации изобретенных понятий, они не являются некой завершенной, закрытой данностью разума. «Чистота», эта пресловутая неспособность представить себе ни иное будущее разума, ни увидеть свою собственную историчность, мешающую признать тупик нового базиса и кризис «научного социализма» в качестве оптимальных условий *допущения понятий*, которые не могли быть допущены вообще и тем более таким образом, чтобы озаглавить новую эпоху *разума-мира* — преодолевающего себя собственной дистиллированной негативностью, но осознающего эту негацию как необходимость — эту чистоту мы и будем вкладывать в ту простую внеположность утопии как идеи, вернувшейся из практического разума в свою колыбель, чтобы перейти от науки к утопии, потому что понятие утопии только следует изобрести, чтобы это понятие могло функционировать как кантианское «допущение».

95

Но изобретение понятия должно опираться на радикальную негацию разумом самого себя: признания себя лабильным.

Как, вероятно, никто другой, это поняла Катрин Малабу, чья теоретическая работа осциллирует между трансцендентализмом и диалектикой как двумя полюсами, которые сходятся в единой точке, оставаясь при этом самими собой (в отличие от Мейясу, читающего Гегеля в утрированной редукционистской манере постсовременного кантианца и Канта постсовременных гегельянцев, для которых Кант остается карикатурой, начиная с ошибок Фихте в его чтении): путешествие разума — это *путешествие пластического разума и критика пластического разума*, которые разворачиваются благодаря неизбежному набору эмпирических мощностей, но само существо его подвержено субъективной регуляции [Malabou 2004; Малабу 2018]. Последнее нахо-

дит отклик в вопросе: можем ли мы отказаться от трансцендентального? Пока последнее укореняется в мозге и представляет его историю (становясь, подобно времени мессии, «аббревиатурой» всей этой истории) — нет, но этого и не потребуется, потому что разум снимает сам себя, причем радикальными революциями: так и было с законом непротиворечия. Если Кант в КЧР называет логику совершенной именно потому, что та не претерпела ни изменений, ни тем более революций со времен Аристотеля, который изобрел логику как силлогистику, то Фреге разрушает *status quo*, знаменуя своей работой переход к совершенно иному явлению — математической логике, которая не просто становится изобретением еще одной позиции, но целиком вытесняет аристотелевский органон и становится парадигмальной как для науки, так и для философии [Фреге 1997]. Закон непротиворечия, *les contradictionis*, эта Бастилия древности, которую, казалось, невозможно взять, оказывается разрушенной — не только диалектикой как логикой любой революции; и не только сложностью, на экспликацию коей претендует франко-немецкая мысль XX в., но самой логикой: ее паранепротиворечивыми модуляциями. Это задает как саму логику логического пространства, так и его возможную металогику (под именем которой Николай Васильев в 1910–1920-е гг. будет изобретать «воображаемую логику», постулирующую удивительное: закон (не) противоречия и закон исключенного третьего эмпиричны [Васильев 1989]). Так, когда Бадью парадоксально направляет к Декарту, он имеет в виду его позицию относительно вечных истин: самый знаменитый рационалист, Декарт знал, что вечные истины изобретены и тварны, что показывает вся история математики XX в. [Бадью 2012].

Таким образом, по Малабу, трансцендентальное есть то, что находится в движении — это движение и есть путешествие пластического разума, которому, однако, не следует забывать, что «всегда есть возможность худшего» [Малабу 2012]: и, в отличие от другой возможности, она крайне позитивна — и в смысле собственной *достоверности* (в позитивизме), и в смысле бесперебойной машины фантастических и реалистических образов, предлагаемых культурой и политическими новостями.

Так, в пересобранной диалектике возможное возвращается как *чистое понятие*, или, как говорит Маркузе, «внеположное». Историческая «внеположность» утопии опирается на «новый базис», возвращая в игру разумное конструирование, которое *признает само себя конечным и приветствует собственное завершение* в негативном понятии — иначе говоря, понятии, которое допущено из *необходимости* и любви к игре познавательных сил (и из позиции верности справедливости), но не имеет [прекрасного] образа, что тем не менее не может служить рациональным основанием против понятия утопии, изобретаемого в качестве необходимого допущения в своей трансцендентальной,

чистой, внеположной форме. Отрицание отрицания показывает невозможное как этап, на котором разум сталкивается с катастрофическими осечками: осечкой «научности» (Маркс и научный социализм) и бестиарием оснований, осечкой прогнозов и т. д., и его, разума, выход заключается в том, чтобы заново сконструировать утопию как чистую и внеположную, а потом ее допустить. «Чистая утопия», «чистое понятие утопии» — не более, чем крючок, но не менее, чем следствие дестабилизации базиса и рассинхронизации его с дискурсом. Эта рассинхронизация и позволяет «skonструировать» понятие, которое давно ожидает своего часа. Проблема глобального будущего, фантастического и даже более приземленного, возможный опыт, а точнее, невозможный опыт будущего, превращают понятие утопии в объективный горизонт, который конечному разуму *на данный момент* не увидеть, как Кант не способен увидеть бога, свободу и бессмертие души, но способен пережить как возвышенное.

Однако *отрицание отрицания*, применимое к невозможному утопии, вскрывает ее как истину полагаемого возможного *вообще*. И это то, что нам необходимо как воздух. Концу утопии — конец истории, что, как скажет Маркузе, одно и то же. Мы не будем ему возражать, но поставим вопрос по-другому: по какой схеме будет двигаться мир *homo utorian*? Разум, добившийся новой архитектуры утопии и ее допустивший — в кантовском смысле, — подобно утопии Маркузе обращается в самое *начало разума*, технически и органически лабильного и обошедшего исторические капканы рациональности. Путешествие пластического разума только начинается. Утопизации утопии, подразумевающие неослабляющееся движение понятий к изобретению и материализации, — это универсальные и генерализированные операции, направленные на бесперебойную перекодировку утопии и условий ее возможности. Они необходимы и потому не могут быть зависимы от тривиальных логик. Утопизация предполагает, что прогресс возможен. Не гомогенный и, по выражению Рансьера, пустой прогресс, но как *прогресс общества*, прогресс всех вещей и прогресс пластического разума, преодолевающего самое себя.

97

Библиография / References

Агамбен Д. (2018) *Оставшееся время. Комментарий к Посланию к Римлянам*, М.: Новое литературное обозрение.

— Agamben G. (2018) *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. М.: New Literary Review. — in Russ.

Агамбен Д. (2012) *Номос Сакер. Что остается после Освенцима: архив и свидетель*, М.: Издательство «Европа».

— Agamben G. (2012) *Homo Sacer. Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, М.: Europa Press. — in Russ.

Адорно Т., Блох Э. (2011) Чего-то не хватает. О противоречиях утопического томления. *Художественный журнал*, (84): 40-52.

— Adorno T., Bloch E. (2011) Something is missing. On the contradictions of utopian longing. *Moscow Art Magazine*, (84, part 2): 40-52. — in Russ.

Адорно Т. (2023) *Minima moralia. Размышления из поврежденной жизни*, М.: Ад Маргинем.

— Adorno T. (2023) *Minima moralia. Reflections on a Damaged Life*, М.: Ad Marginem. — in Russ.

Аристотель (1976). *Метафизика. Сочинения в 4-х т. Т. 1*, М.: Мысль.

— Aristotle (1976) *Metaphysics. Works in 4 vol. Vol. 1*, М.: Thought. — in Russ.

Бадью А. (2012) *Манифест философии*, СПб.: Machina.

— Badiou A. (2012) *Manifesto for Philosophy*, St. Petersburg: Machina. — in Russ.

Баумгартен А. Г. (2012) Предисловие. Прологомены к метафизике. Часть 1. Онтология: прологемы. Гл. 1. *EINAI: Проблемы философии и теологии*, (т. 1, 1/2): 141-156.

— Baumgarten A. G. (2012) Preface. Prolegomena to metaphysics. Part 1. Ontology: prolegomena. Chap. 1. *EINAI: Problems of Philosophy and Theology*, (vol. 1, 1/2): 141-156. — in Russ.

98

Беньямин В. (2004) Левая меланхолия. Беньямин В. *Маски времени. Эссе о культуре и литературе*. СПб.: Симпозиум: 377-384.

— Benjamin W. (2004) Left melancholy. Benjamin W. *Masks of Time. Essays on Culture and Literature*. St. Petersburg: Symposium: 377-384. — in Russ.

Беньямин В. (2012) К критике насилия. Беньямин В. *Учение о подобии. Медиаэстетические произведения*. М.: РГГУ: 65-100. EDN: QXCRAВ

— Benjamin W. (2012) Critique of Violence. Benjamin W. *The doctrine of semblance. Media Aesthetic Works*. М.: RSUH: 65-100. — in Russ.

Беньямин В. (2012) О понятии истории. Беньямин В. *Учение о подобии. Медиаэстетические произведения*. М.: РГГУ: 237-254. EDN: QXCRAВ

— Benjamin W. (2012). Theses of Philosophy of History. Benjamin W. *The doctrine of semblance. Media Aesthetic Works*. М.: RSUH: 237-254. — in Russ.

Брасье Р. (2024) Реальность абстракции. *Another One*, (1): 161-197.

— Brassier R. (2024) Laruelle and the Reality of Abstraction. *Another One*, (1): 161-197. — in Russ.

Валлерстайн И. (2006) Утопийское, или Исторические возможности XXI в. *Прогнозис*, (5): 8-57.

— Wallerstein I. (2006) Utopisticks, or Historical Choices of the Twenty-First Century. *Prognosis*, (5): 8-57. — in Russ.

Васильев Н. (1989) Воображаемая логика. *Избранные труды*, М.: Наука: 94-123.

— Vasiliev N. (1989) Imaginary Logic. *Selected works*, М.: Science: 94-123. — in Russ.

Витгенштейн Л. (2017) *Логико-философский трактат*, М.: Канон+.

- Wittgenstein L. (2017) *Tractatus Logico-Philosophicus*, М.: Canon+. — in Russ.
- Витиг М. *Прямое мышление и другие эссе*, М.: Идея-Пресс, 2022.
- Wittig M. (2002) *The Straight Mind and other essays*, Moscow: Idea Press. — in Russ.
- Гегель Г. В. Ф. (2021) *Наука логики. Объективная логика. Учение о бытии*, М.: Академический проект.
- Hegel G. W. F. (2021) *Science of Logic. The science of logic. Objective logic. The doctrine of being*, М.: Academic Project. — in Russ.
- Гегель Г. В. Ф. (2010) *Феноменология духа*, М.: Академический проект.
- Hegel G. W. F. (2010) *The Phenomenology of Spirit*, М.: Academic Project. — in Russ.
- Гуссерль Э. (2010) *Картезианские медитации*, М.: Академический проект. EDN: QWYHCN
- Husserl E. (2010) *Cartesian Meditations*, М.: Academic Project. — in Russ.
- Делез Ж. (1998) *Различие и повторение*, СПб: Петрополис. EDN: TCNXLB
- Deleuze J. (1998) *Difference and Repetition*, St. Petersburg: Petropolis. — in Russ.
- Деррида Ж. (2006) *Призраки Маркса*, М.: Logos-altera, EcceHomo. EDN: QWNODL
- Derrida J. (2006) *Specters of Marx*, М.: Logos-altera, EcceHomo. — in Russ.
- Деррида Ж. (2012) Различие <Différance>. Деррида Ж. *Поля философии*. М.: Академический проект: 24-52. EDN: QXEVXR
- Derrida J. (2012) Différance. *Derrida J. Margins of Philosophy*. М.: Academic Project: 1-29. — in Russ.
- Декарт Р. (1938) *Геометрия. С приложением избранных работ*, М.: Thought.
- Descartes R. (1938) *Geometry. With an appendix of selected works*, М.: Thought. — in Russ.
- Джеймисон Ф. (2011) *Политика утопии. Художественный журнал*, (84): 10-26.
- Jameson F. (2011) Politics of Utopia. *Art Journal*, (84): 10-26. — in Russ.
- Ильенков Э. В. (1980) *Ленинская критика и диалектика позитивизма*, М.: Госполитиздат.
- Ilyenkov E. (1980) *Leninist Dialectics and the Metaphysics of Positivism*, М.: Gospolitizdat. — in Russ.
- Кант И. (2018) *Критика чистого разума*, М.: Академический проект.
- Kant I. (2008) *Critique of Pure Reason*, М.: Academic Project. — in Russ.
- Кант И. (1994) *Религия в пределах только разума*. Кант И. *Сочинения в 8-ми т. Т. 6*. М.: ЧОРО.
- Kant I. (1994) Religion within the Boundaries of Mere Reason. Kant I. Works in 8 vol. T. 6. М.: CHORO. — in Russ.
- Кант И. (2006) *Критика чистого разума. Сочинения на нем. и рус. яз. Т. 2, ч. 2*. М.: Наука: A261.
- Kant I. (2006) Critique of Pure Reason. Works in German and Russian. Vol. 2, part 2. М.: Science: A261. — in Russ.

- Кант И. (1994) Критика чистого разума. Сочинения в 8-ми т. Т. 3. М.: ЧОРО: В317.
— Kant I. (1994) Critique of Pure Reason. Works in 8 vol. Т. 3. М.: CHORO: V317. — in Russ.
- Малабу К. (2012) Возможность худшего. *Художественный журнал*, (85): 60-72.
— Malabou C. (2012) Another possibility. *Art Journal*, (85): 60-72. — in Russ.
- Малабу К. (2018) Можем ли мы отказаться от трансцендентального? *Философский журнал*, (1): 99-110. EDN: YXBGXA. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2018-11-1-99-110>
— Malabou C. (2018) Can we relinquish the Transcendental? *Philosophical Journal*, (1): 99-110. — in Russ.
- Малабу К. (2019) Что нам делать с нашим мозгом? М.: V-A-C Press.
— Malabou C. (2019) *What Should We Do with Our Brain?* М.: V-A-C Press. — in Russ.
- Мангейм К. (1991) *Идеология и утопия. Утопия и утопическое мышление*, М.: Прогресс: 113-170.
— Mannheim K. (1991) *Ideology and Utopia. Utopia and utopian thinking*, М.: Progress: 113-170. — in Russ.
- Маркс К. (1937) *Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта*, М.: Госполитиздат.
— Marx K. (1937) *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, М.: Gospolitizdat. — in Russ.
- Маркс К., Энгельс Ф. (1955) Сочинения, 2-е изд. Т. 1. М.: Госполитиздат: 379.
— Marx K., Engels F. (1955) Works, 2nd ed. Vol. 1. М.: Gospolitizdat: 379. — in Russ.
- Маркузе Г. (2011) Замечание о диалектике. *Маркузе Г. Критическая теория общества*. М.: АСТ: 139-150. EDN: QXAWZN
— Marcuse H. (2011) Note on dialectics. *Marcuse H. The Critical Theory of Society*. М.: АСТ: 139-150. — in Russ.
- Маркузе Г. (2004) Конец утопии. *Логос*, (6): 18-23. EDN: XHTCCV
— Marcuse H. (2004) The End of Utopia. *Logos*, (6): 18-23. — in Russ.
- Мейясу К. (2024) Имманентность потустороннего мира. *Another One*, 2: 125-163.
— Meillassoux Q. (2024) The Immanence of the World Beyond. *Another One*, 2: 125-163. — in Russ.
- Мейясу К. (2015) *После конечности: Эссе о необходимости контингентности*, М.: Кабинетный ученый.
— Meillassoux Q. (2015) *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. М.: Cabinet scientist. — in Russ.
- Мор Т. (1978) *Утопия*, М.: Наука.
— More T. (1978) *Utopia*, М.: Science. — in Russ.
- Парменид (1989) *О природе. Фрагменты ранних греческих философов*, М.: Наука: 274-298.
— Parmenides (1989) *On Nature. Fragments of Early Greek Philosophers*, М.: Science: 274-298. — in Russ.
- Платон. Парменид (1993) Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М.: Мысль: 346-412.

- Plato. *Parmenides* (1993) Plato. Collected Works in 4 vols. Vol. 2. M.: Thought: 346-412. — in Russ.
- Платон. Софист (1993) Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М.: Мысль: 275-346.
- Plato. *Sophist* (1993) Plato. Collected Works in 4 vols. Vol. 2. Moscow: Thought: 275-346. — in Russ.
- Поппер К. (2004) *Логика научного исследования*, М.: Республика. EDN: QWQGQP
- Popper K. (2004) *The Logic of Scientific Research*, M.: Republic. — in Russ.
- Поппер К. (1993) *Нищета историцизма*, М.: Издательская группа «Прогресс».
- Popper K. (1993) *The Poverty of Historicism*, M.: Progress Publishing Group. — in Russ.
- Прист Г. (2022) *За пределами мысли*, М.: Канон+.
- Priest G. (2022) *Beyond the Limits of Thought*, M.: Canon+. — in Russ.
- Рансьер Ж. (2006) *На краю политического*, М.: Праксис. EDN: QOFQSF
- Rancière J. (2006) *On the Shores of Politics*, M.: Praxis. — in Russ.
- Рансьер Ж. (2013) *Несогласие*, СПб.: Machina.
- Rancière J. (2013) *Disagreement*, St. Petersburg: Machina. — in Russ.
- Сартр Ж.-П. (2000) *Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии*, М.: Республика. 101
- Sartre J.-P. (2000) *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology*, M.: Republic. — in Russ.
- Сафронов В. (2022) *Положение мертвых. Ревизионистская история «русского космизма»*, М.: V-A-C Press.
- Safronov V. (2022) *The position of the dead. Revisionist History of «Russian Cosmism»*, M.: V-A-C Press. — in Russ.
- Федоров Н. (2015) *Музей, его смысл и назначение. Гройс Б. Русский космизм. Антология*. М.: Ад Маргинем.
- Fedorov N. (2015) *Museum, its meaning and purpose. Groys B. Russian cosmism. Anthology*. M.: Ad Marginem. — in Russ.
- Фреге Г. (1997) *Избранные работы*, М.: Дом интеллектуальной книги.
- Frege G. (1997) *Selected Works*, M.: House of Intellectual Book. — in Russ.
- Фуко М. (1994) *Слова и вещи*, М.: Прогресс. EDN: SHJDHP
- Foucault M. (1994) *Words and Things*, M.: Progress. — in Russ
- Хайдеггер М. (2017) *Гегель. Негативность. Разбирательство с Гегелем*, М.: Владимир Даль.
- Heidegger M. (2017) *Hegel. Negativity. Dealing with Hegel*, M.: Vladimir Dal. — in Russ.
- Хайдеггер М. (2007) *Что такое метафизика?* М.: Академический проект. EDN: QWRAIV
- Heidegger M. (2007) *What is Metaphysics?* M.: Academic Project. — in Russ.

Чоран Э. (1997) Механика утопии. *Иностранная литература*, (4).

— Choran E. (1997) The Mechanics of Utopia. *Foreign Literature*, (4). — in Russ.

Шацкий Е. (1990). *Утопия и традиция*, М.: Прогресс.

Szacki E. (1990). *Utopiya i tradiciya*, М.: Progress. — in Russ.

Шмитт К. (2000) *Политическая теология*, М.: КАНОН-Пресс-Ц.

— Schmitt K. (2000) *Political Theology*, М.: KANON-Press-C. — in Russ.

Энгельс Ф. (1937) *Развитие социализма от утопии к науке*, М.: Молодая гвардия.

— Engels F. (1937) *The Development of Socialism From Utopia to Science*, М.: Young Guard. — in Russ.

Юм Д. (1996) Исследование о человеческом познании. *Юм Д. Сочинения в 2 т.* Т. 2. М.: Мысль: 3-145.

— Hume D. (1996) An Inquiry into Human Cognition. *Hume D. Works in 2 vols.* Т. 2. М.: Thought: 3-145. — in Russ.

Malabou C. (2004) *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*, New York: Routledge.

102

Агамалова Лолита Артуровна — аспирантка кафедры онтологии и теории познания философского факультета МГУ, г. Москва. Научные интересы: немецкий идеализм, utopian studies, критическая теория, возможные и невозможные миры, онтологические основания логики, современная французская мысль.

E-mail: hyberpierre@gmail.com

Lolita A. Agamalova — PhD student at the Department of Ontology and Theory of Knowledge, Faculty of Philosophy, Moscow State University, Moscow. Research interests: German idealism, utopian studies, critical theory, possible and impossible worlds, ontological foundations of logic, contemporary French thought.

E-mail: hyberpierre@gmail.com